

El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano

CRISTINA CALVO

Universidad de Buenos Aires (Argentina)
ccalvo@rec.uba.ar

Resumen

Por muchos años los economistas han afirmado que los individuos buscan maximizar la riqueza para maximizar su utilidad (satisfacción), porque “si somos más ricos, somos más felices”. Es necesario reconocer que la vida buena, la felicidad, es la combinación de bienes materiales y de bienes relacionales. “Relaciones”: es una gran preocupación, porque hoy el “bien escaso”, son las relaciones genuinas, la confianza, la fraternidad. El “otro” como persona es, en sí mismo, un valor absoluto no sujeto a transacciones. La sociedad utilitarista cambia los bienes relacionales por bienes de consumo que desprecian la relación con la naturaleza, con la comunidad, con los derechos humanos, con los más vulnerables. El notable economista Amartya Sen es quien despliega la multidimensionalidad del desarrollo humano pero no encara la categoría del don-reciprocidad aunque una lectura profunda podría reconocer que esta categoría subyace en su visión humanista tal vez sin habérselo propuesto nunca. Una de las tareas esenciales dentro del amplio debate sobre el desarrollo humano integral es la profundización de la categoría de la relación, del paradigma relacional. El don, la reciprocidad en economía van ocupando un espacio.

Palabras claves: don- reciprocidad, desarrollo humano, paradigma relacional.

The gift-reciprocity as motor of human development

Abstract

For years now, economists have stated that individuals search to maximize richness in order to maximize its utility (satisfaction), because “richer means happier”. There is a need to recognize that good life, happiness, is a combination of both materials and relationships. “Relationships”: this is matter of preoccupation, because today “the scarce good”, are genuine relationships, trust, confidence, fraternity. The “other” as a person is, in itself, an absolute value not subject to transactions. A utilitarian society changes relationships for useful goods that despise the interaction with nature, with the community, with human rights, with the most vulnerable. The renowned economist Amartya Sen displays the multidimensional vision of human development but does not face the category of gift-reciprocity even though a deeper view could recognize that this category underlies in his humanist vision, perhaps without even having thought of this. One of the main tasks inside the wide debate on complete human development is to deepen the category of relationships, the relational paradigm. The gift, the reciprocity in economy are already winning their space.

Key words: *gift-reciprocity, human development, relational paradigm.*

Doctora en Economía del Comportamiento y Sociología Económica. Master en Gobernabilidad y Desarrollo. Directora del Programa Internacional sobre Democracia, Sociedad y Nuevas Economías del Rectorado de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado numerosos artículos en diarios, revistas de divulgación general y capítulos en libros y ensayos.

Recibido: 1/Julio/2016 - Aceptado: 1/Agosto/2016

Introducción: el contexto de la crisis mundial

Tanto el patrón de globalización de las dos décadas previas a la crisis, como los efectos de esta última y el nuevo escenario mundial, invitan a preguntarse por el mundo del cual venimos, el mundo al cual vamos y el mundo al que queremos ir.

(CEPAL. Informe “La hora de la igualdad”. Año 2010, Cap. I, p. 43, punto 2, párrafo 1)

En el panorama mundial, incluido el latinoamericano, las noticias de los medios de comunicación versan habitualmente y, en gran parte, sobre temas de economía y finanzas. La crisis de las hipotecas *subprime* de fines del 2008 se reveló, sin duda, como la punta del iceberg de una crisis sistémica, integral que aún no encuentra su rumbo de salida. Tal vez porque precisamente no se aborda desde el terreno de la complejidad que implicaría no sólo cambios instrumentales o metodológicos sino profundamente culturales, en el sentido de normas de comportamiento, de estilos de vida.

En los últimos años, a la felicidad, como categoría, se la incluye dentro de los puntos fundamentales para la reformulación de nuevos paradigmas en política y economía. Los estudios se orientan hacia cuatro pilares: desarrollo integral e inclusivo, valores culturales compartidos, conservación del ambiente y buen gobierno. Por muchos años los economistas han afirmado que los individuos buscan maximizar la riqueza para maximizar su utilidad (satisfacción), porque “si somos más ricos, somos más felices”. Es necesario reconocer que la vida buena, la felicidad, es la combinación de bienes materiales y de bienes relacionales. “Relaciones”: es una gran preocupación, porque hoy el “bien escaso” son las relaciones genuinas, la confianza, la fraternidad. El “otro” como persona es, en sí mismo, un valor absoluto no sujeto a transacciones. La sociedad utilitarista cambia los bienes relacionales por bienes de consumo que desprecian la relación con la naturaleza, con la comunidad, con los derechos humanos, con los más vulnerables. El don, la reciprocidad en economía van ocupando un espacio.

1. La exigencia de un nuevo desarrollo del pensamiento

En la crisis actual, cuando se habla de la “debilidad de las clases dirigentes” no se trata solamente de la debilidad de las personas, sino también de la debilidad del pensamiento político que las guía. La crisis nos sirve como terrible ejemplo: las posiciones de poder por parte de los especuladores que usaron al mercado de una manera parasitaria se pudie-

ron instaurar por la ausencia de reglas y/ controles, es decir, porque muchas veces la política no hizo sus deberes y no asumió sus responsabilidades. Esta ausencia fue acompañada, en algunos casos, por incompetencia, en otros por omisión y en otros también por complicidad y corrupción. Pero aún en los casos donde hubo buena voluntad y honestidad, debemos decir qué faltó: pensamiento, visión (Baggio, 2010: 190).

Todas las ciencias, comenzando por la política, hoy tienen la ocasión para interrogarse sobre sus propias capacidades y sus propios límites. También la crisis demostró que la política falló en lo esencial, es decir, en el garantizar la igualdad y la libertad a todos los ciudadanos, permitiendo la conformación de grupos de poder privilegiados: todos nosotros, trabajadores, emprendedores, consumidores, en una palabra “ciudadanos”, nos encontramos en una situación de debilidad en la cual no fuimos defendidos ni preservados de los especuladores. La multiplicación de la incertidumbre, ha sido causada por la desigualdad de poder en relación con los grupos de especuladores protegidos: se empobreció el poder de ciudadanía, la falta de actuación de una verdadera democracia. Hoy, una política capaz de afrontar la crisis requiere un pensamiento original, potente, un pensamiento capaz de comprender la realidad compleja en la cual viven las personas.

Cuando hablamos de “complejo” es importante aclarar un error común que es el confundir el término con lo “complicado” o “confuso”. Es cierto que, en el ámbito científico, la idea de lo “complejo” indica algo que no es enteramente comprendido. Pero “complejidad” indica también una relación entre “subsistemas”, cada uno de los cuales se encuentra de alguna manera organizado. Lo que cualifica a la complejidad es la interrelación entre los elementos que componen los sistemas: estos son complejos porque su funcionamiento no es previsible sobre la base del conocimiento de los elementos que constituyen los mismos sistemas. La complejidad emerge cuando el conjunto no es simplemente reducible a la suma de las partes.

Tal complejidad emerge también cuando ciertos elementos de un sistema, gobernados a nivel de individuos por leyes elementales, se comportan, colectivamente, de una manera que dichas leyes elementales no son capaces de prever. Esto nos obliga a una toma de conciencia saludable acerca del límite en la capacidad cognitiva humana. Esta toma de conciencia constituye un importante remedio para la actitud “reduccionista”, es decir, al querer considerar la realidad solamente bajo el aspecto que se supone que se puede dominar. El reduccionismo no se desarrolla solamente en el ámbito científico: existe un reduccionismo político y social, que no se propone comprender la realidad en su complejidad, sino que trata los modos para desarrollar un poder de previsión y de control

de los comportamientos (Baggio, 2010: 477-480). Un ejemplo es el abordaje del tema de la seguridad ciudadana desvinculado del desarrollo humano, es decir, pensar que se frena la delincuencia juvenil bajando la edad de imputabilidad de los menores o bien aumentando los barrios cerrados (la modalidad delictiva cambia: de secuestros exprés a robar a los chicos a la salida de la escuela, a las “salideras bancarias”, etc.).

Se requiere una vitalidad dinámica, interrogando a los acontecimientos para comprender su significado y no como a veces ocurre con las ideologías que imponen a los acontecimientos sus propios esquemas.

Es importante emprender el análisis de la economía, no mirándola como compartimentos más bien rígidos, como habitualmente se la ve: de lo privado clásico al “tercer sector”. Sino que, desde la lectura de lo social, colocar a los diferentes sujetos en una relación constructiva – empresas tradicionales y sociales, instituciones, diferentes formas de asociatividad–; sujetos que actualmente, tanto en la visión de economistas y politólogos, como en la práctica cotidiana de los operadores, o están en confrontación (abierta o latente) entre ellos, o bien se distribuyen, en cuanto les es posible, tareas complementarias (producir, regular, distribuir solidariamente) basándose más en la impermeabilidad recíproca que en la colaboración.

Si bien en los últimos años, los estudios se orientan hacia cuatro pilares que son: desarrollo integral e inclusivo, valores culturales compartidos, conservación del ambiente y buen gobierno. No en menor medida, los bienes relacionales, la reciprocidad, la felicidad, el bien común, son incluidos también dentro de los puntos fundamentales para la reformulación de nuevos paradigmas en política y economía.

El bien relacional es un bien donde la relación es el bien mismo. Una relación que no es un encuentro de intereses sino un encuentro de gratuidad. Es el bien relacional el que exige motivaciones intrínsecas con respecto a esa particular relación.

La teoría económica comenzó a ocuparse de los bienes relacionales cuando los estudiosos se dieron cuenta que las lentes mediante las cuales la economía miraba al mundo no veían el valor de la relación y, no viéndola, existía el peligro que la destruyeran. En los últimos tiempos, la cuestión de los bienes relacionales y su importancia para la vida buena, para la vida plena, desencadena la mirada interdisciplinaria sobre la economía, a través de las investigaciones sobre economía y felicidad, la economía y lo suficiente, la economía y el amor.

2. Hacia un nuevo paradigma económico

2.1. El concepto del don en Polanyi y Mauss¹

El concepto del don estructura las relaciones sociales, estableciendo vínculos y obligaciones dentro de la circulación de bienes (no sólo materiales, sino también simbólicos y conocimiento) a través de la triple obligación de *dar, recibir y devolver*, que describe otro tipo de relaciones económicas que no necesariamente corresponden a las de la oferta y demanda, utilidad económica, equilibrio o mercado (Carranza Barona, 2013: 15).

De acuerdo a Polanyi, la unidad y estabilidad de las instituciones económicas son fruto de la combinación de pocas pautas (formas de integración), siendo las principales, de acuerdo a la evidencia histórica y antropológica, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio (Polanyi, 1976: 162). Cada forma de integración se relaciona en combinación con ciertos principios institucionales; así la reciprocidad está relacionada con la simetría, la redistribución con la centralidad y el intercambio con el mercado. Si bien la reciprocidad puede aparecer como una forma de redistribución, se la distingue de ésta, ya que no está mediada por una autoridad central. También Polanyi distingue entre el intercambio motivado por la costumbre y el intercambio propio de mercado regido por el sistema de precios y los mecanismos de la oferta y la demanda. Estos elementos pueden aparecer simultáneamente en las distintas sociedades humanas, en las que el peso de cada una depende del contexto histórico y social específico. Para Polanyi, lo económico y lo social se hallan indisolublemente unidos; esta perspectiva es concordante con la noción de *hecho social total*, propuesta por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* de 1925 (Mauss, 2009).

Mauss desarrolla su argumento del *don*, que se sintetiza en la triple obligación de dar - recibir - devolver, utilizando referencias etnográficas de instituciones como el *Potlach* de los indios Kwkiutl (Columbia Británica) y el *Kula* de las islas Trobriand (noreste de Nueva Guinea); así mismo, utiliza referencias históricas de sociedades, épocas y contextos diferentes. El *don* no se limita a describir una mera circulación de bienes, sino más bien corresponde a un concepto que estructura las relaciones sociales en su conjunto, no solo las económicas, bajo la forma de regalos supuestamente voluntarios, pero que en el fondo son obligatorios.

De esta manera, Mauss contribuye a ampliar el entendimiento del vínculo entre la economía y la sociedad, describiendo otro tipo de ra-

¹ Para profundizar en este punto remitirse al trabajo de Carranza Barona (2013).

cionalidades y motivaciones en los procesos económicos y sociales. La entrega, recepción y devolución de los dones son elementos obligatorios y complementarios de un sistema total, en el cual no solo están en juego aspectos económicos, sino también aspectos simbólicos, relacionados con el honor y el prestigio individual, y donde la reproducción social está comprometida.

Los planteos de Polanyi, Mauss, junto con el análisis crítico respecto de la pertinencia de los supuestos que fundamentan el utilitarismo y el *homo-economicus* desde la sicología, la antropología económica, la economía experimental y del comportamiento, nos conducen a considerar que los planteamientos de la economía neoclásica son insuficientes para entender otras formas de economía y lo económico desde un amplia integración con lo social y lo político.

2.2. El principio de gratuidad en la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI

Si bien el pensamiento del Papa Francisco como crítica al pensamiento único utilitarista en el campo económico es abundante, abordaré el principio de gratuidad desde la encíclica *Caritas in veritate* (CV) de Benedicto XVI.

La novedad más relevante de la CV para la teoría y la práctica económica contemporáneas es la afirmación acerca de que la reciprocidad y la gratuidad son principios fundantes también para la economía y el mercado (Benedicto XVI, 2009: 34).

En la CV se habla de gratuidad y de don, y se habla de estos conceptos como de palabras vinculadas al mercado, al ordinario desarrollo de la economía: “(...) en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don como expresión de la fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (Benedicto XVI, 2009: 36).

Benedicto XVI utiliza las expresiones “don” y “gratuidad” como sinónimos, mostrándose en este sentido como un innovador respecto de la ciencia económica contemporánea y también de las ciencias sociales en general, que asocian el don al comportamiento altruístico o filantrópico. El don que encontramos en la encíclica, en cambio, es sobre todo un “darse”, un donarse de la persona, que por lo tanto se basa primero en el ser y después en el actuar, una acción que puede asumir varias formas: es, por lo tanto, un modo de actuar, un “cómo” se actúa. Este es el significado más verdadero y profundo de la gratuidad-don y, en este sentido, podemos y debemos encontrar a la gratuidad en el desarrollo de todo tipo de acción, incluso en el ejercicio del deber, del contrato, del mercado, de la empresa.

El don-gratuidad no es, por lo tanto, el descuento, el regalo, los puntos de los programas de fidelización, que son el don que normalmente conoce el mercado tradicional y que, en general, no tienen nada de gratuidad en su naturaleza más profunda y exigente.

¿Cuál es la función propia del don? La de ayudar a comprender que, junto a los bienes de justicia, también existen los bienes de gratuidad. Una sociedad que avance a un auténtico desarrollo humano tiene que colocar junto a los bienes de justicia, los bienes de gratuidad. ¿Cuál es la diferencia? Los bienes de justicia son los que nacen de un deber, los bienes de gratuidad son los que nacen del reconocimiento que yo estoy ligado a un “otro” y que, en un cierto sentido, es parte constitutiva de mi. La lógica de la justicia es la equivalencia y la lógica de la gratuidad es la sobreabundancia. Eficiencia y justicia no bastan para asegurar la felicidad de las personas.

Estas ideas que lanza la encíclica abren un panorama también de gran futuro para la reflexión en América Latina. A modo de ejemplo, tomemos solamente la cosmovisión andina entre los pueblos originarios, que tiene que ser revalorizada sobre la base de los principios filosóficos propios de Vincularidad, Complementariedad, Convivencialidad Simbólica y Reciprocidad que conducen al Bien Vivir, en el marco de una concepción andina del tiempo según el cual existen tres pachas que constituyen la totalidad: Hanan Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha.

2.3. El principio de gratuidad y de reciprocidad en la “Sumak Kawsay”

“Sumak Kawsay” es una expresión en quechua que nos llega desde Ecuador, “Suma Qamaña” en aymara, desde Bolivia, en tanto que desde Paraguay, en guaraní la expresión sería “Teko Porá”. La traducción al castellano es “Buen Vivir” o “Vida Buena”. Se trata de un concepto globalizante y dinámico, que expresa de algún modo el espíritu, la manera de ser de los indígenas.

No se trata de “vivir mejor”, concepto individualista, pues si alguien vive mejor ello implica que hay otro que vive peor. Buen Vivir hace referencia a “vivir en armonía”, en equilibrio, es decir, respetando y asumiendo las diferencias, la diversidad, junto con las complementariedades.

El sumak kawsay andino está asociado a la vida en comunidad, no conciben al individuo solo; ser persona es ser con otros, en familia y en comunidad más amplia. No es que no valoren a cada persona, sino que para la sabiduría indígena el mismo concepto de persona incluye la relación, la comunidad. De esta concepción se desprende la ética y la eco-

nomía de la solidaridad, donde no se comprende el acumular, el guardar, el retener para sí, ni es admisible la carencia. Se trata de una *economía-ética de la reciprocidad y el equilibrio* donde se comparten los bienes generosa y austeramente a la vez.

Si observamos la naturaleza es claro que el árbol no vive para sí mismo, ni el insecto, ni la abeja, ni la hormiga, ni las montañas... sino todo vive en relación y donación a otro, en complementariedad, en reciprocidad permanente, a eso llaman “ayni”.

Gratuidad y reciprocidad, diversidad y complementariedad son aspectos claves de la Vida Buena. Hay un reconocimiento de las diferencias y por lo tanto de la riqueza, la belleza, el crecimiento que supone ser con otros. Varón y mujer son distintos y complementarios, niños y ancianos, trabajo y celebración. Pero además hay una alta valoración de la entrega recíproca, del compartir. La propuesta de la Vida Buena supone otro “contrato social” que va más allá de la justicia social. Busca una vida equilibrada. Y obviamente es inalcanzable en términos individuales. Ni solo ni contra otros, sólo es posible una Buena Vida con otros y cuidando la vida, toda vida. También apuesta más al consenso que a la democracia, en donde las decisiones “se votan”. Vivir Bien es alcanzar acuerdos después de lograr la participación de toda la comunidad. La intervención con derecho de todos, el exponer y el escuchar razones, el diálogo, y finalmente el *consenso*, garantizan que la decisión se toma en función del bien común (Ramos et al., 2012).

2.4. El Desarrollo humano y el Enfoque de las capacidades

Los estudios de desarrollo humano se basan principalmente en las investigaciones encabezadas por el economista indio y premio Nobel Amartya Sen. El concepto de desarrollo humano fue difundido por el PNUD, que elaboró —a instancias de Ul-Haq y con el asesoramiento de Sen— el conocido índice de desarrollo humano (IDH). A partir de la crítica que realizara Sen a los fundamentos utilitaristas de la economía moderna y los estudios de bienestar, la noción de desarrollo *humano* pretende diferenciarse del desarrollo entendido como crecimiento meramente económico. Aquí se entiende por tal concepto la ampliación de las posibilidades de elección asequibles a las personas.

La propuesta de Sen significó una salida que asume y supera la perspectiva de las necesidades básicas, incorporada por la OIT en los años ’70, y que hacia los años ’80 había sido ya objeto de severas críticas. Sen conserva el acento normativo a la hora de evaluar la pobreza, pero amplía el horizonte más allá de la medición de recursos, para concentrarse

en los fines, esto es, en la ampliación de las capacidades de las personas, lo cual supone una concepción del desarrollo como libertad, entendiendo por ella no una libertad formal, sino más bien la posibilidad real de alcanzar aquellos modos de ser o hacer que cada persona razonablemente valora. La incorporación del orden de lo “razonable” previene a la definición de capacidad tanto de una trivialización de la elección (en la que se caería de considerar como una ampliación del campo de la elección la multiplicación de bienes innecesarios, suntuarios o simplemente idénticos a otros) (Williams, 2003), cuanto de una elección “libre” pero bajo la sombra de la adaptación a una situación inaceptable desde un punto de vista normativo².

Una de las contribuciones de los trabajos de Sen fue dar carta de ciudadanía en la medición del bienestar a indicadores no tradicionales, como los relativos a esperanza de vida, alfabetización, mortalidad infantil, etc. La pobreza es pluridimensional y no todas estas dimensiones se hallan correlacionadas con el ingreso. Incluso, algunas características de orden social, o relativas al sentido de la propia vida, tienen un modo peculiar de ser vividas en situación de pobreza, de manera que también deberían ser incluidas en el análisis. De aquí que debe ser medida en el espacio de las capacidades –de aquello que las personas desean ser o hacer–, antes que en el de los recursos o bienes básicos. De esta manera, sus investigaciones echan luz sobre una dimensión de la realidad que no aparece a los ojos del análisis económico cuando éste se limita a mirarla con la linterna de los precios, que es el único modo que tiene un fenómeno para aparecer en el mercado. Por otro lado, con la inclusión de la participación de los propios desposeídos como condición del desarrollo enriquece el análisis incorporando la perspectiva del sujeto, hecho hasta el momento inédito en la teoría económica³ (Sen, 1987; 1992; 2000). La cuestión es hoy un nuevo consenso en las políticas de desarrollo de los organismos multilaterales (Klikberg, 1999).

Ahora, como es sabido, aun cuando su enfoque es normativo, el economista indio se abstuvo de definir una lista de capacidades con pretensión de validez transcultural que debieran ser tenidas en cuenta para considerar a una persona “realizada”. No obstante ello, sí mencionó varias a lo largo de sus trabajos. En los hechos, algunas capacidades no pueden verificarse a menos que se realicen como funcionamiento o logro

² El problema es que, a la hora de reconocer la pobreza, Sen argumenta desde una posición moral de contenidos (de corte aristotélico). Sin embargo, cuando desea enfatizar el pluralismo de su enfoque lo hace en términos más formales (o kantianos). Véase su definición de capacidad referida a “lo que cada uno valora”. Qizilbash (1996) le ha criticado a la teoría que alguien puede valorar realizar un mal moral (p. ej., robar).

³ Para la que opciones de consumo = preferencias reveladas = utilidad.

–lo que ocurre, por ejemplo, con la “capacidad de estar bien nutrido”⁴–. A partir de aquí puede distinguirse un conjunto de capacidades (o necesidades) básicas que son condicionantes para la existencia de otras capacidades (Alkire, 2002: 158-166).

Por otro lado, Nussbaum arma su propia lista de capacidades a partir de las virtudes aristotélicas, combinadas con algunos bienes primarios de la perspectiva liberal rawlsiana⁵. Existen otras listas de capacidades o necesidades con distintos grados de generalidad, muchas de ellas compartiendo campos comunes (para el elenco más exhaustivo, véase Alkire, 2002)⁶.

Uno de los límites todavía presente en el enfoque de las capacidades (tanto de Sen como de Nussbaum), es su apoyatura fundamental en el individuo. Aun cuando Sen en numerosas ocasiones menciona la influencia del contexto sobre las capacidades⁷ o el bienestar⁸, la influencia de las instituciones es considerada desde la perspectiva del individuo, de manera que el análisis de los fenómenos estructurales o de las instituciones es todavía demasiado extrínseco o lateral. Para ello hace falta incorporar categorías sociológicas⁹.

Al respecto, Jackson (2005) propone un esquema de capacidades en tres niveles. De acuerdo con su taxonomía, las capacidades pueden ser: estructurales, sociales o individuales. Las capacidades estructurales se refieren al rol que ocupa una persona en la sociedad, y que le confiere cierto poder para tomar decisiones o realizar actividades. No hace falta que tal rol esté definido o reconocido formalmente. Puede ser atribuido a la clase social, género, edad, religión, raza, etc. Por capacidades sociales entiende el lugar de la persona en las redes sociales. Se trata de un plano

⁴ Ciertamente, considerando un plazo corto una persona en huelga de hambre tendría esta capacidad, pero no el funcionamiento.

⁵ Para una presentación sintética de estos trabajos, véase Groppa, 2004.

⁶ El ODSA se ha servido de estos trabajos para definir las dimensiones objeto de estudio (Salvia & Tami, 2004).

⁷ Al punto de que la propia noción incluye elementos contextuales, volviéndola ambigua (Gasper, 2002).

⁸ Por ejemplo, Sen reconoce al menos cinco fuentes de diferenciación del propio bienestar: a) las características personales (sexo, edad, estado de salud, educación, etc.), b) el medio ambiente (polución, catástrofes, epidemias, temperaturas extremas), c) clima social (prevalencia del delito, capital social, instituciones), d) convenciones y costumbres sociales (el modo como se establece la diferenciación social, discriminación, bases sociales del autorrespeto) y e) distribución de los bienes al interior de la familia (Sen, 2000: 94-96).

⁹ Lo que intenta realizar la socioeconomía, v. supra. Véase, por otra parte, la defensa que hace Sen (2000) del enfoque de las capacidades frente al concepto –sociológico– de “exclusión social”.

intermedio entre el nivel estructural y el del individuo, y que no es equivalente a la noción de “capital social”, pues este concepto todavía “*vuelve difusa la frontera entre las relaciones personales e impersonales*” (Jackson, 2005: 112). Por ejemplo, los niños y ancianos dependientes tienen capacidades individuales limitadas, de manera que su bienestar está atado a las capacidades sociales, realizadas típicamente en la familia. Señala el autor que en épocas de cambio económico, las capacidades sociales tienen una gran relevancia, pues las nuevas formas de trabajo tienden a aparecer primero como relaciones personales antes de ser formalizadas en instituciones y roles económicos.

El enfoque de las capacidades se define sobre todo en el nivel fundamental, el de la perspectiva hermenéutica a la hora de encarar el problema del desarrollo. De aquí que su aplicación puede darse en el macro-nivel tanto como en trabajos de campo. Sin embargo, su aspiración pluralista (tal como la entiende Sen) vuelve contenciosa su utilización en el nivel agregado (téngase en cuenta, además, que Sen (2000) declara que los indicadores deberían ser consensuados mediante escrutinio público). Con todo, el propio Sen llamó la atención respecto de que ningún indicador puede ser perfecto (y el PIB está lejos de serlo). La bondad de cada uno debe evaluarse comparándolo con las alternativas.

2.5. La perspectiva ética del desarrollo

Un proceso y una estrategia de desarrollo son consideradas deseables o no siempre en relación a la visión particular que se tenga del sentido de la vida, pensada como algo apreciable, digna de ser vivida. En el enfoque ético la pregunta central es “Desarrollo..., ¿para qué?”. Dada la diversidad de lo que entienden los seres humanos por felicidad humana, y la abundancia de las perspectivas culturales y las tendencias a entender estos conceptos de manera etnocéntrica, resulta complejo establecer generalizaciones en este terreno. De ahí que analistas éticos del desarrollo hayan planteado –para evitar una discusión inacabable– la conveniencia de establecer un acuerdo de nivel pragmático sobre la base de áreas específicas de coincidencia, señalando las convergencias que existen en las diferentes culturas y perspectivas, de manera general, sobre cuáles sean los contenidos esenciales de una “vida digna”.

Como resultado de esos esfuerzos se han llegado a identificar (Goulet, 1995) tres *valores* que en su grado más alto son buscados como fines por todas las personas y sociedades y, por lo tanto, pueden definir lo esencial de una “vida digna” común a todas las culturas. *Esos tres valores fundamentales son el sustento de la vida, la estima y la libertad*. Son fines que las investigaciones pueden mostrar como universalizables en sentido propio,

aunque varíen sus modalidades específicas en diferentes épocas y lugares, y aunque luego, también de manera diversa, se desagreguen de diversa manera. Goulet describe el contenido de cada uno de estos valores de la siguiente manera:

El sustento de la vida. En todas partes el valor auténtico consiste en poder mantener o enriquecer la vida. El valor reside directamente en la función vital, no en su origen, ni en su escasez ni en el contenido de trabajo que puedan haberle aportado los agentes humanos. Por eso es que puede detectarse el subdesarrollo absoluto, cuando existe escasez de bienes para mantener la vida —los alimentos, las medicinas, el albergue y protección adecuados—.

Estima. Un segundo componente de la vida digna es la estima, entendiendo por tal la percepción de cada persona de que es respetada como un ser digno y que los demás no pueden utilizarle como mero instrumento para conseguir sus propósitos, sin atender a los propósitos de uno mismo. Todo individuo y toda sociedad busca la estima, la identidad, el respeto, el honor, el reconocimiento. Poder mostrarse en público sin experimentar vergüenza, decía Adam Smith. Esto no es sólo una cualidad individual sino también una exigencia de colectivos. Las sociedades pobres “subdesarrolladas”, con un profundo sentimiento de autoestima, sufren en sus contactos con las sociedades avanzadas económica y tecnológicamente porque en el presente la prosperidad material se ha convertido en piedra de toque de la valía humana. De ahí el deseo de muchas sociedades de alcanzar el desarrollo —explica Goulet— pero también la resistencia de otros pueblos a las innovaciones del “*modelo de desarrollo*” que se les quiere imponer. Una vez que el bienestar material ha venido a ser un ingrediente esencial de la vida digna, se ha hecho muy difícil para los países “subdesarrollados” sentirse respetados mientras no lo logren en determinado nivel. Esto conlleva, como se constata fácilmente, el riesgo de lanzarse en procesos de búsqueda de la abundancia y de legitimar el desarrollo, entendido como crecimiento, como un fin porque es el camino insustituible para ganarse el respeto. Aunque, en algunos otros casos, esta auténtica necesidad de estima se transforma en razón por la que algunas sociedades se resisten al desarrollo. Si la estrategia de impacto empleada por los agentes del desarrollo humilla a una comunidad, su necesidad de auto-respeto les llevará a rechazar el cambio. Por ejemplo, en la perspectiva dominante de la mayoría de las sociedades tradicionales, una cierta imagen ideal de lo

que es una sociedad buena y una vida humana que valga la pena es distinta, cuando no opuesta, de la abundancia de bienes.

Libertad. La libertad es el tercer componente de esta concepción generalizada de la vida digna, valorado igualmente por las sociedades desarrolladas y las subdesarrolladas. También aquí, muy en particular, se dan muy variadas interpretaciones a lo que se quiere decir con esta palabra, aunque en última instancia siempre apuntan a la posibilidad de contar con una serie amplia de alternativas de vida para la sociedad y sus miembros y poder escoger entre ellas.

Estos tres valores, por lo demás, se realizan en todas las dimensiones de la vida humana, de donde se concluye que según sea la concepción que se tenga del ser humano, así habrá que pensar en un mayor o menor alcance del concepto de desarrollo.

3. El “don- reciprocidad” como motor del desarrollo humano

¿De qué se trata? ¿Puede la reciprocidad convertirse en una nueva palabra fundamental en las ciencias sociales contemporáneas? La cultura de la modernidad ha intentado relegar la gratuidad a la esfera privada, expulsándola decididamente de la esfera pública. En particular ha sido desplazada de la economía: a la economía le bastan los contratos, los incentivos, las buenas reglas y los intereses.

Si bien las cosas más hermosas de la vida son cuestiones de reciprocidad: la familia, la amistad, el amor, la fiesta, la comunidad. Pero: ¿cuántos tipos de reciprocidad existen?

Son tres las principales formas de reciprocidad, todas importantes pero la última indispensable para una “economía del don y de la reciprocidad”:

1) *La reciprocidad-contrato:* una primer forma de reciprocidad es la que la economía tradicional conoce, tanto como teoría que como práctica: es la prevista por el contrato, el instrumento principal de la economía de mercado. El contrato, en su estructura base, es caracterizada por la bidireccionalidad: se da y se recibe, entre A y B hay un intercambio de valores equivalentes.

La prestación de A hacia B exige necesariamente una contraprestación de igual valor de B con respecto de A: si B no recíproca, A no cumple con su prestación, y si ya la ejecutó, puede recurrir a la autoridad judicial frente a un incumplimiento de la contraparte. Esta es la razón por la cual el contrato funciona solamente dentro de una sociedad civil (con

jueces no corruptos y leyes eficaces). Las características de esta reciprocidad típica del contrato son las siguientes: a) bidireccionalidad (mi prestación exige la tuya en relación a mí y viceversa), b) condicionalidad (mi prestación es condicional a la tuya), c) equivalencia (las prestaciones deben ser estimadas en un valor equivalente, una equivalencia objetiva, normalmente medida según el parámetro monetario).

Esta es una reciprocidad que no necesita necesariamente de la benevolencia y de la gratuidad: bastan los incentivos, las instituciones justas, las buenas leyes y la justicia transparente.

2) *La reciprocidad-genuina*: nadie puede negar que, incluso en los asuntos económicos, se experimente una segunda forma de reciprocidad diferente a la del contrato. Es la que encontramos, a menudo, en las diversas formas de economía social, en el voluntariado y en otras dinámicas organizacionales.

Tres son las diferencias significativas entre la reciprocidad-contrato y la reciprocidad-genuina: a) como en el contrato, también en la reciprocidad genuina tenemos una bidireccionalidad, pero las dos transferencias (de A hacia B y de B hacia A) son independientes y libres. Sin embargo, la bidireccionalidad es un elemento importante de toda forma de reciprocidad genuina; de hecho, si no se da la respuesta de quien recibe un acto de gratuidad, la relación de aparente gratuidad podría cubrir una relación de poder o de dominio sobre el otro, como en el caso del asistencialismo. En la reciprocidad genuina, en cambio, la relación que se crea entre las partes es el fin último de la misma reciprocidad: el “bien relacional”, el cual se genera en la relación de reciprocidad y es el principal motivo de la reciprocidad genuina. b) La lógica de la reciprocidad no es ni condicional (como en el contrato) ni puramente incondicional (como en el tercer tipo que desarrollaremos después), ya que si es verdad que la prestación del otro no es precondition para la mía (en este sentido mi acción es expresión de gratuidad), al mismo tiempo, sin su respuesta, no experimento la reciprocidad: el otro, antes o después, debe responder para que la relación siga adelante. Para dar un ejemplo, podríamos decir que es la lógica que mueve a muchos voluntarios: son personas que donan su tiempo sin poner condiciones al inicio, pero si en algún momento no reciben estima o atención, el voluntario entra en crisis y hasta puede interrumpir su actividad. c) Una tercera característica de la reciprocidad-genuina es que el intercambio no es de “valores equivalentes” en “cantidad” u objetivamente: en muchos casos (como el descrito para el voluntariado) también un simple “gracias” puede considerarse una acción reciprocante. Lo importante es que ambas partes se sientan en un plano de igualdad, porque sin igualdad sustancial no hay reciprocidad.

3) *La reciprocidad incondicional*: en una economía del don y de la reciprocidad debería existir también una tercer forma de reciprocidad que llamamos “reciprocidad incondicional”. Es un particular tipo de reciprocidad que no es, obviamente, la típica del contrato, ni solamente la reciprocidad-genuina aunque si comparte muchos de sus elementos. ¿En dónde se encuentra lo específico de esta última forma de reciprocidad? a) *Apertura*: la transitividad o apertura quiere decir que, en esta forma, la actitud reciprocante puede no estar dirigida hacia quien inició la relación de reciprocidad, sino hacia un tercero. En otras palabras, A que activa un acto de gratuidad en relación a B hace una experiencia de reciprocidad no sólo si B le responde a él sino también si B recíproca en relación con C. La reciprocidad vivida entre A y B genera otras formas de reciprocidad (entre C y D). Es la apertura la que hace que la comunión sea algo muy distinto a un “encuentro de intereses” y que la define como un “encuentro de gratuidad”. Por ejemplo, en una empresa donde se invierte dinero y recursos para formar a los empleados puede considerarse también una experiencia de reciprocidad aún el hecho de que el empleado deje la empresa y se vaya a trabajar a una ONG, es decir que la reciprocidad no vuelva en forma directa a su empleador. Otro ejemplo, las empresas ponen en común las utilidades para que las personas en situación de pobreza puedan gestionarlas y generar una cultura cooperativa también entre ellos. b) *Incondicionalidad*: la comunión tiene necesidad de la gratuidad. Esto implica ver la recompensa en el comportamiento antes que en los resultados materiales, significa encontrar sentido en mi “donarme” hacia los demás antes que en la respuesta del otro hacia mí. Para que esta se pueda dar es necesario llegar a una *cultura*, que nos hace seguir adelante aun cuando estemos solos o cuando la respuesta del otro tarde en llegar (Bruni & Calvo, 2009: 237).

La idea de fondo es que, en una economía del don y de la reciprocidad, todas las formas de reciprocidad son importantes pero es fundamental la tercera. Una empresa capitalista tal vez pueda vivir solamente con la primer forma de reciprocidad, las empresas sociales tienen necesidad también de la segunda, la economía del don y de la reciprocidad tiene necesidad de las tres. Y hay algo más: activando las tres formas de reciprocidad se realiza una “contaminación” de las lógicas de reciprocidad. ¿En qué sentido? En una realidad humana donde esté presente tanto la reciprocidad genuina como la incondicional, también el contrato y el mercado se humanizan y del interés privado pasan a la ayuda recíproca. Actuando así, en la economía de hoy, se siembran semillas de cambio, de humanización de las relaciones cotidianas.

Cuadro 1. Las formas de la reciprocidad

Reciprocidad-Contrato	Reciprocidad-Genuina	Reciprocidad-Incondicional
Tradicional Principal instrumento de la economía de mercado	Formas de economía social, solidaria y voluntariado	Economía del don y de la reciprocidad
Bidireccionalidad: $A \Leftrightarrow B$ Intercambio de equivalentes	Bidireccionalidad: $A \Leftrightarrow B$ Independientes y libres El “bien relacional” es el fin principal	Apertura o transitividad: $A \Leftrightarrow B \Rightarrow C \Leftrightarrow D$ Formas de reciprocidad Encuentro de gratuidad, no de intereses
1. Bidireccionalidad 2. Condicionalidad 3. Equivalencia en precio/cantidad	1. La relacionalidad 2. Ni condicional ni incondicional 3. Equivalencia no en cantidad: un “gracias”	1. Apertura 2. No condicionalidad 3. La reciprocidad como “cultura”

Es importante señalar que el don no se considera en línea de principio, en contraste con la reciprocidad (donde se da y se recibe) y con las diversas formas de reciprocidad económica que se viven en las empresas, en los contratos, en los mercados. Si así fuera, seríamos incapaces de comprender a actividades como el comercio justo y equitativo, las microfinanzas, la economía solidaria, la economía de comunión, la empresa social, la economía popular. La historia, particularmente la historia más reciente, demuestra que las personas se liberan verdaderamente de las trampas de la indigencia y de la exclusión muchos más con la reciprocidad que con los regalos (Bruni & Calvo, 2009: 241).

Los seres humanos no podemos vivir bien si no tenemos la posibilidad de diversificarnos. No tenemos que confundir la diversidad con la desigualdad. Los seres humanos tenemos derechos que son fundamentales, pero la igualdad en derechos no implica que tengamos que ser iguales, en el sentido de homogeneidad.

4. Desafíos en el presente milenio

Desde nuestra perspectiva, es fundamental indagar acerca de cómo surgió y llegó a predominar por varias décadas una visión uni-causal –y concretamente *economicista*– del desarrollo. Es importante entender esta limitación para poder superarla, dado que en la práctica este enfoque todavía parece lejos de estar desterrado. El asunto tiene que ver con el puesto y prestigio que ha adquirido la economía en el ámbito de las ciencias sociales, y con el papel e influencia que lógicamente desempeña en el campo de las políticas públicas de crecimiento y de lucha contra la pobreza. Si se tiene un enfoque reducido y parcial de lo que es la economía esto repercutirá, sin duda, en la manera de entender lo que es el desarrollo.

Una de las raíces del problema la ha puesto de manifiesto el economista Amartya Sen (2000) y las implicaciones de su análisis pueden resumirse de la siguiente manera. Todo problema económico tiene dos dimensiones: una, es la que podemos llamar dimensión “técnica” o “ingenieril”, que se interesa por entender con qué medios específicos se pueden lograr metas inmediatas y concretas en materia de producción, distribución y consumo. La otra, es la dimensión que se ha llamado “*ética*”, la cual se interesa por el propósito último de cada acción económica y de toda la economía en su conjunto. Tiene que ver con el problema de la motivación humana relacionada con la pregunta: ¿Cómo hay que vivir?” o también, ¿“para qué” son los esfuerzos humanos que las personas y los pueblos invierten en su trabajo? Ni la riqueza, ni el crecimiento de la producción o del ingreso se buscan por sí mismos sino por su carácter instrumental, por su utilidad para lograr otros propósitos. No es racional abocarse a su consecución si no se tiene claro hacia dónde se encaminan esos esfuerzos y para qué se realizan. Si la economía va a orientar prácticamente a las decisiones políticas –como de hecho lo hace–, éstas tampoco tendrían racionalidad si no se fundamentan al mismo tiempo sobre esas dos dimensiones, técnica y *ética*, de la economía.

Sin duda, el interés casi exclusivo por la dimensión técnica, que es un enfoque importante, ha enriquecido a la economía moderna. Ha conducido al análisis de problemas muy concretos de las relaciones económicas, en especial, las que tienen que ver con el funcionamiento de los mercados. Y lo ha hecho con un éxito práctico, hasta el punto de que en la concepción popular la economía se ha llegado a entender tan sólo como la capacidad de resolver ese tipo de problemas.

La ambigüedad de este enfoque parcial está en que, al prescindir de la otra dimensión ética de la economía, prescinde también de los propósitos de conjunto de la vida humana. Produce una aproximación teórica,

abstracta, que caracteriza las instituciones sociales de manera simplificada y ve de manera muy constreñida a los seres humanos. Esto, sin duda, le permite entender más fácilmente el tipo de interdependencias que se producen entre los factores productivos y las variables económicas, que es uno de los aspectos más complejos de la economía en general, y así ha podido producir, a partir de esos análisis teóricos, comprensiones muy útiles en problemas prácticos. Sin embargo, el distanciamiento entre ambas dimensiones de la economía, aparte de constituir una ruptura con las raíces de la economía como disciplina científica, supone un empobrecimiento para la misma y una pérdida de norte para las discusiones técnicas específicas.

Resolver el desafío que tiene planteado la economía como disciplina científica, de superar su estrechez de miras, contribuiría a un mejor planteamiento del problema del *desarrollo*. Mientras la visión del análisis científico-social y, específicamente, del económico, se mantenga a nivel del planteamiento técnico de los problemas, la solución integral de los mismos puede resultar inalcanzable o, al menos, insatisfactoria para la sociedad en su conjunto. El análisis ético del desarrollo amplía la perspectiva y el horizonte de su estudio e introduce racionalidad en el mismo al no separar nunca las preguntas del “cómo” hacer las cosas, de las que tratan de responder al “para qué hacerlas”. En este sentido, lo ético no es algo externo a los problemas económicos, sociales, políticos o humanos en general. Es una dimensión constitutiva, intrínseca, de la definición integral de cualquier problema humano, que considera siempre los aspectos valiosos que busca realizar cada acción.

No es la concepción imperante actual del desarrollo –más “crecimiento económico” que otra cosa– la que se debe priorizar en contextos de pobreza, sino al revés, desde esta concepción del para qué del desarrollo hay que juzgar el modo de vida de los llamados países pobres y su forma de relacionarse con el resto del mundo.

A nivel de la vida de una sociedad, la manera concreta de traducir el “para qué” del desarrollo, en un plan, estrategia y políticas para alcanzarlo, exige una serie de procedimientos racionales que articulan la ética y el análisis científico social, económico y político en un proceso de participación colectiva que profundiza la democracia. Tanto en conjunto como en lo específico, pues, la intervención de la ética enriquece y amplía la concepción y el análisis del desarrollo.

La visión del desarrollo como vocación de trabajo por la dignidad humana comporta que su centro sea el bien común y convoca a pensadores de reflexión profunda hacia la búsqueda de un nuevo humanismo. Lo que está en juego es la necesidad de alcanzar una auténtica fraternidad y lograr esa meta es tan importante que exige tomarla en consideración,

para comprenderla a fondo y movilizarse concretamente con el “corazón”, con el fin de hacer cambiar los procesos económicos y sociales actuales hacia metas plenamente humanas.

Hoy el cuadro de desarrollo se despliega en múltiples ámbitos. La riqueza mundial crece en términos absolutos pero aumentan también las desigualdades: hay un superdesarrollo del despilfarro que contrasta con vastos sectores de la población que no alcanzan ni siquiera las calorías necesarias para su subsistencia, los niveles de corrupción público-privada, junto con la economía del crimen, desvían fondos esenciales para la acción por el desarrollo humano; se violan los derechos humanos de los trabajadores por parte no sólo de empresas transnacionales sino también a través de sus cómplices locales; las ayudas internacionales muchas veces se desvían de su finalidad; el conocimiento –fundamentalmente el aplicado a la salud– pierde su valor universal y se mercantiliza; se reducen las redes de seguridad social con grave peligro para los derechos de los trabajadores; crece la incertidumbre sobre las condiciones laborales con motivo de la movilización y la flexibilización del trabajo; se avasalla el sentido profundo de la diversidad cultural de pueblos y naciones; se baja la valoración acerca del rol y la tarea de los poderes públicos; la seguridad alimentaria y el acceso al agua potable se desestiman como derechos inalienables y pueden ser afectados por intereses privados; se descarta a las comunidades locales en espacios de decisión acerca de los modos de producción, estilos de vida y participación más convenientes. Estos son algunos de los aspectos que reclaman la necesidad de una nueva y profunda reflexión sobre el sentido de la economía y sus fines.

Seguir pensando que la sociedad y la economía se activan solamente por un instinto primordial, generado por la eficiencia de un sistema que incluso penaliza o desincentiva a los sujetos que por su naturaleza y por sus motivaciones portan el principio del don y de la gratuidad, no ayudará a reencontrar el rumbo del desarrollo humano. No sólo la justicia necesita del don para poder afirmarse, también el mercado.

Si el don y la reciprocidad son lo que hemos tratado de delinear hasta ahora, cuando estos entran en escena no es necesario dejar el ámbito económico y entrar en lo social. De hecho, si la dimensión típica del ser humano es su apertura al don-gratuidad, y si la economía es actividad humana, entonces una actividad auténticamente humana no puede prescindir de la gratuidad.

REFERENCIAS

- Alkire, S. (2002). *Valuing Freedoms. Sen's capability approach and poverty reduction*. Oxford: Oxford UP.

- Baggio, A. (2010). La *Caritas in Veritate* e il pensiero della compessità. *Nuova Umanità*, XXXII (190), 477-480.
- Bruni, L. & Calvo, C. (2009). *El precio de la gratuidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Benedicto XVI (2009). Carta Encíclica *Caritas in veritate*. 29 de Junio.
- Carranza Barona, C. (2013). Economía de la Reciprocidad: Una aproximación a la Economía Social y Solidaria desde el concepto del don. *Revista Otra Economía*, 7(12), 14-25.
- Gasper, D. (2002). Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development? *Review of Political Economy*, 14(4), 435-461.
- Goulet, D. (1995). *Ética del desarrollo. Guía Teórica y Práctica*. Madrid. IEPALA.
- Groppa, O. (2004). *Aproximaciones al Desarrollo*. UCA, Valores. Documento de Trabajo.
- Jackson, W. A. (2005). Capabilities, Culture and Social Structure. *Review of Social Economy*, LXIII(1), 101-124.
- Kliksberg, B. (1999). Seis tesis no convencionales sobre participación. *Centro de Documentación en Políticas Sociales* 18. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Polanyi, K. (1976). El sistema económico como proceso institucionalizado. En M. Godelier (Comp.), *Antropología y economía* (págs. 155-178). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Qizilbash, M. (1996). Capabilities, Well-Being and Human Development: A Survey. *The Journal of Development Studies*, 33(2), 143-162.
- Ramos, R.; Kawsay, S.; Qamaña, S. & Pora, T. (2012). *Vida Buena. Una propuesta de la sabiduría indígena*. Mimeo.
- Salvia, A. & Tami, F. (Coords.) (2004). *Barómetro de la Deuda Social Argentina. Las grandes desigualdades*. Buenos Aires. EDUCA.
- Sen, A. (1987). *Commodities and capabilities*. Oxford: Oxford UP.
- Sen, A. (1992). *Inequality reexamined*. New York. Russell Sage Foundation.
- Sen, A. (2000). Social exclusion: concept, application and scrutiny. *Social Development Papers* N° 1. Manila: Asian Development Bank.
- Williams, B. (2003). Crítica al enfoque de las capacidades y realizaciones de Amartya Sen. *Comercio Exterior*, 53(5), 424-426.

Sumario: Introducción: el contexto de la crisis mundial; 1. La exigencia de un nuevo desarrollo del pensamiento; 2. Hacia un nuevo paradigma económico; 2.1. El concepto del don en Polanyi y Mauss; 2.2. El principio de gratuidad en la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI; 2.3. El principio de gratuidad y de reciprocidad en la “Sumak Kawsay”; 2.4. El Desarrollo humano y el Enfoque de las capacidades; 2.5. La perspectiva ética del desarrollo; 3. El “don-reciprocidad” como motor del desarrollo humano; 4. Desafíos en el presente milenio; Referencias.