

CONTRACTUALISMO, NEOLIBERALISMO Y LIBERTAD EN AMARTYA SEN Y MICHEL FOUCAULT

Contractualism, Neoliberalism and Liberty in Amartya Sen and Michel
Foucault

María Rosario Carvajal Muñoz

Universidad de Cádiz

rosario.carvajal@uca.es

Resumen:

Este texto se detiene en los elementos comunes encontrados en los planteamientos teóricos de Sen y Foucault. Principalmente se destacan las siguientes coincidencias: a) Crítica de un consenso ajustado a unos principios normativos trascendentales; b) Sus análisis sobre el neoliberalismo, en concreto sobre la teoría de capital humano de Becker, y por último, c) El énfasis que ponen en la libertad individual. Se subraya la concepción que ambos tienen sobre la libertad vinculada a la acción, que lleva a la responsabilidad individual y el compromiso social, y que es de vital importancia en la actualidad.

Palabras clave:

consenso, contrato, universales, neoliberalismo, racionalidad, libertad individual

Abstract:

This text pauses on the common elements finding from theoretical proposal of Sen and Foucault. The review of their works, mainly, lead us to their following coincidences: a) Criticism of a consensus in accordance with a transcendental normative principles; b) Analysis on neoliberalism, specifically, about the human capital theory of Gary Becker, and finally, c) They emphasize on the individual liberty. It underlines the conception that they have on liberty as action. This leads to the individual responsibility and the social agreement, which are of the vital importance, currently.

Keywords:

Consensus, Contract, Universals, Neoliberalism, Individual Liberty, Rationality

Recibido: 28/11/2019

Aceptado: 22/12/2019

INTRODUCCIÓN

En este texto se establece una comparativa entre Amartya Sen y Michel Foucault resaltando sus aspectos coincidentes. En particular, ambos comparten su crítica hacia una idea trascendental de consenso. Foucault lo recoge en su planteamiento sobre los universales, o sobre los peligros de las concepciones unívocas de racionalidad, como se verá más adelante. Sen, por su parte, muestra su rechazo a la idea trascendental de consenso en su confrontación con la idea de justicia de Rawls (Sen, 2010).

En cuanto al análisis que hacen al pensamiento económico neoliberal, los dos destacan en esta doctrina económica un principio de racionalidad fundamentado en la búsqueda del beneficio propio, descuidando el contexto. Asimismo, ambos reflexionan sobre la política social en relación con el pensamiento económico neoliberal. Por último, también coinciden en la importancia que dan a la libertad individual, asociada a una acción responsable del sujeto en su relación con los otros.

Estos puntos coincidentes entre Sen y Foucault: contractualismo, neoliberalismo y libertad, son importantes porque se centran en una crítica a los parámetros organizativos de nuestras sociedades, a nivel político, económico y social. El contractualismo, en su idea trascendental de consenso, tiene sus implicaciones política y social. A nivel económico, los autores aportan también sus análisis críticos sobre el utilitarismo, la teoría de la elección racional, y el neoliberalismo, en el caso de Foucault.

Algunos académicos pueden considerar poco adecuado comparar a estos dos autores, e incluso sostener la idea de es más oportuno hacer la comparativa entre Habermas y Foucault. Pero lo cierto es que Sen y Foucault tienen más elementos coincidentes entre sus planteamientos teóricos que los que pudieran tener este último con Habermas. Quizás sea por esta creencia errónea por la que apenas existen publicaciones que centren su estudio en hacer una comparativa entre Sen y Foucault. Por esto mismo, este trabajo es especialmente relevante, porque se detiene en cuestiones de enorme calado para investigaciones futuras. Ofrece un análisis crítico del enfoque contractualista, en su idea trascendental de consenso, y del neoliberalismo, siguiendo a estos dos autores, que ponen el acento en las repercusiones que estas dos construcciones teóricas tienen para la libertad. Este análisis es especialmente relevante para la reflexión académica, pero también para reflexionar sobre el funcionamiento político en la actualidad, como se propone al final del texto.

El artículo se distribuye en tres secciones. En un primer apartado se analizan los planteamientos teóricos de Sen y Foucault sobre consenso, disenso, universales y relaciones de poder, subrayando las coincidencias entre ambos. Una segunda sección recoge las coincidencias de los dos autores con respecto al neoliberalismo, principalmente en lo referente a la teoría del capital humano de Becker. En el último apartado se hace una comparativa del concepto de libertad individual en ambos autores, destacando el interés que le dan al contexto, por cuanto posibilita o delimita las libertades individuales. Insisten en una libertad entendida como actividad o práctica ejercida por el individuo, en el caso de Foucault, o como toma de

decisiones, asociada a la existencia de un contexto que ofrece oportunidades para elegir, en el caso de Sen; coincidiendo ambos en una libertad vinculada al compromiso con uno mismo y con los demás.

1. CONSENSO, DISENSO, UNIVERSALES Y REFERENCIAS AL PODER

En filosofía, el problema de los universales se constituye en una constante de estudio a lo largo de la historia, e implica preguntarnos por el sentido que encierran conceptos abstractos como democracia, capitalismo, virtud. Como dice Beuchot (2010:28), nos detenemos poco a considerar qué sucede cuando pensamos, y menos aún de qué tipo son las cosas que pensamos, porque la inquietud por estas cuestiones, cómo razonamos y sobre qué cosas, nos remite al problema de los universales. Siguiendo con Beuchot, en el nivel pragmático el término universal comprende una totalidad plural de objetos, y en este sentido, se opone a lo particular, refiriéndose a nociones genéricas. Conlleva diferentes planos de uso¹, destacándose el trascendental, que se da cuando se sostienen que existen ideas subsistentes, entendidas como superiores a otras (Beuchot, 2010:31-32).

En línea con este problema sobre los universales, en esta sección se hace referencia al cuestionamiento de Foucault a los universales, y la crítica de Sen al institucionalismo trascendental. Este enfoque, originado por Thomas Hobbes en el siglo XVII, y continuado por Rousseau, y otros en la actualidad (se incluye a Rawls), se concentra en identificar esquemas institucionales justos para la sociedad. Su punto focal sobre la justicia está determinado por estas instituciones, en un marco contractual que marca las normas a seguir (Sen, 2010:37-40). Destacan dos características con respecto al institucionalismo trascendental: a) la solución al discurso está condicionado siempre a la resolución por consenso, a la que Sen (2010:40-41) llama “solución trascendental de consenso”, que nos llevan de nuevo a los universales, y b) este consenso va unido a la identificación de unas “*instituciones justas*” con la presunción de cumplimiento de la conducta real con las normas correctas.

El paralelismo entre esta crítica de Sen con respecto al institucionalismo trascendental, y el pensamiento de Foucault, viene del escepticismo de éste último frente a todos los universales antropológicos, y del posicionamiento crítico con respecto al contrato, como se verá luego. Partiendo de la tipología de Beuchot (2010:32), Foucault plantea el problema de los universales desde el enfoque psicológico-epistemológico, al centrarse en el estudio de cómo se construye el conocimiento de lo universal a partir de casos concretos, prácticas o hechos. Propone cuestionarse los universales, analizar las prácticas, en palabras literales: “parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, consistente en decir: supongamos que los universales no existen” (Foucault, 2009:15-16). Esta misma línea crítica con los universales está también en el pensamiento de Sen (1999a: 28) cuando dice que “la preocupación positiva por la homogeneidad conceptual, el

¹ Beuchot (2010: 31) distingue cinco ámbitos de uso del término universales: el de los símbolos lingüísticos, el de las entidades mentales subjetivas, el de las realidades fenoménicas, el de los significados objetivos, y de las entidades trascendentales.

monismo explicativo, la objetividad, lleva a la incapacidad de percibir cómo se articulan realmente la unidad y la diversidad de la naturaleza humana”.

Foucault, en coherencia con este planteamiento, se declara crítico contra los universales cuando se detiene en la labor del intelectual, éste no puede hablar en nombre de nadie, ni tomar su idea de bien como universal, porque el bien no está definido de antemano, sino que se construye de forma colectiva (Fontanet, 2010:218). Del mismo modo, reflexiona de forma crítica sobre las consecuencias que ha tenido la filosofía de Descartes en el pensamiento contemporáneo, observando que uno ve un modo de ser que está enteramente definido por el conocimiento (Foucault, 1994a:271), de tal forma que: “desde este punto de vista, me parece que el conocimiento superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad”. La observación de Foucault, de que la filosofía cartesiana conforma el pensamiento positivista, le hace señalar también la influencia que el pensamiento cartesiano tiene en la conformación de la subjetivación del yo (Dreyfus y Rabinow, 1993:252). Se vuelve de nuevo a esta cuestión al final de la sección, enlazando con la perspectiva comparativista o consecuencialista desde la que trabaja Sen.

En cuanto a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, ambos son críticos. Foucault (1994a: 276), la percibe con incomodidad, principalmente porque se sustentan en un trasfondo utópico, por cuanto se entiende con respecto a la realización de interacciones sociales dentro de “una comunicación perfectamente trascendente”. Observa que: “el problema de Habermas es, después de todo, realizar un modo trascendental de pensamiento opuesto a todo historicismo” (Benente, 2012:2, Foucault, 1984:250). Además, poco antes de su muerte, en una entrevista que le realizaron, publicada en 1984, decía lo siguiente: “la idea de una política consensuada podría, ciertamente, en un momento dado, servir como principio normativo, o mejor incluso, como principio crítico con respecto a otras formas políticas, pero yo no creo que esto liquide el problema de la relación de poder” (Foucault, 1984:378). Según Foucault, el consenso no sería una solución factible frente a los desajustes de poder existentes en la sociedad, que están reflejados entre los miembros integrantes en la discusión.

Por su parte, para Sen, Habermas impuso muchas *exigencias rigurosas* a la deliberación pública², llegando a equiparar su crítica a la de Rawls. De hecho, en su libro *La idea de Justicia*, Sen argumenta de forma crítica contra la idea de justicia de Rawls, estableciendo cierta semejanza entre éste y Habermas. El propio Habermas³ (Vallespin, 2000:41-42) confirma esta similitud con el filósofo norteamericano al

² Curiosamente, y a pesar de que Habermas y Rawls se sitúan en la misma perspectiva contractualista, mantienen también sus desavenencias. En este sentido, el propio Rawls (Vallespín, 2000:85) critica también las rigurosas exigencias de la teoría de la acción comunicativa de Habermas por basarse en un mecanismo analítico de la situación ideal del discurso.

³ Artículo de Habermas, traducido en el libro de Vallespin (2000), del original: “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, XCI, n. 3 (marzo de 1995), pp. 118-128.

mencionar la cita en la que este último refiere que el ejercicio del poder político es plenamente adecuado cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, con aceptación por parte de todos los ciudadanos, a la luz de principios e ideales admitidos para su común razón humana. El autor alemán dice admirar este proyecto de Rawls, y considera sus resultados esenciales como correctos, objetando ciertas observaciones, siempre dentro de, en palabras literales “las limitadas fronteras de una disputa familiar”.

Con respecto a Rawls, Sen (2010:38-40) critica sus principios de justicia al estar enteramente definidos en relación con las instituciones justas, ubicándolo en la corriente del institucionalismo trascendental. Esta corriente “se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, como primer paso, por lo que no se ocupa directamente de las sociedades reales”. Rawls⁴ (Vallespin, 2000:19) lo dice claramente cuando sostiene que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamientos”. En cuanto a la vinculación que observa Sen (2010:72) entre Rawls y Habermas dice que “si el tomar nota de los puntos de vista de las otras personas forma parte de una exigencia de diálogo público abierto, entonces la brecha entre Rawls y Habermas no es necesariamente grave” (Sen, 2010:72). En línea con su posicionamiento crítico a la idea trascendental de justicia, se trae a colación también su crítica a la idea de consenso, destacando que:

Hay una necesidad básica de razonamiento público que implica argumentos diferentes y perspectivas divergentes. Un compromiso con argumentos contrarios, sin embargo, no implica esperar que seamos capaces de ajustar las razones en pugna, y llegar a posiciones de consenso en cada tema (Sen, 2010:425)

Por otro lado, Flyvbjerg (2001:296), volviendo a Foucault, subraya las diferencias entre Habermas y el autor francés, catalogando a Habermas como *filósofo de la moralidad*, basado en el consenso, y a Foucault, como el filósofo que trabaja en la deconstrucción de la historia, a partir de los análisis de las relaciones de poder. Esto no quiere decir que el autor francés descuide las cuestiones éticas, ya que se reconoce en él una preocupación por estas cuestiones, aunque disten del planteamiento de Habermas. En este sentido, Foucault se acerca también en este aspecto más a Sen que a Habermas, porque ambos reconocen la importancia de unos parámetros éticos que sirvan de contrapeso a las relaciones de fuerza, y en buena medida, se ejercita en la actitud reflexiva que adopta el individuo. Porque “hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era de la actitud crítica como virtud en general” (Foucault, 1995:5).

Siguiendo con la relación (o desacuerdos más bien) entre Foucault y Habermas, para Flyvbjerg, la crítica de Foucault a Habermas sigue la misma línea que la mencionada antes por Sen. Para Habermas, la racionalidad comunicativa se aproxima a la idea de logos, pues lleva a un discurso unificador, no coercitivo y

⁴ Artículo de Rawls traducido en el libro de Vallespín (2000), del original en *The Journal of Philosophy*, XCII, n. 3 (marzo 1995), pp. 132-180.

creador de consenso, gracias al cual los participantes superan sus ideas, que en un principio fueron subjetivas, para alcanzar el acuerdo mediante la racionalidad (Flyvbjerg, 2001:298).

Estas inquietudes, como los peligros que puedan encerrar la extendida confianza en el consenso en nuestras sociedades, y en general, la creencia apriorística en los universales, tienen una vinculación directa con el interés que ponen los dos en la relación existente entre razón y verdad. Sen reconoce, por ejemplo, que la verdad es uno de los principales puntos a favor de la razón. La razón a de ayudar a criticar la ideología y la creencia ciega, porque la disciplina de la razón consiste en someter a examen crítico las creencias prevalecientes y las razones supuestas (Sen, 2010:65).

En paralelo con la postura de Sen sobre la relación entre razón y verdad, el autor francés subraya también que: “En nuestras sociedades hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber” (Foucault, 2005:15). Hay que destacar también la contemporaneidad de esta preocupación por la relación entre razón y verdad en las sociedades altamente tecnificadas de hoy.

En cuanto a esta preocupación sobre la relación entre razón y verdad, Sen se cuestiona qué hacer con respecto a este poder presente en las relaciones humanas a partir de la obra de Galbraith. Se centra en la observación que hace este autor sobre la naturaleza de las instituciones sociales, de cómo hacer estas instituciones más apropiadas para la sociedad (Sen, 2010:111-112), porque no hay institución alguna que sea válida por sí misma: “todo depende del uso que hagamos de ella, nada puede sustituir el compromiso político y social” (Sen, 2009:326). Galbraith es consciente de la influencia negativa del poder sin freno, y aboga a favor de unas instituciones que puedan ejercer “poder de control”. Frente a esta observación de Galbraith deriva Sen (2010:112) que “la cuestión de la práctica democrática puede estar estrechamente ligada a la existencia y el uso del contrapoder en una sociedad con una pluralidad de voces y fuerzas”. Esto es de vital importancia, teniendo en cuenta que Sen (2010:113) llega a hablar de un fundamentalismo institucional, que suele acompañar a la autosatisfacción que da la creencia en una supuesto sabiduría institucional, evitando el examen crítico de las consecuencias reales de las instituciones recomendadas. En este apelativo a las relaciones de fuerza se observa su reconocimiento a las asimetrías de poder, enlazando de nuevo con Foucault, en este particular, con respecto a su visión crítica sobre el poder. Además, la referencia que hace Sen de Galbraith, en su crítica a la idea de institución ideal de Rawls, se aproxima también al pensamiento de Foucault (1988:17), para quien las instituciones siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de éstas debe encontrarse *fuera de la institución*.

En otra parte de su obra, Sen (1999a: 29) remite a Bernard Williams, y trae a colación cómo este filósofo decía que “existen instituciones políticas que ignoran sistemáticamente la diversidad humana y las múltiples condiciones en las que se encuentra la gente, mientras que toman plenamente en cuenta el caso de otros”. Su perspectiva crítica sobre las instituciones, junto con su preocupación por la racionalidad, principalmente de una racionalidad que puede llevar a

irracionalidades, es lo que le lleva a subrayar la aportación de Adam Smith. Insiste entonces Smith en que debemos ver nuestros sentimientos desde una cierta distancia, motivada por el propósito de escrutar no sólo la influencia de los intereses creados, sino también el impacto de las costumbres y tradiciones arraigadas (Sen, 2010:74), que tienen que ver con “el afuera de la institución”, recogida en la anterior cita de Foucault. De este modo, siguiendo con Sen, se hace necesario ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores, que pueden tener el efecto de ignorar algunos argumentos pertinentes, poco familiares en una cultura determinada. Este posicionamiento de Sen enlaza con el énfasis que pone Foucault (1995:8) en la actitud “crítica”, entendida como “el arte de la incertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva, que tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”.

Foucault (2005:26) vuelve a su crítica a los universales cuando dice que “el conocimiento se caracterizó por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen en cuestión con Nietzsche”. Del mismo modo, Sen (2010:65-66) se pregunta, remitiendo también a Nietzsche: “¿cuál es la última justificación de la confianza en la razón? ¿Hay que cultivar la razón como una herramienta útil, y si así fuera, para qué? ¿O la razón es su propia justificación?, y si así fuera ¿cómo se distingue de la creencia incuestionada y ciega?” A renglón seguido, Sen se detiene en la figura de Nietzsche, reconociendo el pesimismo que encierran sus reflexiones sobre la naturaleza humana, ubicando al filósofo alemán en un contexto de cambio de siglo. Los eventos bélicos que vinieron después, en el siglo XX, dos guerras mundiales, además del holocausto alemán, “nos conceden suficiente razón como para preguntarnos si el escepticismo nietzscheano por la humanidad no estaba plenamente justificado” (Sen, 2010:66). No obstante, sigue diciendo Sen, el nuevo siglo XXI en el que estamos inmersos debe hacernos ver que hay una posibilidad de cambio razonado que reduzca el escepticismo y pesimismo nietzscheano. En línea con Nietzsche, Foucault (2005:29-30) dirá que los universales son resultados históricos, que el conocimiento está siempre en una relación estratégica en la que el hombre está situado. Se observa en ambos, Sen y Foucault, en cuanto a sus referencias a Nietzsche, una desconfianza hacia la razón en sus parámetros más tradicionales.

Por otro lado, y volviendo de nuevo a la cuestión planteada al inicio de la sección sobre el institucionalismo trascendental, Foucault se detiene en un punto, que aunque no desarrolla, va en esta misma dirección a las críticas de Sen sobre este enfoque:

Tengo la impresión que, en el pensamiento político del siglo XIX –y quizás habría que remitirse más lejos, Rousseau y Hobbes- se ha pensado al sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, tanto en términos naturalistas, como en términos de derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene demasiado lugar en el pensamiento político contemporáneo (Foucault, 1994a: 272).

Foucault se sitúa, con estas palabras, en una posición crítica con respecto a la perspectiva contractualista, implícita en el enfoque del institucionalismo trascendental, con el que es tan crítico Sen.

Desde el estilo contractualista una acción es mala si es efectuada en circunstancias que serían prohibidas por todo el sistema de reglas para la regulación general del comportamiento, que nadie podría razonablemente rechazar como fundamento de un acuerdo general o voluntario (Sen, 1999a: 19).

Esta definición del contractualismo coincide con la que da Beuchot sobre el término de universal trascendental. El contractualismo se da cuando se “llega a crear una lista de “bienes primarios” bajo el principio de que toda persona racional, cualquiera que sea su concepción del bien, de la felicidad, o de su objeto en la vida, no puede eludir no desear” (Sen, 1999a: 21). Sin embargo, “dadas las diferencias en sexo, edad, diversidad ambiental, características específicas, una igual distribución de bienes primarios puede acompañar niveles de libertad muy diversos” (Sen, 1999a:50). Es fundamental considerar que existe diversidad social, en muchos aspectos, para comprender el enorme calado que tienen las críticas de Sen al contractualismo, o de Foucault a los universales. Nuestras sociedades se organizan circunscritas a contratos que estipulan los criterios de funcionamiento de las instituciones. En ocasiones, estos contratos entran en discrepancia con los intereses de diversos colectivos, o minorías, empujándolas a subordinarse a la norma contractual. Este hecho conlleva necesariamente un análisis y reflexión crítica sobre las implicaciones éticas del funcionamiento de nuestras sociedades.

En esta línea crítica contra el contractualismo, Foucault (2009:271-272) analiza reflexivamente la figura jurídica del “contrato social” en la obra de Hume, definido con respecto a las necesidades que demanda la política económica, las necesidades del mercado. También Sen (2010:165-166) menciona a Hume en su crítica a Rawls, en los siguientes términos: “Sin embargo, Rawls procede, por extraño que parezca, a escrutar los escritos de David Hume y no los de Adam Smith”. Sigue diciendo Sen (2010:165-166), al referirse a Rawls, “al preferir éste a Hume frente a Smith, rechaza aspectos de la obra de Smith que inducirían a una interpretación no utilitarista del comportamiento humano”, de modo que Rawls se guía por el planteamiento del utilitarismo clásico de Hume. El análisis que hace Foucault sobre la utilidad del contrato en Hume, ayuda a comprender su vinculación con el pensamiento económico del utilitarismo:

Si obedecemos el contrato, según Hume, no es porque nos hayamos convertido en sujetos de derecho y dejado de ser sujetos de interés. Si seguimos respetando el contrato es simplemente porque hacemos el siguiente razonamiento: el comercio con nuestros semejantes, del cual obtenemos tan grandes ventajas, no tendría ninguna seguridad si no respetáramos nuestros compromisos (Foucault, 2009:271).

A continuación, Foucault (2009:272) reflexiona sobre el sujeto de derecho y el sujeto de interés, haciendo las siguientes observaciones: “El sujeto de interés permanece, subsiste y prosigue mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato. Mientras existe la ley, el sujeto de interés sigue existiendo. Desborda de manera permanente al sujeto de derecho”.

Trayendo a colación estas reflexiones a la actualidad, esta definición del contrato, en su relación con el sujeto de interés y el sujeto de derecho, viene al hilo, cuanto menos, para enlazar con la fuerte presencia de intereses mercantiles implícitos en el uso de las nuevas tecnologías. Esta realidad conecta, por ejemplo, con la presencia de intereses económicos presentes en Internet, que garantiza a las empresas el acceso a la información de los usuarios, cuando éstos firman el contrato de acceso a la red social⁵. El aceptar el contrato conlleva reconocer el dominio o propiedad que la red tiene sobre la información del cliente, con los peligros que esto implica.

Podría decirse que en estas regulaciones y dominios de la información en Internet se impone el sujeto de interés, del que habla Foucault, al sujeto de derecho, entendiendo el interés del sujeto desde la perspectiva del cliente y de la empresa. El cliente, como consumidor, quiere satisfacer unas necesidades que propician su bienestar, frente al interés económico de los propietarios o accionistas de la red, y de las múltiples empresas que pagan a estas redes sociales para obtener información, y poder así ofrecer un marketing individualizado a los internautas. Esto implica, a su vez, un reforzamiento de las fuerzas consumistas, además de otros aspectos de índole más ideológicos, que se escapan de este trabajo.

Continuando de nuevo con las coincidencias entre Sen y Foucault, se aprecia en ambos una concepción pluralista de la racionalidad, y del reconocimiento de las consecuencias de nuestros actos. A este respecto, se trae a colación el comentario que hace Foucault de Condorcet, cuando dice, siguiendo a Condorcet, que: “cada uno es muy dependiente de un todo que es incontrolable, que es indeterminado, que es el curso de las cosas y el curso del mundo” (Foucault, 2009:275). Las ideas de Condorcet se ubican dentro del enfoque consecuencialista, desde una perspectiva bien distinta al enfoque contractualista del que se habló antes. El consecuencialista mantiene una vertiente de comprensión de la realidad, según la cual, el medio para determinar si la elección del agente es correcta está en observar los efectos relevantes, las consecuencias, que esa opción tendrá (Sen, 2010: 248).

En esta misma línea de pensamiento de la perspectiva consecuencialista, o comparativista, se rescata un extracto de una entrevista que le realizaron a Foucault en 1984. A la pregunta de por qué se debería tener hoy acceso a la verdad, en sentido político, es decir, en el sentido de la estrategia política contra los diversos

⁵ Regulación de la Unión Europea, 2016/679 de Protección de datos, que entra en vigor en mayo de 2017. Disponible en: <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2016/679/oj>. Establece la obligatoriedad de que los clientes acepten el contrato que estipule su red social si quieren hacer uso del servicio, ya sea Facebook, Instagram, Twitter, entre otras. En muchas ocasiones, como el caso de Facebook, el cliente ha de aceptar unas cláusulas de acuerdo o contrato para utilizar determinados espacios o páginas webs.

puntos de bloqueo del poder en el sistema relacional, Foucault da una larga respuesta, de la que se extrae lo siguiente:

Creo que es lo mismo en el orden de la política donde se podía hacer la crítica de la política –a partir, por ejemplo, de las consecuencias del estado de dominio de esta política indebida- pero no se podría hacer de otro modo que jugando cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias, mostrando que hay otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo, sobre su explotación (Foucault; 1994a:273-274)

Es obvio que de estas palabras no se deducen, de forma directa, que Foucault pudiera ser partidario de la perspectiva comparativista, o consecuencialista, al unísono con Sen. Sin embargo, no pueden descartarse las referencias y reconocimiento que da el autor francés a las consecuencias de los hechos, de vital importancia cuando se establecen argumentaciones contra una política indebida, por ejemplo, como se recoge en la cursiva en la cita de arriba.

Se pasa a continuación al análisis y crítica que hacen los dos al neoliberalismo, y en concreto, de la teoría del capital humano de Becker, y a sus observaciones sobre la política social, desde sus respectivas perspectivas, llegando a significativas coincidencias entre ambos.

2. NEOLIBERALISMO, TEORÍA DEL CAPITAL HUMANO Y POLÍTICA SOCIAL

La política económica neoliberal ha estado en el punto de análisis de Sen y Foucault, deteniéndose ambos en las consecuencias que tiene el neoliberalismo para la sociedad. Foucault analiza la racionalidad gubernamental del ordoliberalismo alemán y del neoliberalismo en Estados Unidos (Vázquez, 2005: 77). El ordoliberalismo, que se origina en escuela de Friburgo en Alemania, es un pensamiento económico que surge en Alemania en la década de los 30 del siglo XX. Este pensamiento económico propone asegurar la libertad de mercado contando con la participación adecuada del Estado, haciendo uso del aparato jurídico, con la aprobación de leyes adecuadas al buen funcionamiento de la economía (Foucault, 2009: 107-162).

Sen (2005:5), por su parte, también se centra en el análisis de la racionalidad económica, y lo hace a partir de un examen crítico hacia el utilitarismo y la teoría de la elección racional. Afirma, refiriéndose a la teoría de la acción racional, que: “una gran parte de la economía moderna ha sido engañada por la simplicidad de ignorar todas las motivaciones distintas de la búsqueda del interés propio, de tal modo que ha convertido esta falsa uniformidad del comportamiento humano en principio básico de la racionalidad” (Sen, 2010:218). Define el término de “elección racional” con el apelativo de “engñoso nombre - ya que toma tal exigua visión de la razón y de la racionalidad-, estando el foco sobre la racionalidad caracterizada como maximización del interés propio” (Sen, 2005:5). Según Pizzorno (2007:374), la racionalidad en la teoría de la elección racional se focaliza en la intención o fin del agente, que utiliza unos medios dados para conseguir sus fines, sin detenerse a analizar el proceso en esa toma de decisiones. Este autor menciona a Hume como

primer filósofo en definir la acción en estos términos. Desde esta perspectiva, el agente racional elige la acción que considera más adecuada con objeto de maximizar la utilidad de sus fines. Se descuida el contexto porque no hay referencias al sistema socio cultural desde el cual la acción del agente toma su significado (Pizzorno, 2007:377). Para Lovett (2006:240) la teoría de la elección racional implica tres supuestos: a) la asunción de un sujeto de acción, a partir de unas decisiones discretas y decididas, con frecuencia, frente a diferentes opciones, b) búsqueda de una utilidad o maximización de beneficios, c) esta decisión y acción se fundamenta en una racionalidad equiparable a una función matemática.

Por su parte, para Foucault, el pensamiento económico impone una nueva forma de gobierno, como se vislumbra desde los inicios del capitalismo. Refiriéndose al viraje neoliberal de los 70 del siglo XX dice lo siguiente: Ahora la economía necesita al Estado para construir, organizar, preservar la libertad, la libertad de mercado fundamentalmente... Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado (Foucault, 2009:133). En esta misma línea, Vázquez (2005: 86) resalta de su lectura del filósofo francés, que para preservar la autonomía de las leyes del mercado era necesario ampliar el margen y los métodos de la actuación estatal. En la constitución de este nuevo liberalismo, que necesita del Estado para preservar la libertad de mercado, destaca la importante contribución del ordoliberalismo, que se construye con base a dos pilares fundamentales, uno encaminado a la formalización de una sociedad según el modelo de empresa, y el segundo, sustentado en “la redefinición de la institución jurídica y de las reglas de derecho que son necesarias en una sociedad regulada a partir y en función de la economía competitiva de mercado: el problema, en líneas generales, del derecho” (Foucault, 2009:164). De modo que el funcionamiento del mercado, desde la perspectiva neoliberal, necesita de un gobierno con unos niveles mínimos de intervención, al menos hasta el punto de que legitime la aprobación del contrato como instrumento necesario del buen funcionamiento económico. Podría decirse, enlazando con la definición de contrato de Hume, dada en la sección anterior, que este neoliberalismo va de la mano de los principios del contractualismo, como elemento vertebrador de la organización de la sociedad neoliberal.

Además, el funcionamiento económico neoliberal articula y vincula la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro (Foucault, 2009:74), lo que justifica, en un sentido más amplio, la utilización del derecho para garantizar la seguridad y libertad de la población. Es de mencionar, a este respecto, el libro de Hayek, -Los fundamentos de la libertad-, en el que se recogen los principios del Estado de derecho para garantizar el orden económico de libertad de mercado (Foucault, 2009:178). Esta realidad no parece estar muy lejos del panorama que nos ofrece el extenso dominio de Internet, en todo lo que implica de espacio de libertad, pero también como un instrumento, que, paradójicamente, introduce elementos de inseguridad a nuestras vidas, requiriendo su regulación por el derecho. Siguiendo con la reflexión de Foucault, el aparato normativo promulga leyes que facilitan el funcionamiento del mercado, propiciando la tan necesaria libertad de mercado, regulada por el Estado, como apuntaba el ordoliberalismo alemán, justificándose por la necesidad de libertad y de seguridad para su población.

En lo que respecta al neoliberalismo americano, el autor francés analiza la teoría del capital humano de Gary Becker, destacando su aportación novedosa al análisis de la sociedad, porque elimina la abstracción sobre el trabajo existente en épocas anteriores (Foucault, 2009:220-222). La abstracción al trabajo a la que se refiere hace referencia a la economía clásica en sus análisis sobre el trabajo, a las aportaciones de Adam Smith, cuando describe la división del trabajo, y de David Ricardo, cuando relaciona el trabajo con el tiempo invertido (Foucault, 2009:222-223). En cambio, la racionalidad⁶ del capital humano la expresa en los siguientes términos:

Ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de los procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos. La conducta individual (entendida más bien como decisión racional, o racionalidad estratégica del individuo) comienza a ser ahora foco de análisis para los economistas neoliberales. Es esto lo que hacen los pensadores del neoliberalismo al analizar el trabajo como resultado de una conducta racional del individuo (Foucault, 2009:225).

Al igual que Foucault, Sen (2005:7) analiza de forma crítica la teoría del capital humano de Becker, consciente del peso dado a la racionalidad centrada en los intereses del individuo. Becker ofrece una lúcida exposición de la utilidad de la formación y cualificación profesional para el posicionamiento social del sujeto, sirviéndose de mediciones exhaustivas del comportamiento, ajustados a unos parámetros teóricos matemáticos. Comparte con Foucault la valoración de que esta teoría es una lúcida exposición bien argumentada. Sin embargo, considera que es insuficiente, por centrarse en exceso en los intereses del individuo, y lo dice del siguiente modo: “La propuesta de Becker es ciertamente bienvenida, pero tenemos que observar también lo que esta nueva formulación todavía deja por fuera. En particular, no da cabida a ninguna razón que pueda conducir a la búsqueda de un objetivo distinto del propio bienestar (...)” (Sen, 2010:220-221). Becker (1962:9) analiza el comportamiento del individuo con relación a los beneficios que reporta para un futuro. Considera en su estudio variables como el coste de inversión de las personas en escolarización, formación para el empleo, cuidados de salud, información sobre el mercado laboral, y las implicaciones que estas inversiones presentes tienen en la maximización futura de sus recursos, económicos y sociales. La teoría del capital humano de Becker se ubica también en los preceptos de la teoría de la elección racional, porque se ajusta a los tres supuestos mencionados por Lovett (2006). Focaliza su análisis en la acción racional del individuo, con base a la toma de decisiones para optimizar resultados de utilidad futura. La racionalidad, implícita en la teoría de capital humano de Becker, necesita seguir unos criterios de calculabilidad, presente también en la racionalidad instrumental a la que se refiere Pizzorno (2007) para definir la teoría de la elección racional. De hecho, Becker

⁶ Remite aquí Foucault a la definición de economía de Robbins (1932): “la economía es la ciencia del comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos mutuamente excluyentes”.

incluye en su estudio formulaciones matemáticas, para calcular los costes invertidos y ganancias futuras conseguidas por el individuo con relación a la inversión.

Siguiendo con Foucault y Sen, ambos reconocen las aportaciones sobre la teoría del capital humano de Becker, pero también son conscientes de que este planteamiento encierra una consecuencia importante en la conformación de la sociedad y del gobierno, al partir de una concepción unitaria de individuos racionales. Foucault (2009:225) lo expresa con estas palabras: “Ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de los procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos”. Vemos aquí un reconocimiento de que la propuesta de Becker enfoca el estudio de la economía desde la perspectiva del comportamiento individual, aislando los factores históricos, de procesos o sociales que puedan estar vinculados a la conducta de los individuos. En esta misma línea, Sen (1999a:29) llega a decir que la racionalidad económica, que nutre la teoría de la elección racional, en la que se circunscribe la teoría del capital humano, lleva a una indeterminación contextual y a ignorar exigencias morales. El punto central de la teoría de la elección racional, donde sitúa la teoría del capital humano de Becker, pone el acento sobre la racionalidad que caracteriza la elección como maximización del interés propio” (Sen, 2005:5). La teoría no dice nada acerca de si la persona puede incluir objetivos de otros para maximizar su bienestar, o si parte de otras metas, que podrían no coincidir con las que se considerarían racionales desde la perspectiva de la teoría de la acción racional (Sen, 2005, 5-6). En esta misma línea, Foucault (2009:228) sostiene que: “El liberalismo aparece en esas condiciones como el retorno al homo economicus (.). Y este homo economicus socio del intercambio implica, claro está, un análisis de su esencia, una descomposición de sus comportamientos y forma de actuar en términos de utilidad que se refieren, por supuesto, a una problemática de las necesidades..”. Una problemática de sus necesidades desde los parámetros de la economía, como analiza el autor francés al estudiar el ordoliberalismo alemán.

Pero incluso los pilares de la política social son cuestionados por el neoliberalismo. Lo hace atacando sus principios básicos, como apunta Foucault, poniendo en duda la misma política social como contrapeso para reducir las desigualdades sociales. El neoliberalismo ni siquiera justificaría el gasto social en momentos de bonanza económica, porque “efectuar esta igualación sería substraer a la inversión una parte de los ingresos” (Foucault, 2009:253). Observa que en el neoliberalismo la compensación a estas desigualdades sociales ha de venir del mercado, mediante una política social privatizada. De tal modo que:

La forma fundamental de la política social no debe ser algo que contrarreste y compense la política económica; la política social no debería ser tanto más generosa cuanto más grande fuera el crecimiento económico. Es éste el que, por sí solo, debería permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficientes (Foucault, 2009:154-155)

En cuanto a Sen (1999a: 86-87), deja traslucir su posicionamiento cuando hace una crítica a la política de la Unión Europea (Sen, 2012), precisamente por no posicionarse de forma clara a favor de la política social. En este sentido, opina que las propuestas de Maastricht fueron un intento de la Unión Europea para conformar la unión monetaria, financiera, sin apenas interés por las cuestiones sociales, dejando de lado las obligaciones sociales. En todo caso, añade: “los bancos es lógico que hagan esto, es su naturaleza, pero no el Estado” (Sen, 1999a:87). A renglón seguido dice: “Porque la reducción del desempleo, de la pobreza, de la justicia económica, requieren del empeño de los movimientos políticos” (Sen, 1999a:87-88). Apela al compromiso social como elemento necesario para la vida democrática, y esto supone el apoyo a las políticas sociales.

El compromiso social, tal como lo plantea Sen, permite superar este enfoque unilateral, implícito en la racionalidad de la teoría de la acción racional, que circunscribe el comportamiento racional únicamente a los logros personales. Porque “el compromiso social no es sólo importante para caracterizar demandas de racionalidad, sino también para explicar las variaciones comportamentales entre diferentes sociedades y a lo largo del tiempo” (Sen, 2005: 10). Incluso llega a decir que “algunos de los problemas más profundos de la ética social son de naturaleza profundamente económica” (Sen, 1999a: 36).

Llegado a este punto, hay que plantearse qué puede hacerse, si en efecto se impone una política económica de libre mercado, ajustada a unas directrices normativas sustentadas en el derecho, que delimitan las posiciones de los Estados a una determinada forma de gobernar. Por ejemplo, la postura crítica de Sen a las decisiones de la Unión Europea, que descuidan las políticas sociales. Frente a esto, ¿qué margen de maniobra tienen los individuos, o grupos sociales, o ambos a la vez, e incluso los Estados, para salir de esta encerrona, y ampliar los márgenes de racionalidad y de libertad? No resulta fácil dar una salida a este contexto político y económico. Aun así, Sen y Foucault lo intentan, describen la importancia de un contexto, en el cual, los individuos, y colectivos, pueden desarrollar sus libertades. En el apartado siguiente se analizan los atributos que Sen y Foucault le asignan a este contexto, y a la libertad individual, desde sus respectivas vertientes teóricas.

3. LA SALVACIÓN EN EL INDIVIDUO

La concepción de libertad individual de Foucault y Sen no puede comprenderse sin antes hacer mención al contexto. De hecho, los aspectos relativos al contexto social y político son de vital importancia para potenciar las posibilidades de actuación de las personas. Foucault (1994b:57) llega a decir que “el otro es indispensable en la vida activa del individuo, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo”.

La relevancia del contexto político la deja clara Sen (1999b, 2006) al subrayar que la democracia⁷ es el mejor sistema de gobierno, siempre que se garanticen los

⁷ Sen aboga por una democracia global, que puede estar favorecida por las Naciones Unidas, pero también en trabajo conjunto con organizaciones de ciudadanos, de ONGs y de partes

medios necesarios para que los individuos tengan posibilidades de elección. El término capacidad hace referencia a un contexto que ofrece oportunidades sustantivas, gracias a las cuales los individuos pueden elegir ser y hacer lo que consideren de interés para sus vidas (Sen and Scanlon, 2004; Sen 2004,2000, 2003, 2010). Según Nussbaum (2003:35), el ámbito de las capacidades provee, de la forma más fructífera y éticamente satisfactoria, hacia un enfoque sobre la igualdad como objetivo político. Porque la igualdad de recursos fracasa en su intento de tomar en cuenta el hecho de que los individuos necesitan distintos niveles de recursos para alcanzar el mismo nivel de capacidad y realizaciones, también por el hecho de que tienen diferentes habilidades para convertir los recursos en funcionamientos o realizaciones reales.

En este enfoque de capacidad, como espacio de libertad, Sen (2004) destaca principalmente la interconexión existente entre racionalidad y libertad, porque la racionalidad hace posible la libertad, del mismo modo, la libertad ayuda a sostener la racionalidad. Ya que sin libertad, la idea de elección racional sería bastante vacua, y porque, además, el concepto de racionalidad debe acomodarse a la diversidad de razones que pueden sensiblemente motivar la elección⁸ (Sen, 2004: 5).

Para Foucault (1988:16), en todas las sociedades, también en las democráticas, existen relaciones de poder, y éstas permiten una permanente relación con la libertad, una relación que no es de antagonismo, sino de relación agónica⁹ con el poder. Sen también reconoce estas relaciones entre libertad y poder cuando dice que “la falta de escrutinio, reflexión o razonamiento ha hecho que perduren situaciones de explotación de las mujeres a lo largo de la historia” (Sen, 2000:16). En otro lugar, destaca que “cualquiera que esté inmerso en la teoría de la elección no puede más que ser consciente de que la primera labor que debe emprenderse es identificar los límites dentro de los cuales uno elige.” (Sen, 2001: 330).

Estas limitaciones contextuales a la libertad han de ser contrarrestadas activamente mediante las movilizaciones sociales, y en esto coinciden también ambos autores. Por continuar con Sen, en una de sus obras señala que “es importante el papel que ejercen los activistas, por contribuir a la crítica, incluidas las mismas protestas antiglobalización (el cuál es quizás el mayor movimiento

independientes de los medios de comunicación (Sen, 2003, Sen and Scanlon 2004:11, Sen, 2010:359).

⁸ Si reflexionamos sobre estas interrelaciones entre racionalidad y libertad en nuestras sociedades, altamente tecnificadas, en la que disponemos de un exceso de información hasta llegar a la saturación (e incluso con falsas noticias), entonces, podría no estar tan claro que la democracia que vivimos garantice estos espacios de libertad tan necesarios para la libertad y la racionalidad de los individuos. En este contexto, a veces tenemos la impresión de que se antepone lo superfluo a lo importante.

⁹ “En el corazón mismo de las relaciones de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentra la obstinación de la libertad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un “antagonismo” esencial, sería preferible hablar de un “agonismo” –de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha” (Foucault, 1988:16)

globalizado en el mundo hoy)" (Sen and Scanlon, 2004: 11). Reconoce, además, la importante influencia del socialismo "al favorecer con su crítica a la responsabilidad y el compromiso social" (Sen, 1999:72). En esta misma línea de compromiso social se encuentra el activismo de Foucault, crítico con determinadas realidades de su época. En este sentido, Benente (2012:4) subraya cómo Foucault tomó una posición comprometida en defensa del sindicato polaco Solidaridad entre 1981 y 1982. Esto se confirma en una de las entrevistas que le hicieron, en concreto cuando se le pregunta sobre su postura con la liberación de Warsaw en Polonia, a lo que responde que hay en la práctica política un componente ético. Expresado en sus propias palabras:

Esta actitud, que es ética pero a la vez política, no consiste en decir simplemente yo protesto, sino en hacer de esta actitud un fenómeno político que es tan primordial o básico como sea posible, uno en el cual quienes gobiernan, aquí y ahí, estarán obligados, más pronto o más tarde, a tomarlo en cuenta. (Foucault, 1984: 377).

Si bien el contexto es relevante para propiciar la práctica de la libertad en Sen y Foucault, y de la racionalidad por discusión que plantea Sen, estos espacios de libertad son insuficientes si no cuentan, además, con la participación activa de los individuos. Porque el hecho de que el contexto ofrezca oportunidades no elude la responsabilidad individual, como un componente destacado del vivir libremente (Sen 1999, 2000, 2005). La racionalidad requiere de la disponibilidad de las personas para ir más allá de los límites de sus específicos intereses¹⁰, y ha de incluir el acceso a la información, la oportunidad de escuchar puntos de vista diversos, de exponerse a abrirse a la discusión pública y a los debates (Sen and Scanlon, 2004; 9).

Claro que esto no sería posible sin el autoconocimiento, en lo que también coinciden ambos autores, de tal modo que la ausencia de autoconocimiento y de autocrítica a menudo derivan en nuestro apego a un grupo de gente, y se traduce, al mismo tiempo, en un desastre brutal para otro grupo de gente (Sen, 2001: 320). Para Foucault (1994b:34), el ocuparse de uno mismo "es el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral".

Los dos autores muestran interés en destacar la libertad como acción del individuo, vinculándola a la importancia que conceden a la relación con los otros. Foucault (1994^a:258) lo expresa en los siguientes términos: "El cuidado de sí es ético en sí mismo, pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este ethos de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros". Asimismo, los dos dan prioridad al uso de la racionalidad como elemento

¹⁰ Como señala Sánchez Garrido (2008: 523-524): "Sen asume esta valoración sustantiva de la libertad, que encontramos en la tradición aristotélico-marxista entendida como una libertad para autorealizarse". También podría sostenerse cierta herencia aristotélica en la obra de Foucault, tanto en su sentido de libertad, entendida como acción, como en su perspectiva ética, de libertad como acción comprometida con uno mismo y con los otros.

imprescindible para ejercitar la libertad individual¹¹. En Foucault, la racionalidad está presente cuando se ejercita la crítica¹², que viene a ser esencial como “arte de la inservidumbre voluntaria, en el juego de lo que podría denominarse, en una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1995: 8). Esta actitud crítica está unida también a un trabajo sobre nosotros mismos, “una labor paciente que de forma a la impaciencia de la libertad” (Foucault, 1993:18).

Habla de una subjetivación impuesta que limita las prácticas de libertad, y se refiere en concreto a los peligros de la estulticia, como una actitud y comportamiento erróneos, que supondría la inactividad política del individuo (Foucault, 1994b:59), encontrándose también aquí paralelismos con Sen (1999a:84), para quien la participación de los individuos en la vida pública es un elemento fundamental del compromiso social.

El estulto es un sujeto que está abierto a las influencias del exterior, elude el compromiso social, porque mantiene una actitud absolutamente acrítica frente a las representaciones que recibe de fuera (Foucault, 1987:59-60). También es el que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que permite que su vida discurra sin más, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin. El salir de la estulticia¹³, sigue diciendo Foucault, es salir de la ignorancia, la estulticia entendida como descuido de sí, indica el hombre que se deja llevar por la cobardía y la pereza que describe Kant, que no hace uso de la razón (Foucault, 2011:43). Kant (1992:25) se refiere a la incapacidad como la imposibilidad que tiene el individuo de servirse de su inteligencia sin la guía de otros, y su origen no reside en la falta de inteligencia, sino en la pereza y la cobardía de valerse por sí mismo.

¹¹ Un referente en esta línea está en la problemática de las relaciones existentes entre sujeto y verdad (Foucault, 1994a, 1994b, 1988).

¹² En su respuesta al texto de Kant sobre la ilustración, Foucault (1993:17-18) se refiere a una crítica de nosotros mismos, que no puede considerarse como una teoría o doctrina, sino concebida como actitud reflexiva sobre lo que somos, y a la vez análisis de los límites que nos son impuestos.

¹³ La superación de la estulticia pasa por el reconocimiento de dos comportamientos de actitudes positivas frente a uno mismo y los otros. Define la parresia por la manera en que, al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad” (Foucault, 2011:67) El precio de la verdad es la conversión del sujeto (Foucault, 1994b:38). “La épiméleia implica una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo, en segundo lugar es una forma de atención, de mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento” (Foucault, 1994b:34-35)

El ocuparse de uno mismo¹⁴ se convierte en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de racionalidad moral (Foucault, 1994b:34, 1987:60-61, 63). En el cuidado de sí mismo, como práctica de libertad, hay un trasfondo ético, tal como la concibe Foucault. Esta inquietud por la cuestión ética se encuentra también en la concepción de libertad de Sen (2010:10): La libertad de elegir nos da la oportunidad de decidir qué debemos hacer, pero con dicha oportunidad viene la responsabilidad por lo que hacemos, en la medida en que se trata de acciones elegidas, y ese poder abre un espacio para las exigencias del deber.

En línea con Foucault, la libertad en Sen remite a la relación responsable del individuo con los otros. Foucault (1988:11) incluso va más lejos de este uso de la libertad individual responsable, vista como elección, porque para él “el objetivo principal en nuestros días es imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de doble atadura política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno”. Esta última cuestión abre un nuevo campo de análisis sobre la que no se puede profundizar aquí.

CONCLUSIONES

El texto destaca las coincidencias existentes entre dos consagrados autores, de reconocido prestigio internacional, como son Amartya Sen y Michel Foucault. Estas coincidencias se argumentan a partir de los textos originales de los autores principales. Se destacan los siguientes puntos coincidentes entre Sen y Foucault: 1) Postura crítica hacia el contractualismo en Sen, en la idea trascendental de consenso, y hacia los universales en Foucault. 2) Observaciones críticas hacia el neoliberalismo, como pensamiento económico de perspectiva individualista, que descuida en sus análisis los procesos de toma de decisiones y el contexto. 3) Ambos son defensores de una libertad vinculada a la acción, aunque con matizaciones diferentes.

Sen insiste más en la noción de libertad como capacidad, que se da cuando existen oportunidades sustantivas para que el individuo disponga de opciones para elegir lo que considere importante llegar a ser y hacer en su vida. Foucault, en cambio, orienta la libertad de acción al cuidado de sí, a partir de una mirada crítica hacia uno mismo y el mundo que le rodea, y para ello también considera vital la conexión con los otros.

Este trabajo se detiene en cuestiones no abordadas todavía, cuando se hace una comparativa entre Sen y Foucault. En la actualidad, no hay publicaciones que ofrezcan un análisis comparativo en los temas que se recogen aquí. Quizás se deba a que para algunos académicos no está justificado hacer una comparativa entre estos dos autores en particular, en apariencias tan distantes. Es un error, a todas luces, como se ha demostrado a lo largo de estas páginas. Este trabajo contribuye así a

¹⁴ “También Sócrates decía en la Apología: Yo interpeleo a todo el mundo porque todo el mundo tiene que ocuparse de sí mismo; a lo que añade justo a continuación: Y al hacer esto presto el mayor servicio a la ciudad” (Foucault, 1994a:271).

poner luz en torno a importantes coincidencias entre estos dos grandes autores. Además, el poner el foco, de forma crítica, sobre el contractualismo, el neoliberalismo, y la importancia de la libertad frente a la posición acomodaticia que puede adoptar el individuo en la sociedad, resulta fundamental hoy día, por lo que la relevancia de este texto es doble.

También se podría reflexionar sobre las aportaciones del enfoque crítico hacia el contractualismo para analizar el conflicto catalán. Al fin y al cabo, en el trasfondo de este problema se da un enfrentamiento con una minoría, a la que se condena por no acatar el contrato que estipula la constitución. Habría que replantearse si este enfoque contractualista que ordena nuestras sociedades tendría que ser revisado, o al menos cuestionado. Se pueden dar situaciones paradójicas que cuestionen el reconocimiento a la diversidad social, como principio aparentemente aceptado por cualquier sociedad democrática. Porque nuestras instituciones, en torno a las cuales nos organizamos, individual y colectivamente, ¿están realmente adaptadas a esta diversidad social? Estas reflexiones abren, a su vez, todo un debate político de enorme calado.

Cada una de las líneas comparativas argumentadas entre Sen y Foucault: contractualismo, como idea trascendental de consenso, neoliberalismo y libertad, darían lugar a extensos trabajos de investigación. Por ejemplo, el contractualismo, en los términos planteados arriba, analizando cómo afecta en la construcción social de la cultura, contrastando con esta realidad de la diversidad social. Por su parte, el neoliberalismo, como corriente de pensamiento de enfoque individualista, al centrarse en un comportamiento racional que busca el interés propio, de alguna manera, ¿está afectando a la libertad y a nuestra propia identidad como ciudadanos?

Además, como dice Foucault, el pensamiento económico neoliberal necesita del apoyo del Estado, un apoyo que se sustenta en la aprobación de leyes, como los contratos, que facilitan la libertad de mercado. En buena medida, estamos viendo en esta observación de Foucault que hay una interesante vinculación entre pensamiento económico neoliberal y contractualismo. El análisis del proceso de estas relaciones, y las consecuencias de esta racionalidad económica y política en la sociedad, y en nuestras vidas, lleva a la realización de interesantes investigaciones. No sólo por esta relación entre el ámbito político y económico, también por las implicaciones que tiene en la libertad de los individuos. En este sentido, quedan ausencias importantes que tendrán que ser satisfechas en otras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKER, G., (1962). Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis. *Journal of Political Economy*, 70(5, part.2). 9-49. DOI: [10.1086/258724](https://doi.org/10.1086/258724)
- BENENTE Mauro (2012). "El Foucault de Habermas bajo sospecha". *Nomadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Volumen 35, n. 3, 3-15.
- BEUCHOT, Mauricio (2010). El problema de los Universales. México: Universidad Autónoma del Estado de México. 3ª edición.

- FORTANET, Joaquin (2010). "Dos modos de concebir la labor de intelectual: Foucault and Rorty". *Isegoria: Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 42, 215-229.
- FLYVBJERG, Bent (2001). Habermas y Foucault. ¿Pensadores de la Sociedad Civil? *Estudios Sociológicos*, Vol. XIX, 295-323
- DREYFUS, Hubert, I., and RABINOW, Paul. (1983). Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (1984). "From Space, Knowledge and Power to Politics y Ethics: an interview". En Foucault Reader, editado por Rabinow, Paul, 239-380. New York: Pantheon Books.
- FOUCAULT, Michel (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1988). "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 3-20.
- FOUCAULT, Michel (1993). "¿Qué es la Ilustración?" *Revista de Filosofía*, 7, 5-18
- FOUCAULT, Michel (1994a). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris: Gallimard, pp. 257-280.
- FOUCAULT, Michel (1994b). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1995a). ¿Qué es la crítica? *Revista de Filosofía*, núm. 11, pp. 5-25
- FOUCAULT, Michel, (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005). La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, Michel (2009). Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Ediciones Akal
- GÓMEZ DE ÁGREDA, Ángel (2019). *Mundo Orwell: Manual de supervivencia para un mundo hiperconectado*. Madrid: Ariel.
- KANT, Emmanuel (1992). *Filosofía de Historia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- LOVETT, Frank (2006). Rational Choice Theory and Explanation. *Rationality and Society* 18(2), pp. 237-272. <https://doi.org/10.1177%2F1043463106060155>
- NUSSBAUM, Martha (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*, 9(2-3), pp. 33-59. DOI:10.1080/1354570022000077926
- PIZZORNO, Alessandro (2007). Rational Choice. In *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Ed. Turner, S.P, and RISJORD, M.W. Nuevo Mexico. Elsevier.
- RAWLS, John (1979). *Teoría de la Justicia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica
- ROBBINS, Lord Lionel C., (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan&Co.
- SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo (2008). *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Kart Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- SEN, Amartya (1999a). *La libertad individual como compromiso social*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- SEN, Amartya (1999b). "Democracy as a Universal Value". *Journal of Democracy*, 10 (3), 3-17
- SEN, Amartya (2000). "La razón ante que la identidad". *Letras libres*, 23, 12-18.
- SEN, Amartya (2001). "Other People". *Proceedings of the British Academy*, núm. 111, pp. 319-335
- SEN, Amartya (2003). "Democracy and its Global Roots". *The new Republic*, vol. 229, núm. 14, pp. 28-35.
- SEN, Amartya and SCANLON, Thomas. (2004). "What's the Point of Democracy?" *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. 57 (3): 8-11
- SEN, Amartya (2004). *Rationality and freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEN, Amartya (2005). "Why exactly is commitment important for rationality?" *Economics and Philosophy*, 21, 5-13.
- SEN, Amartya (2006). "Democracy isn't Western". *The Wall Street Journal*, 124 March. Web: https://economistsview.typepad.com/economistsview/2006/03/amartya_sen_dem.htm
- SEN, Amartya (2009). Desarrollo Económico y Libertad. Apuntes del CENES. Vol. XXVIII, n. 48, pp. 311-328.
- SEN, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- SEN, Amartya (2012). "The Crisis of European Democracy". *The New York Times*, May, 22. WEB: <http://www.nytimes.com/2012/05/23/opinion/the-crisis-of-european-democracy.html>
- VALLESPIN, Fernando (2000). *Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona. Paidós
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2005). "Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal". En *La Administración de la Vida. Estudio Biopolítico, compilado por Ugarte Pérez, J.*, pp. 73-103. Barcelona: Anthropos.

