

FRANCISCO MANUEL VILLALBA LUCAS*

De la indigencia nativa al carácter constitutivo del don, una propuesta ontológica, ética y política de la relacionalidad humana

Resumen: Este artículo explora la indigencia originaria del ser humano no como una deficiencia a superar, sino como la base ontológica, ética y política de la relacionalidad. A través del diálogo con autores como Marcel Mauss, Derrida, Marion, Levinas y Weil, y, con el aporte de cosmovisiones indígenas y africanas, se propone que el don no es una práctica secundaria, sino la estructura constitutiva del ser humano y de la comunidad. Desde una antropología de la apertura, se defiende que la vulnerabilidad compartida es el fundamento de toda ética y de toda justicia posible, y que la lógica del don permite repensar tanto la subjetividad como las estructuras sociales, políticas y ecológicas contemporáneas.

Palabras clave: Don, Indigencia, Relacionalidad, Vulnerabilidad, Subjetividad.

From Native Destitution to the Constitutive Character of the Gift: An Ontological, Ethical, and Political Proposal of Human Relationality

Abstract: This article explores the native indigence of the human being not as a deficiency to be overcome, but as the ontological, ethical, and political foundation of relationality. Drawing on thinkers such as Marcel Mauss, Derrida, Marion, Levinas, and Weil, alongside contributions from Indigenous and African worldviews, it argues that the gift is not a secondary practice but a constitutive structure of human subjectivity and community. From an anthropology of openness, it defends the idea that shared vulnerability is the ground of all ethics and justice, and that the logic of the gift allows us to rethink both subjectivity and contemporary social, political, and ecological frameworks.

Keywords: Gift, Indigence, Relationality, Vulnerability, Subjectivity.

* Francisco Manuel Villalba Lucas – Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio, Murcia, España
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6082-8489>; e-mail: villalba-lucas@hotmail.com



Introducción

Este artículo se sitúa entre la antropología filosófica, la fenomenología contemporánea y la filosofía política, y parte de una pregunta sencilla y radical: ¿qué implica afirmar que el ser humano nace vulnerable y dependiente? La hipótesis que guía la investigación sostiene que esta indigencia originaria no constituye una deficiencia a superar, sino la misma condición de la relationalidad y del don. Nacer pobre en recursos, tiempo y saber no es solo un dato biológico, sino una categoría ontológica: indica que el sujeto no se basta a sí mismo y que solo puede llegar a ser alguien a través de los otros.

Frente al ideal moderno de autosuficiencia y al modelo de un sujeto soberano que se concibe como dueño de sí, se propone aquí una antropología de la apertura: el ser humano se comprende como ser expuesto, necesitado y llamado, configurado por vínculos que lo preceden. Esta exposición inicial no es un accidente que debe ser neutralizado por la técnica o por la acumulación, sino el suelo sobre el que se despliega la comunidad, el lenguaje, la educación y la justicia. La vulnerabilidad compartida aparece así, como el punto de partida de toda ética posible y de toda forma de convivencia que no reduzca al otro a recurso, amenaza o competidor.

En diálogo con autores como Marcel Mauss, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas y Simone Weil, así como con diversas cosmovisiones indígenas y africanas, el texto propone que el don no es una práctica moral marginal, sino la estructura constitutiva del ser humano y de la comunidad. El don no se añade a una subjetividad ya formada, sino que contribuye a formarla: ser significa haber sido dado y seguir recibiendo. Desde esta perspectiva, la indigencia nativa no solo permite el don, sino que lo exige: solo un sujeto que no se basta a sí mismo puede acoger lo que viene de fuera y, a partir de ahí, aprender a dar.

El texto se organiza en cuatro movimientos. En primer lugar, se presenta la pobreza originaria como categoría físico-ontológica y condición de apertura a la alteridad. En segundo lugar, se reconstruyen algunas líneas fundamentales de la tradición filosófica del don en la modernidad y la contemporaneidad, subrayando sus tensiones internas. En tercer lugar, se argumenta que la indigencia estructural del ser humano constituye la matriz ontológica de todo acto de donación y acogida. Por último, se exploran las implicaciones éticas, políticas y ecológicas de una comunidad pensada desde la lógica del don, más allá de los modelos centrados en el contrato, la equivalencia y la mera redistribución de bienes.

1. Comprender la pobreza nativa

1.1 Indigencia constitutiva y dependencia originaria

La expresión “indigencia nativa” remite aquí a una condición estructural y permanente del ser humano, anterior a toda experiencia concreta de escasez económica o carencia material. No se trata de una anomalía que deba superarse

por medio del progreso técnico o la autonomía, sino de una estructura antropológica fundamental: el ser humano nace necesitado, incompleto, y permanece así en diversos grados a lo largo de su vida. Esta fragilidad no es un defecto que debe corregirse, sino el umbral mismo del que emerge la posibilidad de la relación, del lenguaje, del aprendizaje y de la comunidad. La pobreza originaria no empobrece, sino que habilita: abre al otro, al mundo, a la cultura, y pone en marcha el proceso de constitución del sujeto como ser relacional. Desde el nacimiento, el ser humano manifiesta una dependencia radical: no puede subsistir sin el cuidado de otros. La prolongada infancia, la necesidad de mediación simbólica para acceder al mundo, el aprendizaje del lenguaje y la transmisión cultural son signos evidentes de que el individuo humano no se basta a sí mismo. Esta “debilidad evolutiva” ha sido, paradójicamente, la base de su desarrollo simbólico, afectivo y social. En la Política, Aristóteles señala que el ser humano solo fuera de la comunidad es una “bestia o un dios”¹. Esta célebre expresión subraya que la autosuficiencia no es un ideal humano, sino una ficción peligrosa: la humanidad se realiza en la interdependencia.

Emmanuel Levinas, desde una perspectiva fenomenológica, radicaliza esta intuición: el yo no es un principio autónomo que elige relacionarse, sino un sujeto ya comprometido, ya expuesto, ya requerido por el otro². La alteridad no viene después del yo: lo constituye desde el principio. Ser humano es, antes que nada, ser responsable, y esa responsabilidad nace de la vulnerabilidad compartida. Las cosmovisiones indígenas, por otro lado, ofrecen una confirmación radical de esta idea. En muchas culturas andinas, amazónicas o mesoamericanas, el ser humano no se piensa como dueño de sí ni del mundo, sino como parte de un entramado de relaciones vivas, que incluye a la tierra, al tiempo, a los ancestros y a los espíritus. No se es “rico” por poseer mucho, sino por saberse parte de una red de reciprocidades que nutren y exigen. La dependencia no es una tara: es el signo de una pertenencia profunda.

1.2 Ontología de la apertura

Si se acepta que la pobreza nativa no es meramente una falta de bienes, sino una forma de apertura ontológica, entonces se transforma radicalmente la comprensión del sujeto. El ser humano no es un ente cerrado, autónomo y autosuficiente, sino un ser atravesado por la necesidad, abierto al otro y al mundo, llamado a recibir. Simone Weil³, al reflexionar sobre el sufrimiento y la gracia, afirma que es precisamente en la necesidad donde puede irrumpir lo más alto, aquello que no se impone por fuerza sino que se acoge. En su lenguaje teológico-filosófico, la gracia necesita de la indigencia para manifestarse. La necesidad, lejos de ser simple pasividad, es una disposición activa hacia lo otro: una forma de espera, de esperanza, de atención. Martin Heidegger, por su parte, describe al *Dasein* como un ser arrojado, incompleto, expuesto a la finitud, a la muerte y al

¹ Aristóteles, *Política*, I, 1253a.

² E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977.

³ Cf. S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, p. 30-40.

tiempo⁴. Esta estructura ontológica no se supera con proyectos o técnicas: es la condición de posibilidad del pensamiento, del cuidado y del lenguaje. El ser humano no se da a sí mismo, sino que está siempre ya implicado en un mundo que lo excede. Levinas retoma esta intuición heideggeriana, pero la convierte en una ética: el rostro del otro, vulnerable, indefenso, me obliga, me llama, me convoca. No hay ética sin vulnerabilidad. Y no hay vulnerabilidad sin la apertura que permite el don⁵. En las filosofías indígenas, esta ontología de la apertura se articula como una economía simbólica: vivir es estar en deuda permanente con la tierra, con los ancestros, con la comunidad⁶. La pobreza es aquí sinónimo de pertenencia, no de exclusión. Se vive para recibir y dar; no para acumular. Las economías del don no buscan eliminar la necesidad, sino acogerla como fuente de comunión.

2. La tradición filosófica del don

2.1 El don como problema filosófico

Desde que Marcel Mauss publicara su influyente *Ensayo sobre el don* en 1925, el fenómeno del dar ha dejado de entenderse como un gesto espontáneo o individual, para ser reconocido como una práctica estructurante de las relaciones sociales. Mauss mostró cómo en las sociedades arcaicas el don no era un gesto espontáneo, sino una institución compleja basada en una triple obligación: dar, recibir y devolver⁷. El don genera, por tanto, una deuda simbólica que funda comunidad. En este marco, el acto de donar no es un simple movimiento individual, sino una práctica estructurante que articula el tejido social, confiriendo sentido a la pertenencia, el reconocimiento y la reciprocidad. Pero con Mauss también se abre una aporía fundamental que atravesará el pensamiento contemporáneo: ¿es posible un don verdaderamente gratuito? ¿Puede existir una donación que no implique algún tipo de retorno, sea material, simbólico o afectivo, y que no esté ya inscrita en una economía de reconocimiento?

Jacques Derrida retoma esta inquietud y la lleva a sus últimas consecuencias. En *Dar el tiempo*⁸, afirma que todo don que se reconoce como tal está ya contaminado por la reciprocidad. Para que haya un “don puro”, este no debe ser reconocido ni como acto ni como donación, ni por el donador ni por el receptor. Si es percibido, contabilizado, agradecido o devuelto, se transforma en inversión, deuda o contrato. Así, el don puro se vuelve un imposible necesario: una figura paradójica que desborda toda lógica y que siempre escapa a su propia presencia. Esta imposibilidad, sin embargo, no anula el don, sino que lo sitúa en un horizonte de exigencia ética radical. Precisamente porque no puede realizarse

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.

⁵ E. Levinas, *Éthique et infini*, París 1982.

⁶ G. Cajete, *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*, Durango 1994.

⁷ M. Mauss, *El don*, Madrid 1979.

⁸ Cf. J. Derrida, *Dar el tiempo I: la moneda falsa*, Barcelona 1995, p. 1-40.

plenamente sin traicionarse, el don se convierte en una aspiración que desestabiliza las categorías tradicionales de propiedad, mérito y justicia. En este sentido, Derrida no niega el don, sino que lo preserva como promesa incondicional, como interrupción de toda economía del cálculo y como apertura a lo otro en su alteridad irreductible.

Jean-Luc Marion, desde la fenomenología, replantea este problema ofreciendo un giro decisivo: el don no debe pensarse desde el acto del sujeto que da, sino desde la saturación del fenómeno que se da por sí mismo. En *Siendo dado*⁹, Marion propone una fenomenología del “dado” (le donné), es decir, de aquello que irrumpe más allá de la intencionalidad del sujeto, excediendo sus categorías y resistiéndose a ser poseído. El don sería entonces una manifestación del exceso, una aparición que se impone al sujeto. Donar, entonces, no es tanto un acto voluntario como un acontecimiento de donación que excede la economía del interés. El don, en este marco, no depende de una intencionalidad previa ni de un sujeto autónomo, sino que acontece como irrupción de sentido que precede y constituye al yo. Así entendido, el don no es algo que se controla ni se produce, sino algo que se recibe sin garantía ni cálculo: una gracia que transforma al sujeto al margen de su voluntad.

Estos tres enfoques, Mauss, Derrida, Marion, configuran una constelación de sentidos en torno al don: como dispositivo social de reciprocidad, como aporía ética y como fenómeno saturado. Lo que comparten es su cuestionamiento de la lógica moderna del intercambio simétrico y de la equivalencia. En todos ellos, el don revela lo inasimilable, lo no-reducible a cálculo o contrato.

2.2 El don como acción constitutiva

No obstante, más allá de la paradoja de la gratuidad y del análisis fenomenológico del exceso, este trabajo propone recuperar el don como gesto originario, como acto constitutivo del vínculo, del sujeto y de la comunidad. Es decir, el don no es simplemente una práctica que circula entre sujetos ya constituidos, sino la matriz desde la cual surgen tanto el yo como el nosotros. Paul Ricoeur ofrece una clave decisiva en esta dirección. En *Sí mismo como otro*¹⁰, sostiene que la identidad personal se forma narrativamente a través de los actos de dar, recibir, prometer y perdonar. Estos actos no son simples comportamientos: son configuradores de sentido, porque inscriben al sujeto en una temporalidad ética. Dar, en este contexto, es abrir un relato común, es instituir un horizonte compartido que va más allá del presente. A diferencia del contrato, que se basa en la equivalencia formal y en la lógica del equilibrio, el don, introduce una dimensión de exceso, de asimetría y de riesgo. Dar implica exponerse, interrumpir la contabilidad y asumir una vulnerabilidad radical. Quien recibe no controla el don: es transformado por él. En esta relación, el sujeto no permanece idéntico a sí mismo, sino que se constituye como donatario.

⁹ Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado*, Madrid 2008, Cap. I-II.

¹⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996.

El antropólogo David Graeber ha señalado que la modernidad ha empobrecido radicalmente el sentido del don al reducirlo a una forma encubierta de transacción. En las economías capitalistas, la deuda debe ser saldada; en las sociedades tradicionales, la deuda permanece como vínculo. Esta “deuda creativa” no oprime ni anula, sino que une y proyecta. Lo no devuelto no es una falta, sino una memoria compartida¹¹.

Las culturas tradicionales han comprendido esto desde antiguo. Sistemas como el potlatch entre los pueblos del noroeste americano¹², la xenia griega o los rituales de reciprocidad en el mundo andino no buscan equilibrar las cuentas, sino intensificar la red de relaciones simbólicas. El prestigio no se adquiere acumulando, sino dando más de lo que se recibe. El don se convierte así en acto político, espiritual y ontológico. Desde esta perspectiva, Jean-Luc Marion introduce una afirmación decisiva: el don no necesita un receptor previo: lo crea¹³. Esta idea, que retoma y radicaliza la noción de “don sin sujeto”, transforma completamente la comprensión de la subjetividad: el yo no preexiste a la donación, sino que emerge como efecto de ella. La identidad personal, entonces, no es resultado de una decisión autónoma, sino de una donación recibida. Esta ontología del don nos permite pensar una subjetividad no como sustancia, sino como exposición; no como propiedad de sí, sino como apertura al otro. Ser es poder recibir y existir es haber sido donado. En este sentido, el don no es un suplemento ético ni una virtud ocasional, sino la forma originaria de la relacionalidad humana.

3. La condición nativa del hombre como condición del don

3.1 La indigencia nativa como apertura al don

El don no se da en el vacío, sino que necesita un espacio receptivo, una apertura radical, una falta desde la cual pueda irrumpir. En este sentido, la pobreza originaria del ser humano, su indigencia física, simbólica y ontológica, no es un obstáculo para el don, sino precisamente su condición de posibilidad. Solo quien no se basta a sí mismo, quien no posee todo, quien no domina su ser, puede recibir sin apropiarse, y así ser transformado. La antropología contemporánea ha mostrado que en muchas culturas tradicionales, lejos de concebir la pobreza como una deficiencia o un estigma, se la interpreta como un signo de pertenencia y de necesidad mutua. En el pensamiento andino, por ejemplo, estar necesitado es la premisa para estar vinculado. Nadie se sostiene solo, y esa insuficiencia no es un problema a erradicar, sino un principio relacional a cultivar. La interdependencia se convierte así en virtud y en equilibrio. Jean-Luc Marion insiste en que el don, para manifestarse como fenómeno, requiere tres elementos: distancia, alteridad y receptividad. Donar no es imponer, ni sim-

¹¹ D. Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, Nueva York 2011.

¹² F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897.

¹³ J.-L. Marion, *Siendo dado*, op. cit., cap. I-II.

plemente transferir un objeto: es dejar acontecer algo que solo puede ser acogido. Y esto presupone una grieta, una herida, un espacio abierto. El sujeto indigente, por tanto, no es menos que el donador: es el lugar donde el don puede tener lugar. Sin necesidad, no hay recepción posible; sin falta, no hay transformación.

Esta perspectiva subvierte el imaginario moderno del don como flujo descendente: el fuerte da al débil, el que posee entrega a quien no tiene. En cambio, desde una ontología relacional, el don parte precisamente de la carencia. Como ya vimos en Marion, el don no necesita un receptor: lo crea. Este giro es decisivo: el don inaugura al sujeto, lo constituye, lo hace ser. La pobreza, entendida como hendidura ontológica, se convierte así en espacio fértil. No como simple negatividad, sino como umbral para lo inesperado. Allí donde hay falta, puede irrumpir lo otro; allí donde hay incompletud, puede abrirse la posibilidad del vínculo. Como señala Simone Weil, “*la gracia solo entra en las almas vacías*”¹⁴. Esta concepción también está presente en las cosmovisiones africanas, como en la filosofía del ubuntu, donde la persona no es tal por sí sola, sino porque pertenece a una red de relaciones. “Soy porque somos”, dice el adagio. Y ese “ser con” se funda precisamente en la conciencia de necesitar al otro. La riqueza no es la acumulación, sino el estar abierto a compartir. La pobreza no es, entonces, una realidad a negar o eliminar por completo, sino un punto de partida que nos recuerda nuestra condición de criaturas finitas, vulnerables y constitutivamente ligadas a los demás. Una sociedad que niega esta dimensión, que absolutiza la autosuficiencia y tecnifica la existencia hasta hacerla invulnerable, se vuelve inhóspita al don: no puede ya acoger, porque no reconoce su propia necesidad.

3.2 El riesgo y la ética del donar

Donar y recibir son actos profundamente éticos. No se trata de movimientos mecánicos ni transacciones sin implicación: implican exposición, riesgo y responsabilidad. En el acto de dar, uno se expone al rechazo, al malentendido, a la ingratitud. Y en el acto de recibir, uno se abre a la dependencia, a la alteración de sí, a la deuda simbólica. Ambos gestos suponen salir de sí, descentrarse. Emmanuel Levinas ha tematizado esta dimensión con claridad¹⁵. Para él, la ética no nace de la elección libre, sino del clamor del otro que me convoca desde su rostro vulnerable. La responsabilidad no es voluntaria, sino impuesta por la presencia del otro que no puedo reducir a lo mismo. En esta visión, donar no es ejercer un poder, sino responder a una exigencia que me precede. Y esa exigencia solo se vuelve audible cuando reconozco mi propia pobreza: mi finitud, mi necesidad, mi apertura.

Esta ética del don se distancia tanto del contractualismo liberal como del utilitarismo. No se funda en la equivalencia, ni en el cálculo del mayor beneficio, sino en una desproporción originaria que es también una oportunidad de

¹⁴ Cf. S. Weil, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 36.

¹⁵ E. Levinas, *Éthique et infini*, op. cit.

comunidad. Como afirma Derrida, el don es estructuralmente inestable, siempre en peligro de transformarse en poder, en deuda, en sistema¹⁶. Pero esa fragilidad es también su fuerza: porque nos recuerda que no todo puede ser controlado ni devuelto. Una auténtica ética del don requiere, por tanto, una conciencia lúcida de la vulnerabilidad compartida: donar no desde la superioridad, sino desde la reciprocidad asimétrica que nos constituye. Solo quien se sabe frágil puede dar sin dominar, acoger sin apropiarse, responder sin esperar retorno. El don, en su forma más alta, no exige nada: ni gratitud, ni justicia, ni recuerdo. En este punto, la ética del don se entrelaza con una política de la hospitalidad. Acoger al otro no porque tenga derechos, ni porque me sea útil, ni porque sea igual, sino porque es otro. Como diría Levinas, el otro me concierne sin que yo lo haya elegido. Esta hospitalidad radical no puede institucionalizarse del todo, pero puede orientar nuestras prácticas políticas, pedagógicas y comunitarias. El don, en este sentido, no busca corregir desigualdades únicamente mediante la redistribución: busca construir vínculos desde el reconocimiento de una vulnerabilidad común. Y esa vulnerabilidad no es una falta: es la materia prima de lo humano.

4. El don, la comunidad y las implicaciones políticas

4.1 Más allá del intercambio individual: el don como tejido social

Durante siglos, la organización política ha sido pensada desde la lógica del contrato, del derecho y de la redistribución. Sin embargo, en muchas culturas tradicionales, el tejido de lo común no ha sido sostenido por reglas legales ni por equilibrios distributivos, sino por estructuras simbólicas de reciprocidad, hospitalidad y donación. El don no aparece como un acto marginal o privado, sino como la gramática originaria de la comunidad. El potlatch de los pueblos kwakiutl, las prácticas de xenia en la Grecia antigua, las fiestas agrícolas andinas o las formas de redistribución ritual en África subsahariana son expresiones concretas de este principio: dar, recibir y devolver no son solo gestos éticos, sino actos fundantes de lo político. En estas culturas, lo común no se construye desde la apropiación o el contrato, sino desde la circulación del don que redistribuye prestigio, reequilibra tensiones y actualiza los vínculos. Franz Boas, al estudiar el potlatch, mostró cómo los jefes adquirían autoridad no acumulando, sino dando en exceso. La generosidad no era caridad, sino expresión de poder simbólico y político. Quien más daba no empobrecía: se engrandecía. Esta lógica, radicalmente opuesta al capitalismo acumulativo, revela una concepción del poder como donación y no como propiedad. Lo político no comienza en la apropiación, sino en el despojo voluntario. Lewis Hyde ha propuesto una distinción crucial entre los bienes que funcionan como mercancías, regulados por el valor de cambio, y los que solo florecen como dones: el arte, el amor, la palabra, la amistad, el conocimiento¹⁷. Cuando estos se mercantilizan, pierden su

¹⁶ J. Derrida, *Dar el tiempo I: la moneda falsa*, op. cit., p. 1-40.

¹⁷ L. Hyde, *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, Nueva York 1983.

capacidad de generar comunidad y sentido. Su eficacia depende precisamente de que no se contabilicen, de que no tengan precio.

Desde esta perspectiva, el don no es una excepción virtuosa ni un suplemento ético al contrato social. Es una estructura originaria y persistente, que sigue operando incluso en sociedades burocratizadas y mercantilizadas. La familia, el cuidado, la amistad, la educación o el arte se sostienen sobre gestos de donación que no pueden exigirse, pero sin los cuales la vida social se desintegra. Negar la indigencia originaria del ser humano es también negar la necesidad del otro. Una sociedad que absolutiza la autosuficiencia y reduce toda interacción a intercambio pierde su capacidad de acoger, de cuidar y de confiar. El don, en cambio, exige y cultiva una subjetividad abierta, capaz de dar sin garantía y de recibir sin apropiarse. Solo desde esta disponibilidad es posible una comunidad verdaderamente humana.

4.2 Repensar la justicia desde el don

Las consecuencias políticas de esta concepción del don son profundas. Pensar la justicia desde el don no significa renunciar a la redistribución, sino cuestionar sus fundamentos: ya no se trata únicamente de equilibrar cargas o compensar desigualdades, sino de reconocer la interdependencia constitutiva de los sujetos y el carácter relacional del mundo. En este horizonte, la justicia deja de fundarse únicamente en la igualdad formal y se abre a una justicia hospitalaria, que reconoce la singularidad del otro más allá de los marcos jurídicos convencionales. No toda necesidad puede formalizarse en derechos, ni toda relación puede traducirse en contrato. Como señala Marion, el don no tiene por qué ser justo: crea lo justo. Esta afirmación, provocadora, invita a pensar la justicia no como distribución de lo dado, sino como acontecimiento originario y por tanto, la justicia no puede limitarse al equilibrio de cargas, sino que debe abrirse al reconocimiento de la vulnerabilidad común. Esta vulnerabilidad compartida no es un déficit que deba ser compensado, sino una condición constitutiva que interpela éticamente a los sujetos. En este marco, el don aparece no como un añadido opcional a la justicia, sino como su impulso originario: un reconocimiento del otro que precede toda norma y que funda la posibilidad misma de lo justo.

La politóloga M. Schmitt¹⁸ ha argumentado que introducir la lógica del don en la teoría política permite superar la dicotomía moderna entre el individualismo liberal y el colectivismo normativo. El don, introduce una tercera vía: la de la relacionalidad concreta, situada, simbólica, que no disuelve la diferencia ni absolutiza al individuo. Dar y recibir no unifican en abstracto, sino que entretejen una red de vínculos vivos. Desde esta perspectiva, el Estado no puede ser reducido a una maquinaria de gestión técnica. Debe ser repensado como instancia relacional, como espacio de hospitalidad y mediación simbólica. La

¹⁸ M. Schmitt, *Redistribution and Reciprocity: The Gift in Political Theory*, "Political Theory" 49(2021), núm. 1.

economía, por su parte, deja de ser mera administración de recursos para convertirse en lugar de circulación de dones: de tiempo, de cuidado, de saber, de tierra, de vida.

En el ámbito ecológico, esta visión adquiere una fuerza particular. Si la tierra se comprende como don recibido, y no como recurso a explotar, la política ya no puede reducirse a gestión productiva. Debe convertirse en una respuesta agradecida y custodial. El don, redefine así los límites del derecho, de la propiedad y del valor. En última instancia, pensar la política desde el don es imaginar una comunidad no fundada en la seguridad ni en el control, sino en la apertura, la generosidad y la confianza. Una comunidad que reconoce que la vida no se posee, sino que se comparte.

Conclusión

La reflexión desarrollada a lo largo de este trabajo permite reformular la tesis de partida: la indigencia nativa del ser humano no es una imperfección a corregir por la técnica, la riqueza o la autonomía, sino el fundamento mismo de una existencia abierta al otro. La pobreza originaria, entendida como carencia ontológica, dependencia estructural y exposición a la alteridad, no limita el don, sino que lo hace posible. Solo un sujeto que experimenta su necesidad puede recibir sin apropiarse, dejarse afectar y ser transformado. En este sentido, ser humano significa haber sido dado y seguir estando en deuda con lo que no se ha producido ni merecido.

Desde esta clave, el don deja de aparecer como gesto voluntarista o excepcional y se muestra como la forma originaria de la relacionalidad humana. La vida, el lenguaje, la educación, el cuidado o el amor se presentan como hechos primeros que anteceden a toda decisión y configuran una subjetividad siempre atravesada por la receptividad y la responsabilidad. Frente al paradigma dominante que concibe al sujeto como propietario de sí y calculador de sus intereses, se propone una antropología relacional: el ser humano como ser-en-don, constituido por vínculos que no controla del todo.

Las consecuencias de este desplazamiento se extienden al ámbito ético, político y ecológico. Éticamente, una comprensión del sujeto desde la indigencia y el don impulsa una práctica de la hospitalidad que no se reduce a la mera aplicación de normas, sino que reconoce en la vulnerabilidad del otro una llamada anterior a todo contrato. Políticamente, invita a repensar la justicia más allá de la sola redistribución, como reconocimiento de una interdependencia estructural que ninguna institucionalidad puede suprimir. Ecológicamente, exige comprender la tierra y la vida como dones recibidos y no como reservas disponibles, abriendo la posibilidad de una relación custodial con el mundo.

Reconocer la pobreza nativa como rasgo constitutivo no conduce a la renuncia, sino a una forma distinta de fortaleza. Saber que no se posee todo lo que se es, que no se domina todo lo que se da ni se merece todo lo que se recibe, no empobrece, sino que vincula. Desde ahí se hace pensable una comunidad

fundada no en la seguridad y el control, sino en la apertura, la generosidad y la gratitud: una comunidad de seres donados que pueden, precisamente por ello, donar.

* * *

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, I, 1253a.
Boas F., *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897.
Cajete G., *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*, Durango 1994.
Derrida J., *Dar el tiempo I: la moneda falsa*, Barcelona 1995.
Graeber D., *Debt: The First 5,000 Years*, Nueva York 2011.
Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.
Hyde L., *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, Nueva York 1983.
Levinas E., *Éthique et infini*, París 1982.
Levinas E., *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977.
Marion J.-L., *Siendo dado*, Madrid 2008.
Mauss M., *El don*, Madrid 1979.
Ricoeur P., *Sí mismo como otro*, Madrid 1996.
Schmitt M., *Redistribution and Reciprocity: The Gift in Political Theory*, "Political Theory" 49(2021), núm. 1.
Weil S., *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994.