

NECESIDAD, EQUILIBRIO Y DON: SOBRE EL RESPALDO ANTROPOLÓGICO DE LA ECONOMÍA

ALBERTO I. VARGAS
Universidad Panamericana, México

GERMÁN SCALZO
Universidad Panamericana, México

RESUMEN: En la modernidad se desarrolla una antropología del equilibrio que exagera el afán humano de libertad y provoca una crisis antropológica materializada en el principio del resultado. Con ánimo de superar ese reduccionismo, el presente artículo retoma la narrativa del don —primero social, luego moral— para enriquecerla con una propuesta trascendental. El objetivo es mostrar que, aunque el hombre es un ser *necesitante*, lo más radical —en cuanto ser trascendentalmente abierto y respaldado donalmente— es su capacidad *donal*. Este respaldo antropológico puede conducir a una renovación de la economía, capaz de abrir nuevas alternativas.

PALABRAS CLAVE: don moral; don trascendental; economía; equilibrio; necesidad; persona.

Necessity, equilibrium and gift: an anthropological foundation for economics

ABSTRACT: Modernity was characterized by a zero-sum game anthropology that exaggerates the human desire for freedom and led to an anthropological crisis materialized in a sole focus on results. To overcome this reductionism, this article takes up the narrative of the gift— first social, then moral— and enrich it with a transcendental proposal. It aims to show that, although man is a needy being, his most radical feature is his self-giving capacity, since he is also a transcendently open person who is backed by his status as gift. This anthropological backdrop could lead to a renewal of economics with a capacity to create new alternatives.

KEY WORDS: Moral gift; Transcendental gift; Economics; Equilibrium; Necessity; Person.

INTRODUCCIÓN: EL HOMBRE COMO UN SER NECESITANTE

A partir del bajo medievo se comienza a gestar una nueva antropología que siglos después estará en la base del proyecto moderno de la economía política¹. Uno de los ejes rectores de esta antropología moderna será la comprensión del hombre como un ser *necesitante* configurándose en simetría inversa con la antropología clásica griega transfiriendo así la atención a lo accidental humano y haciendo a un lado aquello que indique permanencia o sustancialidad. Tal simetría implicó un cierto decaer antropológico en clave pesimista oscureciendo su carácter *creativo* para sustituirlo por uno *transformador*. Así las cosas, y como indica Gilson, Kent o Leonardo Polo —entre otros— el bajo medievo es posiblemente el momento de mayor crisis en clave antropológica que se ha presentado en la historia y que se inaugura concretamente con las propuestas

¹ Cfr. MARTÍNEZ ECHEVARRÍA 2022.

voluntaristas de Duns Escoto y especialmente Guillermo de Ockham². En buena medida la modernidad —su estructura y sus principales coordenadas— está ya pensada antropológicamente desde ese momento histórico y se le puede describir esencialmente como una *crisis antropológica*³: una síntesis de la crisis individual y social en clave íntima. La crisis que se generó al final del medievo es de tal magnitud que aún hoy permanece vigente su planteamiento sobre el hombre, y se repone como vuelta de rosca en la llamada post-modernidad. Con otras palabras: la crisis occidental contemporánea no es propiamente una crisis *ad-extra*, ni siquiera *ad-intra*, sino más aún: íntima, antropológica.

Una de las actitudes más características de la crisis bajo medieval se puede sintetizar como una reacción defensiva de estos teólogos franciscanos —Escoto y Ockham— a la lucidez y fuerza del pensamiento aristotélico con la intención de que no desplace o haga superflua la revelación cristiana. La estructura racional del pensamiento aristotélico se presentaba tan perfecta como excesiva y su metafísica sugería que «todo es necesario» porque todo tiene una razón de ser, y Dios, al ser la primera realidad, también es pues necesariamente necesario. Pero si lo radical en la realidad —en el hombre y en Dios— es lo necesario, hacía falta una rectificación de la filosofía aristotélico-tomista que diera razón de la *libertad*. A nuestro modo de ver, la intención de Escoto era precisamente esa: pero su alternativa fue metódicamente negativa y lo que consiguió fue, más que una rectificación, una reducción antropológica: un intento de solución frustrado. En ocasiones el hombre no acierta a encontrar alternativas (o también, las que encuentra no le gustan): es el caso de Escoto y con él de la generalidad moderna en diversas modalidades con una misma estructura antropológica de fondo.

Escoto parece profundamente consciente que el amor es libre, el acto *más* libre; el problema está a este respecto en su comprensión de la libertad. Mientras que Aristóteles y Tomás de Aquino pensadores de corte intelectualista —la facultad superior del alma es la inteligencia— para Escoto la libertad descansa primeramente en la voluntad⁴: la voluntad es entonces el agente amoroso. Si el conocimiento es más perfecto, entonces la fe —como él la entiende— está en peligro, porque pondría en entredicho que Dios sea amor. Escoto pretende salvar el amor revelado sobreponiendo *voluntariamente* la voluntad a la inteligencia⁵. De fondo hay una intención clara de libertad, una búsqueda de una metafísica —o antropológica— de la libertad que frena el «intelectualismo» exagerado, aunque para limitar a la razón, exalta la voluntad abandonándola a la contingencia subjetiva o arbitraria. Para Escoto y buena parte del pensamiento moderno lo radical en el hombre ya no será su esencia racional sino su

² Cfr. GILSON 1960; 1955; 1965; 2007, p. 625; KENT 1995; Polo 1996.

³ Cfr. VARGAS 2017.

⁴ «La libertad reside formalmente en la sola voluntad, no en otra potencia distinta»: DUNS ESCOTO 2018, vol. III, III, Sectio XV.

⁵ Cfr. DUNS ESCOTO 2018, vol. 22, IV, d. 49, q. 2, n. 11, 20.

*subjetividad espontánea*⁶. Tal oscilación repone la metafísica necesitante griega de un modo *invertido*: el hombre moderno se abandona necesariamente a su propia subjetiva y espontánea iniciativa, ya no es esclavo de lo universal sino de su solitaria particularidad. Con el afán de dar espacio al sujeto, la modernidad intenta una ampliación, pero a partir de las mismas nociones de la metafísica (la dualidad sustancia-accidentes); es decir, no continúa, sino que se ahoga en sus mismos términos de *fundamento*. Leonardo Polo llama a esto *simetría*⁷ ya que el proyecto moderno se lleva a cabo acudiendo a los conceptos clásicos sin salirse de sus categorías antropológicas y solamente invirtiéndolas simétricamente.

El cierto afán voluntarista de proteger la fe del racionalismo aristotélico condujo en gran medida a sostener que el hombre no es intelectualmente *capax Dei* sino que lo es volutivamente⁸. Detrás de este planteamiento voluntarista se logra ver un pesimismo intelectual sobre el hombre que siglos más tarde cobrará factura, concretamente en la teoría económica. Desde este enfoque se acepta resignadamente que el conocer natural humano no está abierto a Dios, lo cual le pone en una situación de basculamiento, de oscilación entre la conciencia metamorfoseada moderna y la trascendencia. Si el hombre en tal situación no es capaz de Dios entonces orientará las virtualidades de su libertad hacia el gobierno del cosmos, de los demás hombres y de sí mismo, dando lugar a un horizonte encapotado donde la *trascendentalidad* no logra encontrar un justo sitio.

Desde esta postura es previsible también un relativismo antropológico. ¿Cuál es el estatus de la libertad humana? Si el único ser necesario es Dios y el hombre es contingente, si Dios es omnipotente de un modo arbitrario, entonces la libertad queda comprometida. Más aún, si la libertad divina es arbitraria y por tanto la humana incapaz de alcanzarla, ¿cabe alguna aspiración humana trascendente? Desde Ockham, el futuro se va desvaneciendo, se trae al presente y se «desfuturiza» abriendo paso al resultado objetivante como principio de la acción humana. Si sólo vale el criterio arbitrario divino entonces el *Venerabilis Inceptor* tendrá que sostener que no es conveniente multiplicar los *universales* sin necesidad⁹ ya que la esperanza humana se ha escapado del horizonte. En este sentido, la navaja de Ockham es un escepticismo hacia los universales y, con ellos, indirectamente, al conocimiento humano. En una situación la optimización humana, la aspiración a los máximos, el perfeccionamiento, la mejorar, y el *crecimiento se van oscureciendo* al carecer de referencia; y esto supone

⁶ DUNS ESCOTO 2007, pp. 58-59.

⁷ POLO 2010, p. 87. *Cfr.* asimismo: pp. 165, 206-209, 215-216, 304-307, 313-314; 13-22.

⁸ *Cfr.* DUNS ESCOTO 2018, vol. 4-12. Así lo discute en la Novena Conclusión del Capítulo IV. Para Escoto la inteligencia es muy deficiente al grado de pensar que la inmortalidad humana es cuestión de fe.

⁹ OCKHAM 1978, II *Sent.* q. 11-15; q. 17; q. 18; q. 22; IV *Sent.* q. 3; q. 8-9. Esta comprensión solitaria de Dios abre paso al monismo de Espinoza y posteriormente de Hegel. El monismo es muy característico de la filosofía moderna y se incoa en Ockham.

sutilmente optar libremente por el *pesimismo*. En Ockham el voluntarismo es un deseo de novedad en modalidad de *resultado*, no ante Dios —porque este se ha ocultado ante la mirada teórica del hombre— sino ante el hombre mismo y ante el cosmos. La navaja de Ockham es el método para fragmentar la realidad en orden al resultado empezando inconcientemente por la propia realidad personal y posteriormente en cascada toda la realidad. Si las esencias no existen, tampoco existe una naturaleza humana común y, entonces, no es posible el bien común; y así la ética, la política y la economía no son interdependientes, sino que el armazón de la ciencia se fragmenta paulatinamente. Sin embargo, la raíz de esta ruptura no es política, social o económica, ni siquiera ética: Nosotros pensamos que es una ruptura antropológica.

Así, la exageración del *método analítico*¹⁰, tan propio de la ciencia moderna, se gestó en buena medida hace siete siglos por una cuestión de *economía teórica y por la búsqueda práctica del resultado*¹¹. El hombre que se siente incapaz de gobernarse —conocer su interior, su ser personal— se lanza entonces a un proyecto más asequible: controlar al mundo, y eso se consigue fragmentándolo. Como es claro, esta no es una actitud integradora sino *particularizante*. El ámbito trascendental humano se oscurece por la insuficiencia de encontrar la libertad y el amor en el «más allá» y por un cierto miedo a buscarlos «más acá», dentro de uno mismo. Hay en esta actitud un sutil desprecio de la capacidad humana, pero también de la divina. La tesis pesimista del bajo medievo es una cierta renuncia a la optimización humana, y después de ella, casi nadie ha vuelto atrás, es decir, no se ha remontado la oclusión de los caminos y, sobre todo, de los métodos. Tal antropología abre paso a un cierto *carácter de sólo*¹² de la existencia humana propio de nuestra situación histórica contemporánea: si hoy no somos capaces de lo mayor, entonces desplegaremos toda nuestra actividad en nosotros mismos y en las cosas. Tal pesimismo se desplegó paulatinamente en una economía del equilibrio que simetriza la homeostasis ecológica del universo en el hombre, abriendo paso a una reducción de su capacidad creativa y también productiva.

1. UNA ANTROPOLOGÍA DEL EQUILIBRIO: LA LÓGICA DE LA REPRODUCCIÓN

Más allá de las posturas económicas liberales o conservadoras el Estado es la referencia organizadora tanto de la realidad política como jurídica y también económica. Una economía organizada en torno al Estado decae tarde o temprano y de diversos modos en una economía detenida, estabilizada, estatizada o estática. La palabra estática o Estado viene del griego *στατικός* (*statikós* = estacionario) y este de *στατός* (*statos*) que equivale a estar parado en equilibrio. Así

¹⁰ POLO y LLANO, p. 17.

¹¹ Cfr. VARGAS, pp. 47-76.

¹² Cfr. VARGAS 2017.

enfocado, se puede ver que el detenerse no es autorreferencial; es incomprendible sin el crecer, pues de otro modo, ¿detenerse de qué? Mientras que el detenerse es pasivo, el crecimiento es activo. No es de extrañar que la antigüedad previera que una sociedad que es *sólo* Estado es una sociedad en crisis, pues en este sentido *stato* no sólo indica detención, sino también conflicto, guerra civil y fragmentación interna. Así entendida la estabilidad es presencialista y oscurece el futuro. La vitalidad social es en primera instancia dinámica y tensada hacia adelante, la vitalidad económica también lo es.

Que el hombre es *lo que hay* —la detención de la libertad— y *sólo lo que hay*, es una postura de *pesimismo antropológico* que se manifiesta económicamente en la pretensión del equilibrio. Tal pesimismo moderno posiciona al hombre frente a un problema global, una especie de callejón sin salida que lo *establece* en el equilibrio de un modo crítico. Este problema antropológico de desesperación que paraliza la existencia en el *haber*, presenta, en términos económicos, tres versiones distintas de un mismo problema, por lo que le llamaremos *trilema antropológico de la economía*¹³:

- a) *La regulación estatalista*, donde el principal agente económico es el Estado introduciendo a los ciudadanos en la indiferencia pasiva.
- b) El llamado *liberalismo mercantil*, que sostiene al individuo como agente económico en tanto que es autónomo de intervención.
- c) *La utopía comunista*, o la supuesta tercera vía del estado de bienestar, que propone que la total perfección económica sobrevendrá irremediablemente al margen de la libertad humana.

Se trata de tres caras de una misma moneda. Nos encontramos ante una triple frustración de la actividad económica que fragmenta y particulariza el juego económico conduciéndolo paulatinamente —consciente o inconscientemente— a una entropía económica que desespera. Ni en *la postura intervencionista* ni en el llamado *laissez faire*, así como tampoco en *el populismo utópico*, comparece el carácter orgánico de la economía. Por el contrario, tales propuestas desarticulan la actividad económica situándola en una enfermedad crónica de muy *alta complejidad* donde son los propios agentes económicos los principales enemigos del crecimiento.

Las características más sobresalientes de una situación compleja no unitaria como es la nuestra —se pueden ver en el nivel social y a escala individual— son las siguientes: 1) *la segmentación* organizativa; 2) *los efectos perversos*; 3) *la anomia social*; y 4) *el hundimiento de las instituciones*, principalmente la *familia*, la *universidad* y la *empresa*. La segmentación¹⁴ es la pérdida de objetivos en las organizaciones por la gestión de dificultades sobrevenidas (apagar fuegos). Con lo cual se pierde el objetivo y no se actúa a largo sino a corto plazo. La

¹³ Aprovechamos la noción de *trilema* que la Escuela de Frankfurt desarrolla con respecto a la modernidad para sacar rendimiento con respecto a la economía. Cfr. APEL 1985.

¹⁴ Cfr. LLANO 1988.

segmentación abre paso a los efectos perversos¹⁵, en los que los esfuerzos por resolver la problemática terminan produciendo más problemas anexos, fruto de la parcialización de la acción humana por la pérdida de visión global. La anomia es el estado de ánimo¹⁶ de quien ha perdido sus raíces morales, de quien no tiene pautas sino estímulos sin conexión, de quien, roto por dentro, carente de sentido de la continuidad vital, se entrega a lo inmediato y, por eso, se decanta casi siempre hacia el hedonismo, se aísla, es insolidario o tiende a serlo. Las instituciones también caen en un estado *anómico* producido por los efectos perversos de la segmentación. Esto es la *entropía social*: que las alternativas son de uno solo o de todos por separado.

Así se puede hablar también de la *crisis de gobernabilidad*¹⁷. La complejidad y multiplicidad de factores provoca la necesidad de gobernar la situación, y ese es un problema de *organización social* en el que la organización —paradójicamente— provoca desorganización pues no conseguimos acertar a cómo organizar en libertad a los seres libres. Hoy estamos ante una mezcla de instancias donde el gran excluyente es la libertad social y personal: Estado, sindicatos, grandes empresas y medios de comunicación de masas son otros tantos leviantes cuya concurrencia es confusa y anulan la productividad social. Hoy estamos ante un *totalitarismo menguado*, que esgrime un criterio de organización exclusivo, que es el llamado «Estado del bienestar».

De fondo, la economía moderna está respaldada por un materialismo tanto económico como antropológico que reduce el crecimiento a la mera reproducción de bienes y servicios, encapotando el horizonte de la innovación. La *reproducción* es la duplicación de la causa formal del organismo económico. En el caso de la economía, la causa formal es la vida social, y, por tanto, la ética y la familia en cuanto a que origen de lo social. De este modo la duplicación de la causa formal significa una desarticulación de lo social en la dirección de la autonomía y, por tanto, de la soledad del agente económico, reduciendo el carácter social del hombre a individuo. El individuo es pues la nueva causa formal de la economía: la duplicación infinita de la sociedad en simetría. Entender la economía como la mera reproducción de bienes o incluso la reproducción de tejido económico autónomo es una especie de cáncer en la economía donde los espacios económicos pugnan unos con otros. Con la reproducción económica como eje se abre paso una *economía del conflicto* que prima la competencia sobre la colaboración. Se trata de una economía enferma donde ella misma es el agente de enfermedad.

El *crecimiento* económico, en cambio, es una génesis mantenida en el orden social, lo cual añade la diferenciación que garantiza su unidad; es decir un constante renacer del tejido económico integrado al tejido ya disponible,

¹⁵ Cfr. BOUDON 1978, pp. 19, 28.

¹⁶ Cfr. MACIVER 1950, p. 84; DURKHEIM 2006; 1984.

¹⁷ La concepción de crisis como un problema de autogobierno o ingobernabilidad en Habermas está vinculada a su comprensión de la sociedad como un «sistema de autorregulación y limitación de la acción humana». Cfr. HABERMAS 1991, pp. 15-48; 1988, pp. 115-116.

ampliando su despliegue orgánico. A este mantenimiento de la génesis se le puede llamar hiper-formalización, pues da lugar a una división especializada de la producción económica que sólo es posible en una interrelación en la que cada espacio económico se modifica teniendo en cuenta las modificaciones de los otros espacios en una modalidad *sistémica*. Lo novedoso de esta asimilación diferencial del crecimiento es lo que da lugar a la génesis mantenida como permanencia en el propio organismo de su capacidad reduplicativa. Es decir que, a diferencia de la reproducción, el crecimiento integra la reproducción en su propia vida económica y en ningún caso la anula, sino que la integra sistémicamente.

Obviamente, la noción de crecimiento económico propia de nuestra situación histórica no corresponde con la que aquí se propone, sino que es una reducción a la noción de reproducción. La economía contemporánea en su generalidad (sin duda hay excepciones considerables) tiene como eje de movimiento la mera reproducción, lo cual a largo plazo no es movimiento ninguno sino más bien la *detención del movimiento*; su muerte anunciada. El carácter sistémico de la economía se pierde por una exageración del análisis que, como se ha dicho, tiene su origen en el pesimismo antropológico nominalista. La reproducción económica tiene como principio el *resultado* y no el crecimiento. El resultado no sólo compromete la vida del agente económico sino más aún su libertad pues en el afán de alcanzar el resultado se aferra al presente conseguido perdiendo la organicidad y apertura propia del futuro. La complejidad del crecimiento en una interrelación de agentes libres presenta a la *estabilidad* como la aspiración más asequible para la economía, de modo que el riesgo se reduzca al mínimo posible y el resultado se maximice. La economía moderna en su triple versión dirá: «para crecer, separemos». Cierta economía posmoderna pretenderá la integración de las partes, pero a falta de método sólo alcanzará pegarla a modo de «coctel indigesto», abriendo paso nuevamente a los daños colaterales que aumentan la complejidad.

Estamos ante una renuncia a la realidad orgánica de lo humano y de su despliegue. Efectivamente, como dice Polo:

...de la alternativa propia de la libertad se desprende esta descripción: el hombre es un sistema abierto; no un sistema en equilibrio, sino un sistema que en el tiempo *no* alcanza nunca su equilibrio. En la terminología actual, un sistema en equilibrio se llama «homeostático», y esto significa que, si pierde su equilibrio en virtud de un estímulo, intentará restablecerlo con una respuesta. Desde luego, como sistema abierto que *es*, el hombre tiende a más, está embarcado en el proyecto de sí mismo, de acuerdo con el cual llegará a un óptimo. Pero ese óptimo no está dado en el tiempo y, en rigor, no es homeostático. Es una profunda equivocación, que a veces nos ronda la cabeza, que el hombre debe contentarse con aspirar a la homeostasis. Esto es recortar el carácter sistémico del hombre. El hombre es intrínsecamente perfectible y el único equilibrio que le conviene es dinámico, tendencial, no estático. Las tendencias humanas no se armonizan si no se fortalecen. El hombre no es un ser que, apartado de una situación normal, tiende a volver a ella. Ya se ha indicado que esto supone una interpretación restrictiva de su carácter sistémico.

Además, esa recuperación le está vedada, porque no es una auténtica alternativa. De acuerdo con ciertas alternativas, el hombre puede estropearse a sí mismo, y muchas veces lo hace¹⁸.

Se trata de la construcción arbitraria de una nueva naturaleza que idealiza al hombre fijándose subjetivamente en una *normalidad* carente de referencia. La naturaleza racional se sustituye simétricamente por una normalidad arbitraria en orden a alcanzar una nueva modalidad de equilibrio. La antropología universal o dinámica se invierte simétricamente por una antropología regular, normalizada, modélica o del equilibrio. Se renuncia a una antropología dinámica para sostener que lo propiamente humano es el equilibrio y la estabilidad lo cual se manifiesta en la estandarización que masifica al hombre. La estandarización humana implica también una *estandarización de la oferta*, es decir, que la oferta pierde novedad paulatinamente. Hay una normalización de lo normal humano. En algún sentido, puede decirse que lo normal para el hombre en tanto que ser libre es crecer, renunciar a normalizarse¹⁹. Lo normal en el hombre es no detenerse, crecer, ir más allá de la norma. La estabilidad, el equilibrio o el estacionamiento son inhumanos. Una economía del equilibrio deshumaniza al mundo. Más allá de las naturales, hoy hay una exagerada cantidad de necesidades inventadas, tantas que se hipertrofian abriendo paso a una falsa mentalidad de «costo de oportunidad». Hoy en día el hombre se ve a sí mismo como el enemigo de la vida y del equilibrio del universo y lo que se esconde detrás es una renuncia y un profundo miedo a la libertad. La aspiración al equilibrio es pretensión de identidad y en lo humano nada es idéntico y ni siquiera en Dios la identidad puede ser estabilizada²⁰.

El equilibrio es una lógica cerrada y, por tanto, arbitrariamente objetivante y disciplinaria. Sin embargo, el hombre no es objeto ninguno, sino que su actividad es abundante, sobra sobre *lo que hay*. El equilibrio es el culmen de la necesidad o, lo que es lo mismo, la necesidad se satisface con el equilibrio y nada más. Una lógica así de básica es incapaz de salir de sí y más bien conduce paulatinamente a la soledad, al átomo existencial: no sólo a la deshumanización sino más aún a la despersonalización. Si el hombre es *solamente* un ser *necesitante* entonces no se distingue del universo, por el contrario, el universo lo asume, y él se disuelve. La necesidad al margen de la libertad no tiene sentido y está en constante peligro de caer en el equilibrio. Es por ello que una característica de la situación histórica es *la exageración de lo necesario*.

Antropológicamente, que el hombre sea un sistema abierto indica que es dual o que en él no cabe el uno en tanto que solo o atómico. En la apertura no hay cabida para la estabilidad o la normalidad en tanto que detención o límite.

¹⁸ POLO 1991, p. 116.

¹⁹ Esto lo ejemplifica Leonardo Polo al referirse a los planteamientos de los intelectuales polacos bajo el comunismo con respecto a la normalidad una vez abandonada la situación crítica.

²⁰ «Un Dios estabilizado estáticamente como un todo, a mí no me resulta muy claro», POLO, inédito, sin fecha.

La esencia humana es la normalidad del crecer, pero considerando que el ser personal en el hombre —como ha indicado Leonardo Polo²¹— es *además* de la esencia y no se reduce a ella. De modo que, en atención a la distinción real, la esencia es de la persona y, por tanto, *optimizable*. Así se muestra que la «normalidad» de la persona humana no es objetivable; o lo que es lo mismo, que no se reduce a la esencia y ni siquiera al sólo espíritu, sino que es dual y propia de ambos. Por tanto, hay que sostener que el hombre no sólo es un sistema abierto, sino, más aún: un sistema libre.

2. UNA ANTROPOLOGÍA DEL CRECIMIENTO: LA LÓGICA DEL DON

Leonardo Polo realiza una aproximación a la economía en *Quién es el hombre*. Comienza por diferenciar entre sociedad familiar y sociedad civil y, al igual que Aristóteles, considera que el comercio no es una actividad intrafamiliar; sino propia de la ciudad, pues en la familia se tiene en común, y, por tanto, se actúa gratuitamente. Las «oportunidades» aparecen, en las relaciones entre las familias, es decir, en la sociedad civil, cuando se comprende al hombre desde una perspectiva sistémico-familiar en clave temporal. En palabras de Polo «la oportunidad abierta por la familia es la sociedad civil»²².

Aristóteles fue uno de los primeros en explicar la relación entre la economía y la política, entre la familia y la ciudad²³, en la que el intercambio ocupa un lugar central. En efecto, si se puede hablar de economía de la ciudad es por la conveniencia de la especialización social del trabajo y el intercambio entre familias, a través del dinero. Es por ello que, como ya observó el Estagirita, en la misma evolución del intercambio aparece la tentación de considerar al dinero, símbolo de la necesidad común, como el principal criterio de valoración²⁴. Aunque es cierto que el dinero genera cierta unidad social²⁵, la tesis que Polo quiere resaltar es que la consistencia de la sociedad civil reside en la ética. La sociedad civil es natural al hombre, pero no está suficientemente fundada como la familia, que, siendo el fundamento de aquella no puede darle consistencia porque su orden (el de la familia) no es estrictamente ético sino ontológico. En otras palabras, «la familia es consistente *a priori*; la sociedad civil no lo es»²⁶; el modo en que se vuelve consistente es remitiendo a la ética como conector social, y esto aplica también para el caso de la economía. Sin embargo, «[l]o ético como conexión no está garantizado de suyo; tiene cierto carácter de acicate, de propuesta; es un encauzamiento de la acción, una configuración de las actitudes

²¹ POLO 2010, pp. 158 y ss.

²² *Cfr.* POLO 1991, p. 71.

²³ ARISTÓTELES 1988, 1256b-1258b.

²⁴ ARISTÓTELES 1988, 1257b.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ POLO 1991, p. 85.

humanas cuya vigencia se propone desde una inicial ausencia de vigencia. Lo ético tiene un carácter de *alternativa*: se pueda ser ético o no serlo»²⁷.

La noción de alternativa es central al momento de describir algunos fenómenos sociales como la economía, pues pone de manifiesto el uso de la libertad, que, en este caso, es más intenso que en el de las oportunidades, pues supone la invención. «Cuanto menos se acepte lo inevitable, más innovaciones se pueden producir»²⁸. Mientras que las oportunidades actualizan potencialidades, que de suyo vienen dadas, las alternativas abren posibilidades de mayor alcance. Sin embargo, las alternativas pueden ser verdaderas o falsas, y ambas abren a su vez alternativas del mismo signo. En el caso de las falsas, su aceptación implica la degradación de la sociabilidad, lo que lleva al proceso de entropía social que mencionamos previamente. Las verdaderas, en cambio, dan lugar a un mayor grado de sociabilidad, al incrementar los conectivos sociales. Esto supone un uso creativo de la libertad, no una mera elección superficial entre alternativas triviales, como sucede en el mito de la sociedad consumista. Las alternativas, por ser sociales, están interrelacionadas, por lo que deben coordinarse a través del gobierno: «hay que llegar a un acuerdo»²⁹, por lo que surgen «alternativas de alternativas». Esta interrelación entre las alternativas muestra el carácter sistémico de la sociedad, que requiere la participación de todos para evitar la entropía social y conservar la apertura al futuro: «las alternativas verdaderas son aquellas que abren el horizonte»³⁰.

La economía propia de la sociedad civil, es decir, aquella fundamentada en los intercambios, es una forma de montar una ciencia sobre las alternativas. Claro está que los intercambios no agotan el juego de las alternativas sociales. Para su correcto funcionamiento, la economía necesita que el hombre descubra continuamente nuevas alternativas, y del mercado como organización de tales alternativas. Puesto que el precio es el modo por excelencia de conectar alternativas en el mercado, el dinero es una amenaza continua como sustituto de la ética en el proceso de valoración de las alternativas, en especial cuanto más abierta y compleja sea la sociedad. Así, cuanto más compleja sea la sociedad, mayor es el riesgo de que esta funcione contra sí misma: que las alternativas sociales estrictamente económicas se impongan a las alternativas sociales como la solidaridad y la amistad. En líneas generales, se podría decir que ese fue el desenlace del proyecto moderno de la economía política³¹.

Ante la crisis de la racionalidad económica³², a mediados del siglo XX, un grupo de pensadores —en su mayoría franceses— reavivaron la noción de «don» en las ciencias sociales³³. Inspirados por el trabajo seminal de Mauss, y con la

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁸ POLO 1997, p. 181.

²⁹ POLO 1991, p. 77.

³⁰ *Ibid.*, p. 79.

³¹ *Cfr.* SCALZO 2017.

³² MARTÍNEZ ECHEVARRÍA 2022.

³³ HÉNAFF 2010; GODELIER 1998; GODBOUT y CAILLÉ 2010.

intención de encontrar una «tercera vía»³⁴ para explicar la economía, encontraron en la rehabilitación de este concepto una oportunidad de superar las aporías de la racionalidad económica moderna³⁵. En efecto, como destaca Ángel Luis González, «el concepto de *don*, noción antigua, ahora rehabilitada o propuesta de nuevo, resulta una clave especialmente privilegiada en orden a la comprensión de la persona y naturaleza humanas y los problemas sociales y económicos»³⁶.

Una mirada más atenta a la génesis del pensamiento económico desde la antropología cultural permitió una mejor comprensión de lo económico gracias a la centralidad de la «dimensión donal» del ser humano para la vida social³⁷. Los estudios etnográficos realizados principalmente por Mauss en diversas latitudes expusieron la evolución del vínculo humano entre las familias y la estructura social resultante, destacando la presencia del don como algo universal³⁸. En la práctica del don ceremonial los intercambios se realizaban con el fin de establecer y mantener alianzas entre grupos parentales por medio de sus representantes, y la entrega y recepción bienes o personas —en el caso de las alianzas matrimoniales— expresaba el mutuo reconocimiento. En efecto, se puede definir al don en su dimensión cultural como «toda aquella prestación de bienes y servicios sin obligación, garantía o certidumbre de retorno, realizado con la intención de crear, mantener o regenerar una relación social»³⁹. Así, el intercambio propio de la práctica del don ceremonial es simbólico: los bienes intercambiados según esta lógica son bienes «sin precio», el foco está puesto en la relación, constituyen «el desarrollo de una poderosa red de lazos interpersonales»⁴⁰. Es un «hecho social total» porque crea un lazo que mantiene a la gente unida»⁴¹.

La aparición de las ciudades representó un paso muy importante en la evolución de las relaciones humanas y la estructura de la organización social. El reconocimiento mutuo que se había llevado a cabo de manera horizontal a través de alianzas entre familias quedaría reemplazado por el establecimiento de la ley por parte de una autoridad central, la autoridad política, que actúa como un mediador que «administra la deuda» de la comunidad, que evalúa y sanciona. No obstante, lo fundamental no es la relación a la justicia sino la relación a la deuda: en el caso del don, hay deuda de réplica; en el otro, se determina un precio de intercambio, lo que produce una equivalencia de la deuda simbólica a la deuda financiera⁴². Esto supone un cambio en la concepción del don, ya no es un hecho social sino moral.

³⁴ CAILLÉ 2000.

³⁵ SCALZO 2016, pp. 31-45; MARTÍNEZ ECHEVARRÍA 2010, pp. 121-138.

³⁶ GONZÁLEZ 2013.

³⁷ SCALZO y MORENO 2022, pp. 133-158.

³⁸ MAUSS 2009.

³⁹ CAILLÉ 2000, p. 124.

⁴⁰ HÉNAFF 2010, p. 107.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 116-138.

⁴² *Ibid.*, pp. 283-298.

Aristóteles desarrolla esta nueva concepción del don al explicar el paso de la reciprocidad propia del don ceremonial —fundamentada en el valor simbólico de las cosas intercambiadas— a la reciprocidad proporcional del intercambio comercial, que se centra en la utilidad de las cosas. Aristóteles aborda el tema de la justicia en el intercambio —transacciones voluntarias— como una forma de reciprocidad: «en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad»⁴³. El objetivo de ese tipo de justicia era corregir las pérdidas y ganancias que podrían darse en los intercambios para mantener la reciprocidad proporcional, propia de la ciudad. Al mismo tiempo, Aristóteles «presenta el desarrollo del intercambio como parte del proceso de *llegar a ser* de la *polis* misma, que emerge desde la familia y la aldea»⁴⁴. En el comienzo de la *Política* examina la evolución de las relaciones de intercambio a la vez que indaga en la naturaleza del valor de cambio y sus efectos en el comportamiento humano. Es consciente de que para que la ciudad funcione, la ética debe ser el conectivo social, pero reconoce la amenaza continua del deseo de enriquecimiento (o la crematística que persigue un fin no natural). Por tal motivo, al hablar del intercambio hace mención al *templo de las gracias*⁴⁵, que cumplía la función de recordar a todos la obligación de dar y recibir en términos de servicio mutuo: *kharis* y *philia*, sin las cuales la ciudad se haría inviable⁴⁶.

Este esquema, enriquecido por la noción de persona, es el que prevalece en la sociedad medieval⁴⁷. Siguiendo la tradición clásica de considerar a la sociedad como una unidad natural de orden, Santo Tomás no excluye al don del ámbito de la justicia, aunque lo relaciona con la liberalidad (la justicia da al otro lo que suyo, la actitud donante, lo que es propio)⁴⁸, y lo integra por tanto en el paradigma del amor y la gratuidad⁴⁹. El don consiste en dar sin retorno, no en sentido de que no pueda haber recompensa, sino porque de hecho el donante no cuenta con ella⁵⁰, así «el motivo de una concesión gratuita es el amor, ya que lo que nos mueve a dar gratis una cosa a alguien es querer para él el bien. Por lo tanto, lo primero que damos a una persona es ese amor que nos impulsa a

⁴³ ARISTÓTELES 1985, 1132b.

⁴⁴ MEIKLE 1995, p. 61.

⁴⁵ ARISTÓTELES 1985, 1133a.

⁴⁶ FINLEY 1970, p. 8. Según HÉNAFF (2010, p. 246) en su genealogía del don, el don moral representa: «todo un modelo del don como favor desarrollado en torno a la noción griega de *kharis*».

⁴⁷ HAYA 1997, p. 324.

⁴⁸ CRUZ 2012; SCALZO, 2016.

⁴⁹ Que el don es gratuito significa que no está causado mecánicamente ni de algún modo previsto, sino que es una novedad: «la fenomenología del don describe el manifestarse de una realidad que no se contenía en sus condiciones antecedentes. El don no es don, si se incluye en el donante de manera que sólo espere a desplegarse o hacerse explícito. El don como acción es gratuidad, en el sentido de que ninguna necesidad lo antecede en el donante, ni el donante lo es sino en el acto mismo de donar» POLO 1996, p. 114.

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO 2022, q. 38, a.2.

querer para ella un bien. No hay duda, pues, de que el amor tiene razón de primer don, por cuanto de él se derivan todos los dones gratuitos»⁵¹. El orden de la caridad, que presupone la justicia, es superior a ella: «[l]a caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es “inseparable de la caridad”, intrínseca a ella»⁵².

A pesar de que el esfuerzo por hacer de la caridad un orden social superior al de la justicia se vería eclipsado por el nacimiento y posterior desarrollo de la economía moderna, conviene resaltar que incluso en la modernidad «[e]l espíritu del don ha estado oculto, pero de ningún modo ausente de la economía, pues en tal caso la sociedad habría colapsado. Se oculta en el respeto a la ley, en ese ámbito de distribución de bienes que se practica en la familia y con los amigos, pero también en la empresa y en las relaciones laborales. Es lógico que no sea tan directamente visible en el mercado ya que por su propia naturaleza está más orientado al contrato, al intercambio, cuyo fundamento es la equivalencia. Pero conviene no olvidar que la misma ley es un don mutuo. Por eso la gratuidad no puede surgir de ley, ni se puede imponer por ley. El don, el reconocimiento, respeto y admiración hacia el otro es la base que sustenta al intercambio y al contrato. Aunque la ciudad sea primera en el orden de los fines, conviene no olvidar que es el don mutuo de las familias el que hace posible la ciudad. Podría decirse por tanto que el mercado necesita moverse entre la familia y la ciudad, entre el don y el contrato»⁵³.

A esto mismo se refiere Benedicto XVI cuando dice que «si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*»⁵⁴. En otras palabras, que la actividad económica debe dar espacio a la gratuidad y a la lógica del don, como expresión de fraternidad⁵⁵. Una economía fundada en el don permite superar la lógica del equilibrio, representada en la equivalencia propia de la justicia conmutativa, para abrir espacio a la novedad y al enriquecimiento mutuo de las personas a través de un entramado de servicios recíprocos que fortalece el tejido social. Según Polo, para aspirar a la justicia distributiva hay que fomentar la iniciativa, lo cual antepone la oferta a la demanda, pues «toda iniciativa humana, en el fondo, es iniciativa de dar: no es primaria la iniciativa

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO 2022, q. 38, a.1.

⁵² BENEDICTO XVI 2009, n. 6.

⁵³ MARTÍNEZ ECHEVARRÍA 2010, pp. 135-136.

⁵⁴ BENEDICTO XVI 2009, n. 35.

⁵⁵ BENEDICTO XVI 2009, n. 34, 36, 37.

de recibir. Lo mismo es tener iniciativa que dar y lo mismo es ser el término de la iniciativa que recibir»⁵⁶. Esta es la actitud propia del empresario, y se recoge simbólicamente en la lógica del don: «lo que se llama regalo (...) es una forma más elástica [que el dinero] de ejercer la iniciativa donante», lo que de alguna manera viene a destacar que el valor simbólico se antepone al utilitario. Esto ha sido una constante en la economía hasta el siglo XVII, como se observa en las fastuosas celebraciones en torno a las cuales se llevaba a cabo el don ceremonial en el mundo antiguo —de donde proviene su nombre, pues eran verdaderas ceremonias— pero también en las economías rurales pre-modernas, que culminan siempre celebrando la abundancia de la naturaleza y el trabajo en común de manera festiva⁵⁷.

3. UNA ALTERNATIVA TRASCENDENTAL: LA DONACIÓN DEL SER

Más allá del aspecto social o moral, la pregunta sobre el don en clave personal adquiere hoy en día un carácter existencial en coordenadas de origen y trascendencia. La pregunta contemporánea se plantea en la coordenada de una consideración ontológica del don. Es decir, ¿cabe situarnos en condiciones tales para hacer una valoración trascendental del don? Así las cosas, la pregunta de fondo de esta investigación es ¿cabe un acceso al ser tal que lo descubra como don? O lo que es lo mismo ¿hay espacio para el don en el ámbito del ser?, ¿cabe dar sin perder; más aún, ganar dando? En segundo plano, tal asunto exige abordar simultáneamente la pregunta por el método que permita tal acceso.

El asunto es una cuestión de conformarse o no con la limitación del hombre y del conocimiento humano. La crisis antropológica del don indica no sólo un límite mental sino, sobre todo, un límite de la propia existencia que desespera; es decir, la renuncia a dar-se, a soltarse de sí. Mientras la actitud conformista abre paso a la especulación, sostener que no es inevitable conformarse con el límite mental manifiesta una actitud sumamente inconforme, ya que la cumbre del pensamiento es la contemplación. Más aún, si se descubre el límite de la propia existencia, es decir, si se detecta o se le quita el techo en condiciones

⁵⁶ POLO 2012, pp. 324.

⁵⁷ «Al parecer, es frecuente en las preculturas una institución en la cual se muestra que el poner la oferta antes que la demanda no es un invento moderno. La cosa consiste en que, contando con su familia, un individuo se dedica durante algún tiempo a acumular alimentos. Cuando ha reunido una cantidad suficiente, organiza un banquete al que invita a los otros miembros del grupo. Se sobreentiende que eso mismo lo harán otros; en todo caso, hacerlo merece honor y el omitirlo descalifica socialmente. Como se ve, la institución cumple una función de oferta a la espera de una conducta semejante futura de los invitados: ahí está el riesgo. Si todos responden, se consigue una gran ventaja, a saber, satisfacer de modo general esa necesidad, muy importante y que aparece con variantes en todas las culturas, de vivir tiempos de fiesta, de encontrarse en situación de riqueza compartida por otorgamiento». POLO 2012, p. 323. Ver SCALZO y MORENO 2022, p. 137.

tales que quepa abandonarlo, su valor metódico deja atrás a la especulación subjetiva y, sobre todo, a la soledad del yo⁵⁸. Sin embargo, descubrir el valor metódico del límite existencial es descubrirlo en primera persona, desde la persona que cada uno es trascendiendo el yo, porque el valor metódico del límite no se reduce al principio de resultado, sino a un valor co-existencial, ya que lo que está en juego es la persona que se es en dualidad con el límite. Más aún, como se mostrará más adelante, el valor del *trascendimiento* del yo es *donal* pues el desaferrarse de sí mismo es ya descubrirse como don en busca de donante y aceptante de la ofrenda de sí mismo. Se trata del descubrimiento íntimo de la condición dual, que no se reduce a ser un descubrimiento existencial, sino co-existencial, personal y por tanto *donal* pues tal descubrimiento no es en solitario sino un regalo que trasciende la propia existencia. Un descubrimiento así es fruto no sólo de abandonar el objeto (requisito indispensable para descubrir el don moral) sino más aún de *abandonar el límite de la propia existencia solitaria que desespera*, por haber sido detectado en condiciones tales de miseria que cabe abandonarlo en busca de alguna novedad o riqueza que le trascienda. En definitiva, abandonar la situación crítica significa *dar un salto trascendental* al margen del cual es inevitable el aburrimiento y la desesperación pues lo que se pone en juego es la propia mismidad.

El salto trascendental es un abandonar-se, abandonando al sí mismo que se es en búsqueda de una realidad trascendente que no puede ser menos que persona. Por eso, abandonar es «desaferrarse» de la propia existencia limitada para alcanzar la co-existencia: atreverse a soltarse de sí esperando ser más, es decir, ser *además*. El horizonte trascendental del don se abre solamente en la renuncia del propio ser solitario, lo cual en ningún caso ofrece garantías, sino que introduce una lógica existencial del don dejando atrás la del equilibrio. Es el riesgo *donal* de la propia existencia en esperanza de co-existir, de no existir solo, de que alguien trascendente abraza mi existir. Abandonar-se es abrir-se a ser *además* de lo que se es. Lo anterior no significa que «*además* de lo que es» hay otro «lo que es», sino que el ser *además* *ademasea* íntimamente: esto es un salto trascendental, alguien además de mí que es más que yo junto conmigo. Quién co-es conmigo no puede ser otro «lo que es», sino que trasciende cualquier lo que es, cualquier esencia; es decir, es persona. Detectar el valor metódico del límite significa proponer un método que no puede ser único, ni él ni sus temas, que, al ser plurales, guardan un orden que tampoco es único⁵⁹, porque precisamente el abandono del límite existencial elimina el prestigio de lo único, del sí mismo, y, por lo tanto, excluye el monismo⁶⁰. Así entendido, el abandono del límite implica una ampliación de la filosofía desde su núcleo trascendental; es una ampliación de los trascendentales del ser desde nuevas distinciones del mismo ser. Detectar el valor metódico del límite de la propia existencia solitaria

⁵⁸ Cfr. POLO 2003, p. 103.

⁵⁹ Cfr. POLO 2010, pp. 107-108.

⁶⁰ Cfr. POLO 1996a, pp. 159-160.

que desespera es descubrir la propia persona como el ser de más valor, como *axioma puro*⁶¹, como fuente de actividad, o mejor dicho, de co-actividad y, por lo tanto, también susceptible de des-co-activación, de crisis co-existencial o antropológica.

Descubrir el carácter de *además* de la persona humana significa descubrir que el hombre es *más* que *lo que es*. Pero, como señala Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, «la cuestión es: ¿qué significa “ser más”?»⁶², o más aún, ¿qué significa ser *además* de mi ser desesperado? Significa que la sola detención no tiene la última palabra, que la sola detención es *lo que se es* y no *quién se es*. Es decir, que el ser sea además de la sola detención, significa que ser además es superior a la detención o, lo que es lo mismo, que la soledad de la detención está a expensas de la libertad, la sola detención no es libertad sino su declive. Ser además de la sola detención significa abandonar su carácter limitante —desaferrarse de ella— pues una detención así no es detenida en tanto que terminal, sino que es *para*, y esto gracias a la apertura del *además* (que no es objeto). Efectivamente, cabe un límite que no se presente como obstáculo del crecimiento personal, sino que más bien se oscurezca en él, fundiéndose, convertido en él. Esto es el *vivir abandonado*: la donación del ser al margen de las intermitencias. Por eso, «no es verdad que ante la verdad sólo quepa detenerse», pues la verdad «moviliza», «inspira»⁶³ a darse pues desde el abandono es personal, invita a dar-se. La propia verdad personal fruto de la co-existencia tiene un sentido donal, o si se prefiere vocacional y el don ya no es propiamente dual sino triádico: dar, aceptar, don. La verdad personal se accede abandonando el límite de la existencia. La verdad personal llama y, desde la llamada, hace crecer el propio ser. Así visto, la existencia acompañada del hombre no sólo es inagotable en recursos sino fuente de actividad donal. El espíritu humano en tanto que donal es el respaldo antropológico de la economía.

Este es un gran tema de Polo: el don como el crecimiento trascendental del hombre hacia Dios, la contemplación íntima del Dios personal, la cual no puede ser sino un don amoroso. La solución que propone al crecimiento ante la desesperación es la ampliación trascendental del ser como *además* a través de la noción de *co-acto*; es decir, de la actuosidad del acto de ser personal humano. Si la antropología es trascendental (filosofía primera), entonces la contemplación no puede ser *sólo* teoría sino *además* amor personal. Si ser *además* es crecimiento irrestricto, ¿cómo es esto posible ante la sola detención o lo que es lo mismo la desesperación? ¿Es posible crecer sin *detener-se*, sin detener el ser que se es, sin dejarlo *supuesto*? ¿Hay esperanza más allá del tiempo? La pregunta más adecuada sería: ¿qué es la esperanza en el *orden del amor*? Esta es la pregunta trascendental, y de su solución depende el abandono de la perplejidad y la desesperación contemporáneas. La empresa antropológica

⁶¹ «La persona es el axioma puro: axioma significa lo de más valor. Es lo superior sin más. No hay nada superior a la persona creada más que la persona divina». *Ibid.*, p. 283.

⁶² BENEDICTO XVI 2009, n. 18.

⁶³ POLO 1999, p. 204.

poliana se concentra aquí, porque Polo, al abandonar la actualidad, alcanza el crecimiento —ser *además*— como actividad trascendental. Tal actividad por ser personal es *donal* y, por ello, estrictamente novedosa.

Si el ser es único, el crecimiento es imposible; de ahí que se pueda decir que el principal enemigo de toda filosofía realista es el *monismo*, presente originalmente en la propuesta de Parménides en la filosofía antigua, y repuesta por Hegel en la moderna en una modalidad conciliadora a través de *equilibrio*. Aristóteles es el primero que detecta lo problemático⁶⁴ del monopolio de lo uno y, tanto su ampliación metafísica como la de Tomás de Aquino representan una insistencia en rechazar el prestigio de lo único. Por su parte, Polo detecta este mismo problema en su propia situación histórica: «La posibilidad de caer en el monismo acompaña a la filosofía, con frecuencia se insinúa en ella, e incluso la domina... Por eso la antropología moderna es una equivocación: una frustración de la ampliación de lo trascendental. El giro copernicano es una trasposición del *monon*... Eso es Espinosa, Kant, Hegel... Trasponer al hombre el monismo es un error elevado al cuadrado»⁶⁵. Esta simetría moderna con el pensamiento clásico es dejada atrás por Polo con su propuesta de una antropología trascendental —una antropología de la co-existencia—, que rectifica la noción de sujeto y controla el monismo desde la dualidad: la noción de persona como *además* o co-existencia. Es decir, si se abandona el límite se descubre que el ser personal humano no es uno, no es solo, sino que es dual. Si la dualidad se prosigue poniendo en juego el propio ser en co-existencia se descubre el carácter *donal* del ser personal.

Co-existir, ser *además*, indica riqueza, abundancia, mientras que ser *sólo* es una reducción propia de la escasez en el ámbito existencial. En economía co-existir se manifiesta en la lógica del don mientras que ser *sólo* en la lógica del equilibrio. La persona es crecer trascendental porque no es un acto solitario sino *co-acto*. Por eso, el prestigio de lo único es lo que la antropología trascendental debe eliminar, mientras que si se acepta la propuesta poliana hay una ganancia filosófica y existencial de gran relevancia, al decir que, el ser no significa *sólo monon* sino, *además*: riqueza, crecimiento, ganancia. «Por lo tanto, el colmo del error no es el monismo, sino que el monismo aparezca al intentar la ampliación trascendental»⁶⁶. Es decir, si el ser personal humano no se comprende como co-existencia, entonces se desconoce la riqueza creciente de su ser y, por lo tanto, se introduce el límite mental en la antropología. Se trata entonces de una «contra factura», que pone en riesgo todo el esfuerzo intelectual poliano al recaer en el error moderno de introducir el *monon* en la ampliación trascendental.

Como se ha indicado, el *monon* no significa ganancia ninguna, pues en él la riqueza creciente del ser personal no comparece. Ante la pretensión de

⁶⁴ ARISTÓTELES 2020, 1028b.

⁶⁵ POLO 1996a, pp. 161-162.

⁶⁶ POLO 1996a, p. 160.

trascendentalizar el uno, Polo propone el dos como trascendental: la *persistencia* como acto de ser del universo y el *además* como el acto de ser de la persona humana. Así pues, desconocer —al hacer antropología trascendental— el crecimiento personal en cuanto que *además* significa «objetivizar» la persona (que no es objeto ninguno), lo cual en palabras de Polo es «una incoherencia, un fracaso total... que si ya es una equivocación en la metafísica, en la antropología es un disparate»⁶⁷. Por la misma actuosidad del ser esta posibilidad de errar antropológicamente está siempre abierta; es decir, que una vez que se ha abandonado el límite se vuelva a recaer en él. El oscurecimiento del «*ademasear*» del carácter de *además* es el peligro en nuestra situación histórica: el menguar de la actuosidad del acto de ser personal que cada uno es.

Este carácter de *además* es una novedad con respecto a la noción de acto aristotélico, una ampliación trascendental de su sentido. El descubrimiento del acto tiene su origen en el problema clásico del movimiento, y su primer sentido es el que lo distingue de la potencia. A partir del problema de la creación divina y con afán de eliminar el politeísmo, Tomás de Aquino amplía el sentido de esta noción distinguiéndola de la esencia en tanto que acto de ser. Ante el problema de la libertad humana, Leonardo Polo continúa esa ampliación distinguiendo el ser del universo como *persistencia* y el ser personal humano como *además*. De este modo, si desde la metafísica se abandona la idea de cambio y la de movimiento, desde la antropología se advierte el movimiento como la persistencia del ser y el crecimiento personal como «*además que ademasea*».

Mantener la atención en este hallazgo evita la aparición del carácter de *sólo*: del mero *haber* en tanto límite que limita o la *detención solitaria*. Si bien el uno indica la persistencia de la creación, no expresa identidad alguna, sino que es «algo más» que exige la dualidad del ser extramental hacia la antropología. Purificado de la idea de cambio, se abandona el movimiento esencial para advertirlo como actividad trascendental y, por lo tanto, como un tema existencial de ganancia radical⁶⁸. Por su parte, la actividad del hombre no se limita a persistir, sino que el co-existir es una ampliación del existir, lo cual exige una ampliación también de la propia actividad humana más allá del movimiento: el carácter de *además*, acto actuoso abierto a ser *más* acto del que *ya es*, abierto a la donación. La *donalidad* es, pues, una actividad novedosa; si se quiere, es un movimiento o juego trascendental entre Dios y el hombre de acto a más acto.

¿Cuál puede ser esa actividad máxima en el hombre a la que nos hemos referido? Visto ya que el hombre es existencialmente dual, que es co-existente no sólo con el universo ni con las demás personas humanas sino, sobre todo, con Dios como ser personal Originario, la actividad máxima no podrá ser aquella que emane del hombre hacia Dios, sino justamente la inversa, la actividad que Dios, en tanto que ser personal divino, entabla con la persona humana. A esta actividad cabe llamarla *teándrica* por ser la actividad que procede de Dios hacia

⁶⁷ POLO 2015.

⁶⁸ Cfr. POLO 1996b, pp. 163-168.

el hombre, y que por ser juego no es unilateral ni se detiene, sino que invita a la reciprocidad humana incluyéndola en su Amplitud, por lo que la actividad humana es también androtéica por ser juego que responde a la actividad divina: co-actividad con el Acto de Ser Originario.

Una actividad de esta índole —un juego entre personas— no puede ser una actividad *necesaria*, sino que debe ser una actividad *libre y donal*, en reconocimiento de la dignidad mutua del ser personal. Por tanto, la actividad divina se describe entonces como don. Y ¿qué es el don? La novedad en el ser, la ganancia radical, *el incremento de acto a más acto al margen de cualquier potencia*, el añadir-*Se* de Dios al abandonar-*se* humano en él. En suma, el ser como don es el amar trascendental.

Ante la pregunta tan repetida en nuestra situación histórica de ¿qué es el amor?, la crisis antropológica ofrece una especial luz para responder: el amor es el don, el «movimiento trascendental» de los seres personales, el juego personal humano con el ser personal divino. Un juego así no puede de ningún modo jugarse solo, pues la existencia humana no es soledad sino co-existencia. De modo que el amor es un juego dual, un juego de dos, un verdadero juego, «además» de la existencia, que si es verdaderamente juego del propio ser, no puede limitarse siquiera sólo a dos en un juego infinito entre el dar y el aceptar, sino que exige novedad, exige don y, por tanto, es un juego amoroso creciente. Como explica Polo, el amor no es dual sino triádico, porque no se reduce a dar y aceptar, sino que es además don, trascendentalmente hablando. Descubrir el carácter trascendental del don es descubrir que no es uno, no es dual, sino que es triádico.

De ahí que el juego del hombre con Dios, si bien es nativamente dual, está llamado a ser triádico y dar fruto trascendental; es decir, la co-existencia libre desde el conocer y el amar personal se abre triádicamente en aceptar-*se*, dar-*se* y donar-*se* como respuesta al Dar-*Se*, Aceptar-*Se* y Donar-*Se* divinos. Por eso, el juego trascendental del hombre no es propiamente con otra criatura, sino que es radicalmente con el ser personal Originario, que más allá de co-existir con las personas creadas da respuesta a la estructura *donal* triádica del hombre renovándole en el ser: dándole el ser, aceptándole el ser que es, y constituyéndole en nuevo don al darlo y aceptarlo. Esto es posible porque el tres en Dios es trascendental, ya que su intimidad no es dual ni conduce propiamente al infinito, sino que añade el don, la novedad, y por ello, en estricto sentido, no cabe necesidad alguna, sino que es amor puro: Dar, Aceptar, Donar.

¿Cómo responde entonces el ser personal Originario a la estructura *donal* triádica del hombre? Responde *llamándolo*. Ciertamente el hombre no es íntimamente triádico sino dual; sin embargo, el ser personal Originario lo *mueve* trascendentalmente donándole el ser que *será* desde la aceptación a esa llamada de adentrar-*se* en la intimidad Originaria que es el Amor mismo. El contenido de esta llamada es triádico: aceptar su ser dándose como don: aceptar-*se*, dar-*se*, donar-*se*. Ese conocimiento personal del ser que estoy llamado a ser es triádico porque me comprometo co-existencialmente al aceptar-me, dar-me y ser constituido en don. Por eso no se trata de un conocimiento racional, sino

que desde el mantenimiento del abandono es el propio ser que estoy llamado a ser poniendo en juego el propio ser que soy con la esperanza de ser *además del además* que soy. Así, el hombre no se reduce a ser dual, sino que *es un ser dual llamado a ser triádico* a permanecer en el amor creciente: esperanza en el orden del amor. Detectar el carácter dual llamado a ser triádico implica descubrir al hombre radicalmente como hijo y como un ser familiar que no sólo es capaz de salir de sí sino capaz de donar-se.

Efectivamente, el descubrimiento de esta llamada trascendental no puede, por supuesto, ser racional, sino que se descubre desde la co-existencialidad que se es adentrándose en la intimidad Originaria. Tal adentramiento, siendo posible desde la esperanza que se es por la co-existencia, hay que decir que *ya* es amor en espera de ser aún más (*además del además*). Así, el descubrimiento de la llamada es *in actu* triádico, fruto donal de la intimidad humana que se adentra en la intimidad Originaria siendo renovada. Por esto, este es un «movimiento trascendental», porque se adentra en el propio dentro personal, lo cual es *ya* donación, incremento del propio ser, o si se prefiere, *además del además* por la asistencia del añadir-Se divino o juego divino que no falla. Sin embargo, al no ser la donación humana definitiva, pues «es *ya*, pero todavía no», es entonces *esperanza donal o triádica*.

Por ser llamada, el origen de este movimiento *no* es la propia actividad que se es, sino que es la actividad Originaria que, al llamar, mueve amorosamente al hombre hacia sí, lo mueve desde la libertad que el hombre es activándola aún más con el don de su llamada que no cesa: la invitación a ser *además del además*, al crecimiento personal, a dars-se. El hombre que es *además del además*, *ya* es triádico en esperanza, y es llamado a serlo aún más: a saber, a ser definitivamente triádico (que no trino) *por, con y en* el Origen.

Así, por su dualidad con el añadir-Se divino, el abandonar-se humano es el método del salto trascendental que conduce de la desesperación a la esperanza, eliminando el carácter enigmático al problema existencial y reactivando su actividad donal. Este método trascendental del crecimiento personal es tridimensional: 1) *Aceptar* el don donal que se es como aceptar: aceptando-se. 2) *Dar* el aceptar aceptación que se es como dar: dando-se. 3) *Donar* el dar dado que se es como don: donando-se. Se abre paso entonces lo que Polo ha llamado una *antropología teándrica*, que abandona la antropología trágica moderna e incluso la dramática griega. Esta antropología, si bien puede ser considerada teología, es primeramente filosofía (o si se prefiere antropología trascendental), pues no se refiere explícitamente a la actividad de Cristo, sino a la actividad de un Dios personal en la intimidad humana. Así pues, la actividad divina permite, por iniciativa divina, el *acceso* al ser de Dios, no ya sólo como ser necesario, sino como ser personal Originario, como Padre existencial. Por la actividad divina el hombre accede a la dimensión más intensa del ser «*capax Dei*»; es el *acceso donal a la intimidad divina*. Dicha actividad es el juego de Dios con los hombres que, a su vez, da fruto en el juego entre los hombres y de los hombres con el universo. Es el fundamento de cualquier economía de la riqueza.

Ante el intercambio no cabe respuesta pues el intercambio se reduce a las condiciones iniciales. El intercambio satisface equilibrando. ¿Cuál es la respuesta al don? Otro don que no se reduce al don recibido, sino que *lo refrenda añadiendo-se*. En la lógica del don no cabe estabilidad ni satisfacción, ni siquiera reciprocidad, sino que el crecimiento es sustentablemente novedoso y por tanto el miedo a dar queda anulado.

¿Cómo se sostiene el don? El dar se justifica por la capacidad humana de salir de sí, de *sobrar*. Sobrar tiene un doble significado: soledad y abundancia. La existencia que sobra abundante es capaz de dar-*se*. En este sentido lo más propio del ser humano es la riqueza, la abundancia. Desde la capacidad de dar, la actividad humana no tiene límite necesario ni necesidad de detenerse, por el contrario, da y da y al dar no se pierde pues el dar es dado en co-existencia con Dios. La persona humana es *dar dado*; es dado en tanto que no es el origen de su propio dar, sino que el dar que es le ha sido dado y él mismo no puede dar cuenta de su origen. ¿Quién es capaz de *dar* el dar? El Dar Originario, el dar que no comenzó a dar ni terminará, sino que siempre es dar. No cabe que el origen del dar dado sea dar dado pues eso conduce al infinito sin dar cuenta del origen. Así pues, el Dar Originario no se cansa de dar pues es el Origen mismo que al dar *Se da* y al *dar-Se* respalda al dar dado en el propio dar. Se refrenda que dar dado y Dar Originario co-existen, que el Dar originario es íntimo al dar dado, que lo acompaña en su actividad y al acompañarlo lo respalda. Que el dar dado esté respaldado en tanto que dar indica que en su actividad no cabe déficit y que al dar-*se* no se pierde, sino que al dar-*se* acepta el ser que es constituyéndose como don, invitando al Origen a seguir Dando-*Se*, a respaldarlo. El ser dado está pues *amparado* en su propio ser, o lo que es lo mismo, tiene un *aval* que lo ampara. La co-existencia del oferente con el Valedor anula el miedo a dar pues si lo dado no es aceptado el Valedor, que no se cansa de dar es capaz de dar *aceptación del rechazo*.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Ciertamente el descubrimiento del don moral es una ganancia que sobrepasa el ámbito de lo social pues es el propio hombre el que crece interiormente ampliando su capacidad de manifestar la riqueza de su ser. Desde el don moral el hombre se dignifica en el ámbito del tener pues sus facultades crecen perfeccionando su capacidad de dar dones. El don moral no permite solamente transformar la realidad de los bienes, sino hacerse él mismo bueno; no sólo humaniza al mundo y a la sociedad sino al hombre mismo, lo hace más humano, más bueno. Sin embargo, el don moral ¿es capaz de dar sentido a la existencia singular humana? ¿La libertad personal alcanza despliegue suficiente en el don moral? ¿Cuál es el sentido del dar? Hoy en día se muestra la insuficiencia del radical clásico en la modalidad del don moral pues qué respuesta es capaz de dar el don moral al problema del mal, a la renuncia de la solidaridad y la

amistad, a la tragedia humana la soledad. Dada la crisis antropológica de nuestra situación histórica y de nuestro status global de detención propio de una antropología del equilibrio hoy nos preguntamos: ¿dar o no dar? Y más aún ¿daré o no daré? ¿Seré aceptado? ¿Quién aceptará mi ofrenda?

La filosofía antigua clásica que considera la primacía de la dualidad acto-potencia para comprender la realidad ha propuesto a la metafísica como filosofía primera; por su parte, la filosofía moderna ha propuesto la dualidad cantidad-posición para dar lugar a la matemática como cumbre una nueva ciencia. Siendo la primera correcta y la segunda necesitada de rectificación, en nuestra situación histórica ambas propuestas se muestran insuficientes frente a la crisis antropológica en la que nos encontramos, indicando esto la conveniencia de una ampliación del conocimiento que abra el horizonte existencial: la actividad *donal* o ciencia del amor. Una filosofía *donal* debe ofrecer la dualidad coexistencia del hombre con Dios como criterio para comprender donalmente la realidad. Esta ampliación marca un salto trascendental en la economía descubriendo que el hombre no es sólo capaz de dar, ni siquiera de crecer dando, sino de dar-se, de ponerse en juego existencialmente.

Una vez detectados estos límites, ¿cómo abandonarlos? Ciertamente el abandono no es fruto de dudar del propio límite, ni de su rechazo o crítica⁶⁹, y mucho menos de pretender abarcarlo por completo. Tampoco se abandona el límite amándolo en sí mismo, sino aceptándolo y donándolo a un ser personalmente trascendente. En este sentido, no basta con la propuesta socrática, sino que es conveniente un crecimiento del saber en tanto que amante, y más allá de lo meramente dado. La filosofía se despierta con la admiración, se pone en marcha con la apreciación de lo nuevo, de lo todavía no sabido, de modo que no es un punto de llegada sino de salida: al filósofo no le basta con la admiración. Admirarse es pararse frente al firmamento porque es ahí donde primero se descubrió lo estable, lo intemporal. Detectar lo intemporal es detectar el límite, descubrir que no sólo hay tiempo. La filosofía es despertar admirándose. Pero despertar ¿para qué?, ¿cuál es el sentido de pararse? Aparece aquí lo limitante de sólo detectar el límite: la pérdida del sentido. Al filósofo no le basta con pararse, pues si el detenerse no tiene sentido, entonces para qué pararse.

Ciertamente el filósofo se para a pensar. Pero ¿para qué el pensar? «Pararse a pensar» no puede ser sólo «quedarse parado», sino pararse *para* pensar, pero tampoco pararse para *sólo* pensar o pensar solo; el pensar tiene un sentido,

⁶⁹ Polo lo explica también a partir de la actitud del empresario y del pensamiento limitado de Keynes. La actitud del empresario es la propia del abandono, es una actitud *donal*: «El verdadero empresario antepone la oferta a la demanda. Si es así, el modelo keynesiano no se critica: se abandona simplemente, porque el modo de asegurar la inversión permanente viene dado por la definición de empresario. No se discute si o hasta qué punto la demanda tira de la oferta, o si hay que distinguir entre ahorro atesorador y productivo, o es mejor resaltar que la tasa de ahorro se ve comprometida por el exceso de demanda (consumo)». POLO 2012, pp. 345-346.

pues de otro modo el límite aparece como limitante. Quedarse *sólo* parado es lo propio del perplejo, del asustado, del que no aspira a más. En cambio, el que piensa *para* es un inconforme, un insatisfecho, y por eso es esperanzado y es esperanza para los demás, porque su pensar les convoca, les invita. Es un pensar donal. Para pensar hay que pararse, pero el que sólo se para, sólo se queda. Los límites son para abandonarlos, aunque es cierto que si no hubiera límite no habría nada que abandonar, pero es claro que el abandono es superior al límite. El pararse no es el pensar, sino sólo la *disposición* de pensar, y el pensar es el *disponer* del ser, del sentido. ¿La admiración es poco descubrimiento? No, pero no hay que *conformarse*: la admiración no es un conocimiento acabado, sino que conviene aspirar a más. El crecer comienza con la admiración, pero *no* es sólo admiración. Siendo despertar, el admirarse ya evoca el sentido, aunque no lo descubre: ¿para qué despertar? Sin sentido es preferible quedarse dormidos. ¿Por qué? Porque el sólo despertar es aburrido. ¿Quién me despertó?, ¿para qué lo hizo?: Origen y destinar. De modo que al hombre no le basta la admiración, sino que esta es sólo la *primera jugada*. Se despierta para *jugar*, mejor aún para jugársela y eso es existencial, libremente relacional. ¿Por qué? Porque si la filosofía no es sólo admirarse, entonces se descubre la co-existencia más acá de la existencia, y entonces comparece el amor; el amor es juego. ¿Quién coexiste conmigo?, ¿qué sentido tiene pensar, para quién? La filosofía despierta en la admiración y crece en el amor. En una filosofía *donal* contemplar y amar son trascendentales personales que se convierten. Desde esta perspectiva el pensar es donal y la economía descubre una dimensión trascendental.

Ya no se trata solamente de abandonar el *límite mental*, sino del abandono del *límite de la propia existencia* (la *sola existencia*, que equivale a la desesperación) para descubrirla íntimamente abierta a otras personas y, sobre todo, al Origen de mi propia persona, que no puede ser menos que ser personal. Este salto trascendental reconoce que en la solución del problema existencial o problema puro lo que está en juego es la propia existencia, de modo que lo abandonado no es ya sólo el objeto pensado, sino también el abandono del propio ser en espera de ser *además de sí*. Este abandonar-se es una ampliación en la misma línea del añadir-se poliano, pero su referencia e itinerario es muy distinto, pues no procede del abandono de la existencia como ser extramental (es decir, el ser del universo), sino de la existencia como mi propio ser solitario que desespera o mengua en actuosidad. Dicho abandonar-se, no se refiere al abandono final, propio de la muerte corporal, sino al abandono co-existencial propio del hombre como «espíritu en el tiempo», del abandono propio del armazón de la existencia del ser humano en el tiempo: la *esperanza*. La esperanza no es homeostática, sino que es la negativa a detenerse que otorga. Por eso, la propuesta de abandonar la propia existencia en espera del añadir Originario que la acepte como don y la renueve en el ser dándole su propia Intimidad (*donatio essendi*) es un *camino de vuelta* al camino que el propio Polo recorrió, pues desde el abandono de la tercera dimensión se busca su fruto en las otras tres dimensiones sin renunciar al mismo abandono objetivándolo, sino manteniéndolo desde la propia co-existencia. Se abre paso así un juego trascendental

entre el añadir-Se del Origen y el abandonar-se de la persona humana en el que el Origen dona su propio ser a la persona humana renovándola íntimamente.

Al juego entre el añadir-Se divino y el abandonar-se humano cabe llamarlo «juego trascendental», porque indica que lo que en ellos está en juego es el propio ser de la persona humana en tanto que co-existencia creciente, y que, por lo tanto, el carácter dramático de los problemas se va atenuado a favor de su carácter de juego. Así, la actividad humana se descubre como un juego *donal* de estatura trascendental, el cual es intensamente activo; se puede decir incluso que es lo más activo posible, pues se trata de un juego que *me* trasciende.

Donar-se es la alternativa trascendental. Es la *operosidad del amor* propia de «la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias: el ganar sin adquirir o el adquirir dando»⁷⁰. Donar es una actividad propia de la persona humana porque el ser personal es *respaldado* en el propio ser ya que co-existe con el Origen, y ser Originario exige *no cansarse de dar*. ¿De dar qué? El propio ser, la libertad misma de dar.

BIBLIOGRAFÍA:

- Apel, K. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles (2020). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate*. Roma.
- Boudon, R. (1978). *Effets pervers et ordre social*. París: PUF.
- Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. París: Desclée de Brouwer.
- Cruz, J. (2012). «¿Qué significa dar? Por una justicia trascendental», en: *Ley Natural*, tomado de <http://www.leynatural.es/2012/11/15/que-significa-dar-apunte-fenomenologico-sobre-tomas-de-aquino/>.
- Duns Escoto, J. (2018). *Opera Omnia*. Londres: Forgotten Books.
- Duns Escoto, J. (2007). «Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15», en: González Ayesta, C. (ed.), *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 199.
- Durkheim, E. (2006). *Suicide: a study in sociology*. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1984). *The division of labour in society*. Basingstoke: Palgrave.
- Finley, M. (1970). «Aristotle and Economic Analysis», en: *Past and Present*, 47, pp. 3-25.
- Gilson, É. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.
- Gilson, É. (1960). *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp.
- Gilson, É. (1965). *La filosofía en la edad media*. Madrid: Gredos.
- Gilson, É. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: EUNSA.
- Godbout, J. y Caillé, A. (2010). *L'esprit du don*. París: La Découverte & Syros.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- González, A. L. (2013). *Persona, libertad, don. Lección inaugural del curso académico 2013-14*. Pamplona: Universidad de Navarra.

⁷⁰ POLO 2012, p. 242.

- Habermas, J. (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1991). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haya, F. (1997). *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*. Pamplona: EUNSA.
- Hénaff, M. (2010). *The Price of Truth: Gift, Money and Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Juan Pablo II (1978). *Sollicitudo Rei Socialis*.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the will. The transformation of ethics in the late thirteenth century*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Llano, A. (1988). *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MacIver, R. (1950). *The ramparts we guard*. New York: Mac Millian Co.
- Martínez Echevarría, M. A. (2010). «Don y desarrollo, bases de la economía», en: *Scripta Theologica*, 42, pp. 121-138.
- Martínez Echevarría, M. A. (2022). *La economía entre la sociedad y el Estado*. Pamplona: EUNSA.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires; Katz.
- Meikle, S. (1995). *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Nierenberg, J. E. (1629). *Las obras y los días*. Madrid: María de Quiñónez.
- Ockham, W. (1978). *Opera Philosophica et Theologica*. St. Bonaventure: NYU Press.
- Polo, L. (2009). *Curso de Psicología General*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2007). *Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1997). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Madrid: Unión Editorial.
- Polo, L. (1997). *El ser I. La existencia extramental*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1999). *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. *Antropologías insuficientes y antropología trascendental*, pro manuscrito, sin fecha.
- Polo, L. (1991). *Quién es el hombre: un espíritu en el mundo*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1996). *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1996). «Tener y dar», en: *Sobre la existencia cristiana*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2010). *Antropología trascendental I: la persona humana*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2012). *Filosofía y economía*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2015). *El acceso al ser*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. y Llano, C. (1997). *Antropología de la acción directiva*. Madrid: Unión Editorial.
- Rosales Meana, D. I. (2012). «La objetivación de la modernidad y su ruptura en la empatía. Taylor, Husserl e Illich en diálogo», en: *Revista de Filosofía Open Insight*, III(3), pp. 37-68.
- Scalzo, G. (2016). «A genealogy of the Gift», en: Jacob Dahl Rendtorff (ed.), *Ethical Economy: Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*, Springer Nature, pp. 31-45.
- Scalzo, G. (2017). *Racionalidad económica: Fundamentos, evolución y sentido*. Madrid: Síndéresis.
- Scalzo, G. y Moreno, A. (2022). «La lógica del don en las relaciones humanas: Economía y reciprocidad a la luz de los radicales polianos», en: *Studia Poliana*, 24, pp. 133-158.
- Tomás de Aquino (2022). *Suma Teológica*. Pamplona: Corpus Thomisticum, Universidad de Navarra.

Vargas, A. I. (2017). «El principio del resultado y la crisis de la ciencia económica moderna», en: *Cultura económica*, 35, n. 94, pp. 47-76.

Vargas, A. I. (2017). *Genealogía del miedo. Un estudio antropológico de la modernidad*. Pamplona: Universidad de Navarra.

albertovargas@gmail.com

ALBERTO I. VARGAS

gscalzo@up.edu.mx
México

GERMÁN SCALZO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]