

La gratitud como experiencia moral en Paul Ricœur

Rubén I. Corona Cadena, S.J.*



Recepción: 14 de mayo de 2025

Aprobación: 7 de julio de 2025

Resumen. Corona Cadena, Rubén I. *La gratitud como experiencia moral en Paul Ricœur*. La gratitud, tal como la conceptualiza Paul Ricœur en escritos como *Amor y justicia* o *Caminos del reconocimiento*, no parece que pueda ser considerada como una “experiencia moral”, puesto que pertenece al ámbito de lo supra-ético. Sin embargo, la dialéctica que establece Ricœur entre amor y justicia permite constatar que la gratitud enriquece la experiencia moral tanto en el juicio como en la decisión. Hay que examinar esta dialéctica con cuidado, puesto que se busca evitar caer en juicios sentimentales o en reducciones conceptuales que limiten el enriquecimiento ético de la gratitud.

Palabras clave: amor, justicia, sobreabundancia, desproporción, gratitud.

Abstract. Corona Cadena, Rubén I. *Gratitude as Moral Experience in Paul Ricœur*. It would seem that gratitude, as conceptualized by Paul Ricœur in texts such as *Love and Justice* or *The Course of Recognition*, cannot be considered a “moral experience” because it belongs to the realm of the supra-ethical. However, the dialectic that Ricœur establishes between love and justice serves to show that gratitude enriches moral experience both in judgment and in decision. This dialectic calls for careful examination, with an eye to avoiding sentimental judgments or conceptual reductions that would limit the ethical enrichment of gratitude.

Keywords: love, justice, superabundance, disproportion, gratitude.

* Maestro en Filosofía y Teología por el Centre Sèvres de París, doctorando en Filosofía por la misma institución. Director y profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades del IITESO. rubencorona@iteso.mx

El filósofo francés Paul Ricœur puede considerarse un buen exponente de la reflexión sobre la experiencia moral. Sus estudios sobre ética y antropología logran identificar una interesante gama de sentimientos morales que estarían a la base de la constitución de las sociedades, de los procesos de paz o de los procedimientos de justicia. Sus estudios de la filosofía de Rawls, Hobbes, Arendt o Aristóteles ofrecen una visión muy amplia de las situaciones y dinamismos que podrían estar al pie de una determinada experiencia moral.

La expresión *experiencia moral* puede resultar un poco ambigua, dado que este término puede designar disposiciones humanas de tipos diversos, cuya característica común es suscitar un proceso de valoración o evaluación moral de una situación humana. Experiencia moral es el proceso mediante el cual se juzga y se evalúa una determinada circunstancia en términos éticos. Dicha experiencia no es un proceso que sólo se lleva a cabo en los casos de necesidad, aunque éstos son los más claros. No se trata solamente de la urgencia de decidir, sino también del modo en que lo hacemos. Aristóteles, por ejemplo, pone el peso de la experiencia moral en la deliberación del hombre prudente: “En efecto, parece propio del hombre prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”.¹ Esta capacidad no es únicamente cuestión racional, sino también experiencial. El prudente es una persona considerada *experta* en el modo de realizar la deliberación; y su experiencia es el criterio tanto para considerarlo prudente como para conocer la prudencia, puesto que, según Aristóteles, podemos acceder inicialmente a la prudencia sólo a través de la propia persona prudente.

Sin debatir sobre la preponderancia de los afectos o de la razón, en este estudio nos centramos en la experiencia de gratitud tal como la tematiza

1. Aristóteles, “Ética nicomáquea” en *Aristóteles II*, Gredos, Madrid, 2016, pp. 5-182, p. 97 (VI, 5, 1140a20-25).

Paul Ricœur en escritos como *Amor y justicia* o *Caminos del reconocimiento*. Él no elabora un estudio de la gratitud como tal, sin embargo, esa experiencia, que podemos denominar “de gratitud” —ya veremos en qué términos—, abre posibilidades a una gran variedad de acciones morales. Si Aristóteles considera la *justicia* —y querer ser justo— como el criterio mismo de la moralidad, Ricœur abre el ámbito de la experiencia moral a situaciones y sentimientos premorales, pero que llenan de riqueza los procesos por los cuales nos decidimos a vivir bien y a ser justos.

Todas estas experiencias premorales propuestas por Ricœur pertenecen a una dinámica que denomina *economía del don*; y son premorales porque la lógica del don no se atiene a relaciones de reciprocidad o de justicia: es una dinámica excesiva. Ahora bien, la intención de Ricœur al estudiar dicha economía es mostrar que tales experiencias premorales pueden enriquecer la búsqueda de moralidad si ambas logran articularse adecuadamente. Su propuesta incluye momentos en los que cada una es preponderante, pero afirma que ambas lógicas se benefician mutuamente cuando hay una adecuada tensión entre ellas.

La gratitud como experiencia moral

Debemos comenzar esta parte confesando que no hay un tratamiento de la gratitud como tal en la filosofía de Paul Ricœur; sólo la aborda explícitamente al final del tercer estudio de *Caminos del reconocimiento*. No obstante, este concepto puede formularse dentro del imperativo supra-ético del que trata el artículo “Amor y justicia”, derivado de una conferencia suya en Tübingen, Alemania, en una ceremonia en la que se le entrega el Premio Dr. Leopold Lucas.²

2. En la página de Internet del Premio Dr. Leopold Lucas se apunta que éste consiste en un reconocimiento otorgado anualmente a quienes hayan realizado una contribución en los ámbitos de la teología, la historia intelectual, la investigación histórica y la filosofía, que vayan en el sentido de la promoción de la tolerancia. Algunos galardonados son Karl Rahner, Karl Popper, Michael Walzer, Michael Theunissen y Paul Ricœur. University of Tübingen, *Dr. Leopold Lucas Prize*, <https://uni-tuebingen.de/en/faculties/protestant-theology/faculty/lucas-prize/> Consultado 23/V/2025.

Comienza constatando la desproporción entre amor y justicia. En realidad, su conferencia busca ser una respuesta al estudio que realiza Gene Outka, intitulado *Agape: An Ethical Analysis*. Su crítica al libro de Outka no es total, sino que afirma que la diferencia entre el ámbito de la ética y el del amor no está suficientemente puesta en contraste ni puesta en tensión. Según Ricoeur, tendría que desarrollarse de manera más clara una dialéctica entre amor y justicia que permita ver también los puntos en los que ambos son irreductibles.

Él encuentra tres mediaciones prácticas entre amor y justicia a partir de los rasgos fundamentales del amor en el libro de Outka. Los retomará más adelante en el estudio y son los siguientes: a) *una atención igual (an equal regard)*, es decir, una atención al prójimo que es fundamentalmente igual e inalterable; b) *el sacrificio de sí mismo*, una dinámica por la cual el *ágape* no hace concesiones al amor propio; y c) *la mutualidad*, un tipo de relaciones basadas en el intercambio, que desarrollan un sentido de comunidad, incluso de amistad. Para Ricoeur hay algunas inconsistencias (incompatibilidad entre el segundo y el tercer rasgo, por ejemplo) en el modelo desarrollado por Outka, de modo que prefiere detenerse en aquello que del amor resiste al análisis directo y a ser tomado como modelo normativo último, criterio o valor de obligación.

Podemos retomar el estudio de Ricoeur en dos partes. En primer lugar, sería interesante resaltar algunos de los hallazgos del estudio “Amor y justicia”³ respecto de la cualidad pre-ética del amor. Y, en segundo lugar, profundizar en la gratitud como tal, puesto que ella constituye eso que, en el registro del amor, nos mueve a actuar.

3. Paul Ricœur, “Amor y Justicia” en Paul Ricœur, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 13-31.

La rareza del amor

Ricœur intenta subrayar al inicio del estudio aquellas características del amor y de la justicia que señalan diferencias y tensiones entre ambos. Para su análisis decide seguir los terrenos del lenguaje: “¿cómo hablan el amor y la justicia?”. En este punto debemos aclarar que Ricœur parece analizar de manera lineal el discurso del amor y el discurso de la justicia para ponerlos en contraste. Tal es su finalidad, pero el punto de partida pasa un poco desapercibido: consiste en un análisis del amor desde la exégesis bíblica. Si bien no pretende realizar un análisis teológico, toma del Nuevo Testamento, al igual que Outka, el concepto ágape (amor). Sabemos que en griego hay tres palabras para decir “amor”: *philía*, *eros* y, finalmente, *ágape*. Esta última se refiere al amor más desinteresado, propio de Dios y de algunas criaturas, como las madres. Aristóteles describe este tipo de amor desinteresado, que se goza únicamente en el bien del otro, sin pedir ninguna reciprocidad;⁴ aunque en los libros VIII y IX de la *Ética nicomáquea* se sirve sólo de la palabra *philía* para referirse al amor. Por eso a Ricoeur un tipo de amor como éste le resulta excesivo.

El análisis del lenguaje del amor en Ricœur tiene tres partes. En la primera se centra en el vínculo entre amor y alabanza. En la segunda examina el paradójico uso del imperativo por parte del amor desde la filosofía de Franz Rosenzweig. La tercera, más corta —aunque con un pie de página extenso— presenta un análisis del amor como sentimiento desde la filosofía de Max Scheler. Los dos primeros análisis tienen prioridad para Ricœur, quien busca a toda costa evitar el sentimentalismo discursivo al que se expone el discurso del amor. Lo primero que constata es que éste se asocia con el *discurso de alabanza*, el cual tiene varias expresiones. Es verdad que en la alabanza hay un gozo de quien la ejecuta, pero el sentimiento está referido a la grandeza del objeto.

4. Aristóteles, “Ética nicomáquea”, p. 137 (VIII, 8, 1159b25-31).

Se trata más de una especie de visión que de un acto de voluntad. La alabanza puede tener varias formas verbales: el himno, los macarismos (bienaventuranzas) o la bendición. Este discurso no es descriptivo ni analítico; hay “amplificaciones de sentido, asimilaciones inesperadas, interconexiones inéditas”⁵ que alejan el discurso de alabanza de la posibilidad de una inequívoca clarificación conceptual.

En segundo lugar, Ricoeur toma el uso del imperativo por parte del amor. Se refiere a los mandamientos del tipo “¡Amarás al Señor, tu Dios!”. Si tomamos el imperativo en el sentido usual de la obligación, resulta desconcertante el hecho de ordenar el amor. Más allá de la paradoja de comandar un sentimiento, Ricoeur se pregunta si este imperativo tiene la misma fuerza que aquéllos que buscan obediencia; o si en el plano de la ética sería comparable con los principios morales, aquellas proposiciones que gobiernan máximas subordinadas. En este punto se apoya en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, un estudio dividido en tres partes: la Creación (lo eterno antes), la Revelación (lo eterno presente) y la Redención (lo eterno todavía no). En la segunda parte nos disponemos —expresa Ricoeur— a ser enseñados por la Torah, que en este punto no es todavía un conjunto de leyes. La precede el “acto solemne de apertura de la totalidad de la experiencia humana al lenguaje paradigmático de la escritura [...]. Es el mandato de amar”.⁶ Se trata de la palabra que el amante (Dios) dirige al amado (alma solitaria): *iámame!* Es un mandato que sólo tiene sentido si se trata del amor mismo comandándose a sí mismo; uno que contiene las condiciones de su propia obediencia.

Al parecer, el uso anómalo del imperativo —himno, macarismo y bendición— visto hasta ahora, sería suficiente para que Ricoeur justifique la validez de la sutil distinción de Rosenzweig entre mandato y ley. Ello permite hablar de un uso poético del imperativo. La proximidad

5. Paul Ricoeur, “Amor y justicia”, p. 15.

6. *Ibidem*, p. 17.

entre el mandato *iámame!* y el canto de alabanza hace que el mandato del amor se muestre irreductible a su sentido ético, al imperativo moral. Ricœur partirá de esta distancia en la tercera parte del estudio al establecer una dialéctica entre el uso poético del mandamiento y el mandamiento ético a través de la economía del don.

El tercero de los rasgos extraños del amor tiene que ver con su dimensión afectiva. Líneas atrás vimos que Ricœur no quiere caer en el sentimentalismo, por lo tanto, enfrenta esta dimensión a través del poder de metaforización de las expresiones del amor. Significa que el imperativo *iámame!*, que el amante dirige a su amada, es capaz de movilizar una variedad de afectos que, según él, designamos por sus estados terminales: placer vs. dolor, satisfacción vs. descontento, alegría vs. angustia, etcétera. No obstante, no se limita a desplegar estos afectos, sino que crea entre ellos una espiral ascendente y descendente, que corre en ambos sentidos.

La dinámica afectiva tiene su contraparte lingüística en la producción de analogías entre las modalidades afectivas del amor, gracias a las cuales pueden significarse mutuamente. Ricœur refiere aquí la obra de Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*.⁷ Extraigo algunos elementos a propósito de Scheler que expone Ricœur en una extensa nota a pie de página.

- El amor no se reduce a la simpatía.
- El amor no es espontáneo, sino reactivo; no ciega, sino que hace ver la esencia profunda a través del epifenómeno. En este caso, la simpatía descrita por Scheler tiene cierta correspondencia con aquello que coloquialmente nombramos *enamoramiento*.

7. Ricœur hace referencia a la obra francesa *Pour une phénoménologie des sentiments de sympathie, d'amour et de haine* (1913). El original alemán se reeditó —de manera corregida y aumentada— en el volumen *Esencia y formas de la simpatía*, y fue traducido al castellano por José Gaos. La edición consultada fue la siguiente: Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005.

- El amor, según la teoría del valor en la ética de Scheler, tiene una dimensión evaluativa. Mientras que la simpatía está ligada al contexto social, el amor trasciende esta situación.
- El punto esencial: el amor es un acto positivo, puesto que es un movimiento que pasa de un valor inferior a un valor superior. “El amor es ese movimiento intencional gracias al cual, partiendo del valor dado a un objeto, su valor más alto es visualizado”.
- El amor crea, es la exaltación del valor. El amor aumenta el valor de aquello que ama.
- El amor se dirige a las cosas tales como ellas son, pero han de llegar a ser lo que son (o lo que pueden ser).⁸

Ricœur afirma que, dentro de un campo de gravitación afectivo con espiral ascendente y descendente, el poder de metaforización que juega en el plano del lenguaje es capaz de significar algo más. “Es gracias a él por lo que el amor erótico se hace capaz de significar más que él mismo y de apuntar indirectamente a otras cualidades del amor”.⁹

Es conveniente añadir otro pie de página de Ricœur en este ensayo. Al parecer, la palabra *eros* está ausente de la Biblia Septuaginta.¹⁰ No hay oposición *eros-ágape*; simplemente se usa *ágape* para indicar todos los tipos de amor. En el *Cantar de los cantares* tendríamos la misma situación, aunque se hace evidente el dinamismo de la metaforización. Incluso, si la intención del autor del *Cantar* hubiera sido escribir un poema sobre el amor sexual, la interpretación que se ha hecho se centra en la alegoría del amor espiritual. “Esta lectura ha hecho del

8. Ricœur no se equivoca al afirmar este aumento de valor y, en ese sentido, la posibilidad de una finalidad dentro del amor. Sólo habría que matizar que Scheler concede ese aumento de valor preferentemente en el amor de la persona a la persona, y lo llama *amor moral*: “si el amor al bien no es el amor moral, ¿qué delimita este amor moral? [...]. Respondo: este valor especial lo tiene el amor *en cuanto es amor de la persona a la persona misma*.” *Ibidem*, p. 230. Las cursivas se encuentran en el original.

9. Paul Ricœur, “Amor y Justicia”, p. 20.

10. Se trata de la traducción canónica de la Biblia al griego, hecha para judíos de la diáspora.

Cantar de los Cantares el paradigma de la metaforización del amor erótico”,¹¹ es decir, de la capacidad del *eros* para decir el *ágape*.

El discurso de la justicia

Ricœur no se detiene mucho en esta parte, lo cual resulta bastante curioso, puesto que este discurso corresponde a una época en la que él se ocupaba del problema de la justicia. Sus conferencias y discusiones con el juez Antoine Garapon, que se desarrollan durante los años noventa, verán la luz en los volúmenes *Lo Justo 1 y 2*. Ello nos puede indicar que el acento de Ricœur en este estudio se encuentra en la parte del amor, pero considerado dentro de una dinámica dialéctica con la justicia.

Ricœur caracteriza el modo de hablar de la justicia por los procedimientos que definen el aparato penal cuando existe un diferendo entre los intereses —generalmente opuestos— de dos particulares. Las instituciones encargadas de la impartición de justicia escuchan los argumentos de las partes en conflicto y llegan a una decisión. De hecho, lo esencial de estas instancias es que pueden imponer la decisión de manera coercitiva; es justo el punto por el que se recurre a ellas. Y en este primer punto que caracteriza la justicia, Ricœur señala una completa oposición con el lenguaje del amor: argumentar y coaccionar son acciones que están en las antípodas del amor.

Ricœur considera que el punto en el que la justicia puede tener rasgos que la distinguen claramente del amor es el hecho de considerarla fundamentalmente como *justicia distributiva*. Aquí coincide una buena cantidad de filósofos, desde Aristóteles hasta Rawls. En esta perspectiva, la sociedad aparece como distribución de ventajas y desventajas, derechos y deberes, reparto de roles, ganancias, etcétera. La concep-

11. Paul Ricœur, “Amor y justicia”, p. 20.

ción distributiva no considera la sociedad como una entidad aparte de los individuos, “pero los individuos no tendrían existencia social sin la regla de distribución que les confiere un lugar en el conjunto. Aquí es donde interviene la justicia como virtud de las instituciones presidiendo todas las operaciones de reparto”.¹²

¿Qué pasa con las distribuciones desiguales? Podemos citar dos soluciones. Aristóteles propone una regla de proporcionalidad para respetar la desigualdad entre los miembros —desigualdad de participación y de méritos—, que instituye un reparto justo como proporcional. Rawls, en cambio, establece la regla del *maximin*, que busca salvar la ecuación entre justicia e igualdad en los repartos desiguales. La regla pide que la ventaja del más favorecido sea compensada con la disminución de la desventaja del más desfavorecido. Aquí la justicia no es concebida como mera práctica judicial, sino como ideal de reparto equitativo en ventajas y desventajas.

Para Ricœur la igualdad de derechos, junto con la igualdad de oportunidades, puede ser fuente de cohesión social. Según él la justicia, como punto más alto, puede aspirar a una cooperación que surja del *mutuo desinteresamiento*, en el que los sentimientos de dependencia y recíproco endeudamiento estén sometidos a éste. Compara este sentimiento con el de *interés desinteresado* de Rawls, a propósito de la actitud básica de aquéllos que intentan establecer un hipotético contrato original. Para Ricœur el mutuo desinteresamiento no llega a los ideales en los que cada persona, al sentirse *deudora* del otro, construye una red de cooperación y solidaridad. El reconocimiento, la solidaridad y el mutuo endeudamiento se perciben solamente como punto de equilibrio inestable en la dialéctica entre el amor y la justicia.

12. *Ibidem*, p. 22.

Amor y justicia

Si existe una distancia, una desproporción entre amor y justicia, ¿por qué es necesario establecer una dialéctica entre ambas? Ricoeur responde que las dos tienen una pretensión sobre la praxis individual y social, aunque no puedan ser puestas en el mismo plano. En el himno el amor es alabado por sí mismo, no por su altura moral; en la regla de justicia no se hace ninguna referencia al amor. Sin embargo, ambos se dirigen a la acción, así que Ricoeur busca establecer una dialéctica, ya que la acción humana se ve solicitada de ambos lados.

Al buscar referencias bíblicas capaces de integrar una dialéctica encontramos la *regla de oro*.¹³ No obstante, en el evangelio de Lucas, capítulo 6, dicha regla está yuxtapuesta al mandato de amar a los enemigos. Ricoeur plantea una doble interrogante: “¿cómo, por una parte, el mandamiento de amar a los enemigos se relaciona con el himno del amor?, ¿de qué manera por otra parte, la Regla de Oro anuncia la Regla de la Justicia?”.¹⁴ En la primera pregunta, en realidad, buscamos en qué momento la cualidad poética del himno se convierte en obligación. “El mandato de amar a los enemigos no se sostiene por sí mismo: él es la expresión *supraética* de una amplia *economía del don* y que [ciertamente] tiene otros modos de expresión que esta reivindicación del hombre para la acción. La economía del don desborda por todas partes a la ética”.¹⁵ Ricoeur vuelve al “mandamiento nuevo” del amor a los enemigos, que se sostiene dentro del primer imperativo que analiza en Rosenzweig: *iámame!* Este mandamiento nuevo es considerado como *supra-ético* porque es una proyección ética de algo que la trasciende, que es la economía del don. Tenemos, pues, un acercamiento ético a la economía del don, que se resume en la expresión “porque te ha sido dado, da a su vez”.¹⁶

13. “Trata a los demás como te gustaría ser tratado”. Es curioso que Ricoeur nunca explice ni el contenido ni el origen de dicha regla, por lo menos en el presente artículo.

14. Paul Ricoeur, “Amor y justicia”, p. 25.

15. *Idem*. Cursivas propias.

16. *Ibidem*, p. 26.

Los polos de oposición que integran la dialéctica de Ricœur son la lógica de la equivalencia y la lógica de la sobreabundancia, justicia y amor. Dentro de ellos la regla de oro revela una lógica de equivalencia que él trata de reconciliar con el mandamiento nuevo; pero el mismo Evangelio de Lucas hace difícil la tarea: en los versículos 6, 32-34 el evangelista alude a la regla para descalificarla: “Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que los aman”.¹⁷ Lo que busca Ricoeur es si una lógica tiene que imponerse sobre otra, o si una descalifica a la otra.

Al final, puesto que la regla de la justicia tiende al igualamiento, a una distribución equitativa de bienes y desventajas, se puede poner del lado de la regla de oro con su lógica de equivalencia. En realidad, para Ricœur hay que interpretar el mandamiento nuevo en sentido de *generosidad*, por lo cual éste se hace necesario, pero en un sentido supra-ético. Dicho mandamiento sólo accede al ámbito de lo ético por medio de comportamientos paradójicos y extremos: “hagan el bien a quienes los odian”, etcétera. Ahora bien, él hace notar que no puede haber justicia distributiva alguna desde la lógica del mandamiento nuevo. La acción humana tiene que pasar por el principio de moralidad expresado en la regla de oro. Pero también la contraparte es pertinente: la reciprocidad de la regla de oro sólo puede abrirse a su propósito a través de aquel mandamiento, puesto que sin él sólo sería una regla instrumental que puede enunciarse como *do ut des*, “doy para que tú des”. Aquí la regla de oro cae bajo la crítica del Evangelio de Lucas. Incluso, dirá Ricœur, “la regla de la justicia, dejada a sí misma tiende a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación”.¹⁸ Al final el filósofo admite que ambas lógicas son pertinentes porque se complementan mutuamente. La justicia se vuelve el medio necesario del amor por su cualidad supra-moral, que sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la protección de la justicia.

17. *Ibidem*, p. 27.

18. *Ibidem*, p. 30.

La gratitud

Al parecer, podemos atribuir a la gratitud la posibilidad de articular amor y justicia desde la óptica de Ricœur. Cuando éste formula el mandamiento supra-ético propio de la economía del don, “porque te ha sido dado, da a su vez”, asume el presupuesto de que el sujeto de la acción es capaz de reconocer que *le ha sido dado*. Hasta aquí Ricœur sólo distingue los campos del amor y de la justicia, pero sin confrontar las problemáticas que pueden suscitarse, derivadas de lo errática que podría resultar la economía del don. Se da por descontado que la *deuda de la gratitud* ingresa al individuo en la lógica del amor, dentro de una dinámica que le permite actuar desde la economía del don y no desde la lógica de la justicia, caracterizada por una *lógica de sobreabundancia* y no de reciprocidad. El filósofo parece buscar una especie de *deuda* derivada de la recepción de un don, un sentimiento que nos *obligue* a corresponder, a actuar en el mismo sentido. Y aunque en “Amor y justicia” habla de obligación, en otros escritos abandona el lenguaje de la deuda y pone el origen de la acción de agradecimiento como correspondencia a la generosidad del don. No obstante, la excesiva abstracción con la que aborda estos fenómenos ocasiona que se desprendan de sus particularidades y de la posibilidad de incorporar matices importantes. Quedan asuntos por resolver, como la pregunta que parece obvia: *¿todo don genera gratitud?* Es factible aceptar que la gratitud nos haría entrar en la economía del don, pero ¿qué nos lleva a ella? Hobbes expresa reservas respecto del don como suscitador de gratitud:

Haber recibido de uno, a quien consideramos igual a nosotros, beneficio más grande de lo que esperábamos dispone a fingirle amor; pero realmente engendra un íntimo aborrecimiento, y pone a un hombre en la situación del deudor desesperado que al vencer la letra de su acreedor tácitamente desea hallarse en un sitio donde nunca más lo viera. Porque los beneficios obligan, y la obligación es servidumbre; y la obligación que no puede

corresponderse, servidumbre perpetua; y esta situación, en definitiva, se resuelve en odio.¹⁹

El problema que define Hobbes en este párrafo del *Leviatán* es, justamente, la dinámica afectiva que se engendra a partir del *sentimiento de deuda*. Introducir una desigualdad entre iguales genera un sentimiento de dependencia y de deuda que, a la larga, podría derivar en odio. Aquí el don no logra el cometido que pretende Ricœur, no genera una disposición a la generosidad ni a la acción dentro de la economía del don. Más aún, Hobbes parece preferir la lógica de la justicia como la única aplicable acertadamente entre iguales dentro de una sociedad.

En su obra acerca del don en la Francia del siglo XVI, la historiadora Natalie Zemon Davis cita a Michel de Montaigne en sus reacciones a los lazos derivados de la gracia y del don, que crean obligaciones en la vida ordinaria: “Creo que uno debe vivir según la ley y no según la gracia [...] me niego a someterme a cualquier género de obligación, especialmente a aquellas que me atan por deber del honor. Nada me parece más costoso que aquello que se me ha regalado, puesto que hipoteca mi voluntad a título de gratitud”.²⁰

Por su parte, Marcel Mauss se pregunta al inicio de su *Ensayo sobre el don* algo que quizá resulta pertinente para buscar la experiencia moral dentro de la gratitud: “¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?”.²¹ En el fondo Mauss trata de entender qué suscita la dinámica del don, incluso si no se está refiriendo necesariamente a la experiencia moral detrás de él. Su análisis será retomado por Ricœur en *Caminos del reconocimiento* cuando examine la dinámica de la mutualidad, que también participa de la *economía del don*.

19. Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 79-86 (capítulo XI: “De la diferencia de maneras”).

20. Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000, p. 74. Traducción propia. En el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento* Ricœur retoma esta misma obra en la traducción francesa. En este artículo sólo pudimos consultar el original en inglés.

21. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009, p. 71.

Antes de continuar con el examen de Ricoeur a la economía del don, debemos inspeccionar con más detenimiento la dificultad que supone la lógica de la sobreabundancia para la acción moral. Porque ahí donde Aristóteles y Rawls proponen resolver los problemas de justicia a partir de reglas de *proporcionalidad*, la lógica del amor y la economía del don, por contener en ellas una lógica de sobreabundancia, nos hacen entrar dentro de una dinámica de *desproporción*. La acción amorosa, sobreabundante, no toma en cuenta los méritos ni las proporciones de las personas. No se rige por ese tipo de principios.

Equivalencia y sobreabundancia

Ricoeur propone dos tipos de regímenes para la acción humana, uno que surge de la justicia y el otro que emerge de la gracia. Uno de los primeros escritos suyos en los que se desarrolla esta “lógica de la sobreabundancia” es un artículo de 1960, “El ‘pecado original’. Estudio de su significado”.²² Básicamente, al momento de interpretar el surgimiento del concepto de *pecado original* —no sólo en un estudio histórico, sino simbólico—, Ricoeur encuentra en la Carta a los romanos de san Pablo una frase que nos libra de considerar como central el pecado original: éste no es más que un antítipo de la gracia de Dios.²³ Es decir, está construido para poder hablar de la acción divina: “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”.²⁴

Otro artículo interesante en el que Ricoeur retoma el concepto de *sobreabundancia* es “La lógica de Jesús: Romanos 5”,²⁵ un estudio publicado en 1980, veinte años después del artículo sobre el pecado original.

22. “Le ‘péché originel’: étude de signification”, aparecido originalmente en la revista *Église et Théologie* y publicado en el volumen *Le conflit des interprétations*, traducido al español como Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

23. *Ibidem*, p. 260.

24. Romanos 5, 20.

25. Paul Ricoeur, “La logique de Jésus: Romains 5” en *Études théologiques et religieuses*, Institut Protestant de Théologie, Montpellier, Francia, vol. 80, 2005, pp. 79-84. Este texto, en realidad, es una homilía que Ricoeur predicó en la Rockefeller Chapel de la Universidad de Chicago en 1976 y que fue transcrita por Mme N. Marcorelles.

En él realiza una lectura comparada entre la Carta a los romanos y el Evangelio de Mateo; concretamente, compara la lógica de la ley en el sermón de la montaña (capítulos 5 - 7). En ese artículo, cotejando la adhesión a la ley de Mateo y la crítica de san Pablo, un punto común de interpretación de ambas es lo que enuncia este último: “con cuánta mayor razón” (*pollo mallon* - πολλῷ μᾶλλον). Éste es motivo con el que actúa la gracia de Dios según Pablo. Los escritos del Nuevo Testamento muestran que la acción de Dios no se da en proporción al pecado, — tal como lo analiza Ricoeur en su estudio sobre el pecado original —, sino en total desproporción. Lo que caracteriza la acción de la gracia es la *sobreabundancia*. Ricoeur analiza los versículos del capítulo 5 de Mateo, que están consagrados a ilustrar la desproporción del amor y del *mandamiento nuevo* de Jesús. Los transcribimos a continuación:²⁶

[38] Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente.

[39] Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra;

[40] y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa;

[41] y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos.

[42] Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses.

[43] Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo.

[44] Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen;

[45] para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos.

La perícopa comienza enunciando la *ley del talión*, que el propio Ricoeur ha puesto del mismo lado que la regla de oro. Se trata de una regla de

26. Tomado de la traducción Reina-Valera, 1960.

reciprocidad que multiplica las atenciones con los amigos e impide una venganza excesiva contra los enemigos. Para él se trata de una regla que guarda la lógica de la reciprocidad, pero que podría subordinar la cooperación a la competencia.²⁷ Sin embargo, el problema que percibe Ricœur se origina por el resto del discurso de Jesús, quien invalida la ley del talión y enuncia una serie de preceptos que sólo pueden entenderse en una clave de desproporción: dar la otra mejilla, ofrecer también el manto, etcétera. Todas estas recomendaciones —o imperativos— no se entienden dentro de una lógica legal o moral. Aquí hay que entender y aplicar lo paradójico del imperativo del amor: *iámame!* Implica que los seguidores de Jesús hacen también las obras del amor. El problema que ve Ricœur con todo esto es que, incluso si se trata de un imperativo paradójico, la lógica de la sobreabundancia puede poner fácilmente al débil en manos del fuerte —gente abofeteada, sin manto, etcétera—. En el artículo “Amor y justicia” no enfatiza los problemas que pueden surgir de una economía del don dejada a sí misma; no obstante, en “La lógica de Jesús: Romanos 5” se detiene un poco más en los inconvenientes susceptibles de presentarse si nos dejamos guiar únicamente por la lógica de la sobreabundancia: es la posibilidad de la falta de justicia, que también lleva a la ruptura de la cooperación y de la cohesión social.²⁸ Por esta razón Ricœur califica la economía del don como *supraética*: no se trata de acciones que puedan prescribirse universalmente; necesitan un ámbito de acción y una decisión particulares.

A pesar de la esencia supraética de las obras del amor, lógica de la equivalencia y lógica de la sobreabundancia se necesitan mutuamente. Por ese motivo Ricœur nunca propone a ninguna de ellas sola o abandonada a sí misma. Los títulos de los estudios hablan por sí mismos: “Amor y justicia”, “Reciprocidad y mutualidad”, “Lo justo,

27. Paul Ricœur, “Amor y justicia”, p. 30.

28. Hay que reconocer que Ricœur se inclina siempre a favor de la lógica de la economía del don. Al parecer, éste fue un motivo que lo acompañó toda su vida y que le produjo muchas preguntas filosóficas y teológicas.

entre lo legal y lo bueno”, etcétera. Es decir, en todos estos estudios de Ricoeur hay una tensión entre reciprocidad y mutualidad que se debe mantener. Esto lo lleva a postular la importancia de la gratitud para los *estados de paz*. Se trata de que la justicia pueda salir de su propia dinámica de reciprocidad, puesto que, a la larga, aquélla dejada a sí misma puede caer en dinámicas de venganza. Es lo que él llama “agregar mal al mal”. De ninguna manera busca refutar o superar a Hobbes; más bien procura “aceptar el reto” y encontrar aquellos dinamismos que nos hacen salir de las pasiones del *estado natural*: la competencia, la desconfianza y la vanidad.

La gratitud y los estados de paz

El tercer estudio de *Caminos del reconocimiento*,²⁹ última obra publicada por Ricoeur, está consagrado al “reconocimiento mutuo”. La sección final de este estudio se llama “La lucha por el reconocimiento y los estados de paz”. En esta parte Ricoeur vuelve al análisis realizado en “Amor y justicia” sobre la poética del amor y la prosa de la justicia, pero profundiza más decididamente en el problema que establece la economía del don.

Cuando Ricoeur se plantea los distintos tipos de *estados de paz*, reconoce tres, que surgen de las diversas formas de denominar el amor en griego: *philía*, *eros* y *ágape*; como ya vimos, el filósofo privilegia este tercer concepto para definir los *estados de paz*. Cuando aborda la economía del don, también está buscando aquello que el *ágape* aporta a las relaciones humanas.³⁰ Junto con Boltanski, Ricoeur se pregunta si la acción humana que surge bajo el signo del *ágape* no está motivada

29. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005. Traducción de Agustín Neira.

30. Hay dos estudios que Ricoeur retoma en este análisis. El primero es de Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences* (Luc Boltanski, *El amor y la justicia como competencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000); el segundo es de Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité* (Marcel Hénaff, *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*, Lom Ediciones, Santiago, 2017). Es, sobre todo, Boltanski quien retoma el concepto de *ágape* como categoría sociológica.

por algún idealismo utópico o por algún engaño; y, por lo tanto, si no se trata de algo sólo parcialmente realizable. Podemos responder esta pregunta más adelante, ya que tiene relación con la bina *amor y justicia* que los estudios de Ricoeur no dejan de poner en tensión.

La antropología del don

Uno de los problemas más fuertes que plantea la economía del don, desde la perspectiva de Ricoeur, es proponer la acción humana desde la dinámica del *ágape*. ¿Cómo clasificar la acción surgida desde una dinámica *desinteresada* como la del *ágape*? Justamente, si a este último no le interesa la retribución, si no se inscribe en la línea de la reciprocidad y de la proporción, ¿cómo plantear una acción moral desde este dinamismo? Si ya concluimos que la esencia del *ágape* es supraética, ¿nos podemos plantear todavía la gratitud como experiencia moral?

Ricoeur retoma las críticas de Luc Boltanski y Claude Lefort a Claude Lévi-Strauss a propósito de los ensayos de Mauss. No parece que se deba buscar la “obligación de devolver”³¹ en un ámbito distinto al de la “obligación de dar”. Es decir, la economía del don plantea una dinámica completa, de inicio a fin, con sus propias formas de reciprocidad. Siguiendo a Lefort, esta economía es una forma en la que “los hombres se confirman unos a otros que no son cosas”, alejándose de otras formas de reciprocidad propias del aparato judicial o del mercado. En este punto Ricoeur retoma el libro de Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche*,³² que analiza la reciprocidad desde sus distintas dinámicas. Una constante que Anspach atribuye a los ciclos de reciprocidad es la existencia de un *tercero trascendente* entre dos partes. Para explicar la obligación de devolver entre los maoríes, Mauss postula un *espíritu del hau*, es decir, la reificación de una actividad que sucede entre las

31. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, p. 71.

32. Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Éditions du Seuil, París, 2002.

personas que realizan ese intercambio, que haría las veces de tercero trascendente. La diferencia entre reciprocidad y mutualidad recae sobre el tipo de tercero trascendente que se postula. Ricœur atribuye una mayor abstracción al tercero trascendente de la reciprocidad, y una mayor materialidad concreta al de la mutualidad.

A pesar de su sugerente análisis y de la distinción entre reciprocidad y mutualidad, me parece que Ricœur no explica muy bien esta diferencia ni ubica un equivalente de esto en nuestras sociedades contemporáneas. Al parecer, el tercero trascendente define siempre una forma de relación que, en la dinámica de reciprocidad, está bien tipificada y definida, y que, por lo mismo, Ricœur coloca “por encima” de los agentes; por ejemplo, la ley de la propiedad privada, que debe existir entre dos personas que hacen una transacción comercial. A esto se refiere Robert Nozick cuando afirma que “las cosas surgen ya poseídas (o con acuerdos ya celebrados sobre cómo deben ser poseídas)”.³³ El tercero trascendente está ahí antes de que podamos disponer de las cosas, en su origen mismo. Sin embargo, cuando tenemos una relación de mutualidad, típica del don gratuito, a pesar de que hay también el mismo tercero trascendente, que es la ley de la propiedad privada, ésta no define el modo en el que ambas personas le dan continuidad a esa relación. Por tal motivo, el don se vuelve algo que circula entre las personas de manera concreta, casi tácita, sin necesidad de un “contrato” previo. Jean Nestor define esta libertad en dos momentos. Respecto de la cosa podemos definir la gratuitud como “un bien del que se ha decidido que es de uso libre”.³⁴ Sobre la relación Nestor define el *don performativo* como aquél en el que hay una soto-determinación, “aquello que falta por comprender e inventar cuando una cosa ha sido dada y aceptada”.³⁵

33. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991, p. 217.

34. Jean Nestor, *Un don doit-il être gratuit?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, Francia, 2016, p. 89. Traducción propia.

35. *Ibidem*, p. 112. Traducción propia.

Es decir, la economía del don es aquélla que toma distancia y adquiere libertad en relación con el tercero trascendente, tal como se ha definido hasta aquí.

En el tercer estudio de *Caminos del Reconocimiento*, en el que Ricoeur pone como tema central de la investigación el *reconocimiento mutuo* entre las personas, el don se vuelve el camino por el cual dicho reconocimiento puede existir. Puesto que aceptar un don es aceptar la generosidad del donante —quien, además, se pone a sí mismo en el objeto ofrecido— junto con la necesidad de corresponder de cierta manera, lo que se crea con el gesto del don, ofrecido y recibido, es el *tipo de relación* entre el donante y el donatario. Si aceptamos que todos los intercambios conllevan una dosis de reciprocidad y de mutualidad, habría casos en los que no se verifica esta mezcla. Por ejemplo, en las relaciones comerciales el pago con el que se concluye una operación comercial pone fin a la relación entre ambas partes, si es que ésta alguna vez existió. Ricoeur diría que las relaciones comerciales son de reciprocidad sin mutualidad, esto es, sin reconocer la relación que surge con otra persona. Por ello, sostiene Anspach, en las relaciones sociales entramos en el terreno de lo impersonal.

En este momento Ricoeur intenta definir de una manera más clara la diferencia entre mutualidad y reciprocidad: “Por convención de lenguaje, reservo el término de mutualidad para los intercambios entre individuos, y el de reciprocidad para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirían más que una de las ‘figuras elementales’ de la reciprocidad”.³⁶ Así, para él, la mutualidad es aquello que se da *entre* las personas, mientras que la reciprocidad está *por encima* de ellas.

36. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, p. 240.

Mutualidad y gratitud

Si recuperamos las críticas de Marcel Hénaff a Lévi-Strauss y a Mauss, veremos que hay dos puntos que Ricœur retoma respecto de la mutualidad y la economía del don. Hay una ruptura, en primer lugar, con la concepción moralizante del don, que lo separa de su dimensión festiva; en segundo lugar, con la concepción de la economía del don como ancestro —o sustituto— del intercambio mercantil. Hénaff sitúa el don en el ámbito de lo que no tiene precio, por lo que no podría albergar en él una dinámica mercantil. En realidad, a partir de su examen del *don ceremonial*, podemos afirmar que el enigma inicial sobre la cualidad del don, que fuerza a su devolución, se aclara cuando se ve el plano más amplio de la correspondencia como partes de una relación de reconocimiento mutuo que queda instalada. Es la mutualidad la que, de alguna manera, dirige la dinámica de la economía del don.³⁷

En seguimiento del análisis de Natalie Zemon-Davis,³⁸ Ricœur subraya que en las relaciones comerciales y las relaciones de don, la reciprocidad y la mutualidad se dan cotidianamente de manera alternada. No obstante, hay una especie de primacía de la mutualidad, incluso en las relaciones comerciales. La gente multiplica ayudas y obsequios, queriendo insinuar con ello que las personas, incluso en las relaciones comerciales, no están exentas de relaciones posteriores. Al respecto, señala: “El examen de estas situaciones mixtas lleva a reforzar el énfasis puesto en la *gratitud* como el sentimiento que, en el recibir, separa y une el dar y el devolver, como insistiremos en ello más tarde. Es la calidad de este sentimiento la que garantiza la firmeza de la línea de división que recorre desde el interior las mezclas entre don y venta”.³⁹ Sin embargo, también reconoce que la gratitud puede

37. Marcel Hénaff, *El precio de la verdad*.

38. Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*. Ricœur cita la edición francesa.

39. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, p. 246. Cursivas propias.

fallar o puede ser fuente de perversiones en la dinámica del don. Podemos evocar la cita de Hobbes —aunque Ricoeur no la evoca en esta parte del análisis— que da cuenta de la posibilidad del fracaso del don.⁴⁰ En todo caso, cuando éste genera deuda o expectativas desmedidas, puede provocar incomodidad o, incluso, la ira de las personas involucradas. Evoca los ensayos de Michel de Montaigne, quien parece preferir la vida dentro del ámbito de la reciprocidad y los contratos explícitos, antes que entrar en el juego perverso de la concesión de favores y de acuerdos tácitos.⁴¹

Al análisis de Ricoeur se puede añadir la afirmación de Lewis Hyde sobre el don y las relaciones que se generan: “el conflicto entre la libertad y los vínculos que establecen los dones no es absoluto, por supuesto. Para empezar, los dones *no nos generan un vínculo* a menos que nos convuevan”;⁴² o, como argumentará más adelante, si la deuda está fuera de nuestras posibilidades de correspondencia. Este último es el don criticado por Hobbes o por Montaigne. No obstante, el don que logra conmover, involucrar afectivamente, es el que despierta nuestra gratitud, pues hay en ello una promesa de transformación,⁴³ junto con amistad y amor.

Es en este momento que Ricoeur parece dar un paso definitivo en el análisis de la economía del don. Hay puntos esenciales que hemos encontrado en este análisis, los cuales quedan un poco dispersos; sobre todo, aquel punto del imperativo poético del amor que lleva a la acción: “*puesto que te ha sido dado, da a su vez*”. Esta frase de “Amor y justicia” no queda referida en esta parte del análisis, pero nos parece que ofrece un complemento para entenderla cuando cita a Mauss y los *movimientos del corazón*: “Uno se da al dar, y si uno se da es que se debe, a sí mismo y

40. Ver nota 16.

41. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, p. 247.

42. Lewis Hyde, *El don*, Sexto Piso, México, 2021, p. 129. Cursivas propias.

43. Promesa que Max Scheler definió como de “crecimiento en el valor” de la persona.

su bien, a los otros”.⁴⁴ La conclusión de Ricœur respecto del fracaso del don es que *recibir es lo que decide la calidad de éste* y el modo en que el donatario acepta proseguir con la relación.⁴⁵ La gratitud es lo verdaderamente decisivo del don y su posibilidad; es el modo en que podemos entrar en la economía del don. En este sentido, la gratitud constituye el núcleo de la experiencia moral, sobre todo en el ámbito de las relaciones personales. Es desde ella que se valora la relación establecida con el don, al mismo tiempo que se decide cómo seguirá la misma.

En la última parte del análisis, Ricœur retoma la dimensión festiva del don como una ayuda para extraerlo del ámbito de la moralización. Se refiere a que la acción de aquél no puede erigirse en un deber o en una institución. No tiene nada contra las instituciones de beneficencia, pero sí se dirige contra la tendencia general a olvidar la dinámica de gratuidad que genera el don. La fiesta lo protege del equívoco del deber. Queda muy claro cuando hablamos, por ejemplo, del perdón: no es susceptible de ser institucionalizado. No hay cosa tal como un “deber de gratuidad” o de gratitud. Lo festivo y su carácter excepcional pueden habitar la vida ordinaria a través de los gestos de amabilidad, en las formas amistosas o incluso eróticas. Se ofrece dentro de la gestualidad, un equivalente al himno en la forma verbal.

Conclusión

Resulta un poco paradójico proponer la gratitud como “experiencia moral”. No sólo porque corresponde al ámbito de lo supra-ético, como bien señala Ricœur, sino porque su lógica es distinta de la moral. Marcada por dinamismos de desproporción y exceso, la gratitud introduce una medida de *generosidad* en la experiencia moral. Sí podemos afirmar

44. *Ibidem*, p. 248. La cita, tal como se encuentra en la versión en español del *Ensayo sobre el don* es la siguiente: “porque dando, uno se da y, si uno se da significa que uno se “debe” —uno mismo y su bien— a los otros”. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, p. 185. Las cursivas se encuentran en el original.

45. Misma idea propuesta por Nestor. Ver Jean Nestor, *Un don doit-il être gratuit?*, pp. 103-124 (capítulo V: “Y-a-t-il une relation du don?”). Cursivas propias.

que la gratitud es experiencia moral, en tanto que lleva a la acción y, como sostiene Aristóteles, a una decisión deliberada. En un mundo en el que se trata de pensar las cosas de la manera más objetiva posible, la introducción de la gratitud en el dinamismo ético añade criterios que nos van alejando de los *malestares de la modernidad*, tal y como los concibe Charles Taylor.⁴⁶

Con todo, un pequeño recorrido por la conceptualización de la dinámica del amor permite también darnos cuenta de sus límites y peligros al momento de proponerlo en tensión con la justicia. En muchos escritos Ricœur ha dejado claro que ambos dinamismos tendrían que enriquecerse mutuamente, teniendo en cuenta sus límites y sus aportes. Su cuidadoso análisis procura evitar los escollos de la excesiva ingenuidad al hablar del amor o de un sentimentalismo poco realista a la hora de plantearlo como contraparte de la justicia.☒

Fuentes documentales

- Anspach, Mark Rogin, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Éditions du Seuil, París, 2002.
- Aristóteles, “Ética nicomáquea” en *Aristóteles II*, Gredos, Madrid, 2016, pp. 5-182.
- Boltanski, Luc, *El amor y la justicia como competencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.
- Davis, Natalie Zemon, *The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000.
- Hénaff, Marcel, *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*, Lom Ediciones, Santiago, 2017.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Hyde, Lewis, *El don*, Sexto Piso, México, 2021.

46. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1992, pp. 9-19.

- La Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Cisiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones, y con los textos hebreo y griego. Reina-Valera 1909*, Bibles.org.uk, Londres, 2005.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- Nestor, Jean, *Un don doit-il être gratuit?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, Francia, 2016.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991.
- Ricœur, Paul, “Amor y justicia” en Ricœur, Paul, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 13-31.
- _____ “La logique de Jésus: Romains 5” en *Études théologiques et religieuses*, Institut Protestant de Théologie, Montpellier, Francia, vol. 80, 2005, pp. 79-84.
- _____ *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005.
- _____ *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1992.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.