

NEW LEFT REVIEW 100

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE - OCTUBRE 2016

	EDITORIAL	
SUAN WATKINS	¿Soltando amarras?	7
	ARTÍCULOS	
MALCOLM BULL	Ablandar el Estado	39
TONY WOOD	Espejos oscuros	61
PERRY ANDERSON	Los herederos de Gramsci	79
NANCY FRASER	El capital y los cuidados	111
MICHEL AGLIETTA	La desaceleración estadounidense	133
	CRÍTICA	
ROB LUCAS	La máquina libre	146
EMMA FAJGENBAUM	La cultura de la auditoría	163
DAVID OWEN	Los conformistas	172

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

ts
td traficantes de sueños

SUSCRÍBETE

Lorna Finlayson, *The Political Is Political: Conformity and the Illusion of Dissent in Contemporary Political Philosophy*, Londres, Rowman y Littlefield, 2015, 211 pp.

DAVID OWEN

¿LOS CONFORMISTAS?

El libro de Lorna Finlayson tiene el objetivo, engañosamente simple, de demostrar que no hay ninguna distinción que establecer entre la metodología de la filosofía política y la propia filosofía, al tiempo que sugiere que, habida cuenta de que la metodología a su vez es realmente una manera de tratar de mantener la distinción entre filosofía política y política, el colapso de esta última también respalda la afirmación de que la distinción filosofía política/política es, en sí misma, insostenible. Finlayson sostiene que la filosofía política –o, concretamente, la corriente analítica que domina la filosofía política– tiene una comprensión equivocada de sí misma que la lleva a considerarse fuera o por encima del turbio mundo de la política real manejada por el poder; esta equivocación tiene una motivación ideológica y la metodología de la filosofía política sirve para ilustrarla y reforzarla. Mostrar que la distinción entre la metodología de la filosofía política y la filosofía política es ideológica, en el habitual sentido peyorativo de la teoría crítica acuñada desde Marx, ayudará a que nos libremos de esta equivocación y nos permitirá ver que la filosofía política es política de arriba abajo. Llegados a este punto estaremos mejor situados para ver que gran parte de lo que hemos tomado por neutras virtudes filosóficas –Finlayson pone como ejemplos el espíritu constructivo y la caridad– han estado al servicio del objetivo ideológico de impulsar el liberalismo, mientras que lo que se presenta a sí mismo como disidencia, respecto a la supremacía de la corriente analítica liberal de la filosofía política, ya está controlada por este

reforzamiento metodológico de maneras que silencian su capacidad para desafiar el dominio del liberalismo.

En la segunda parte de *The Political is Political*, Finlayson pasa a considerar dos fuentes potenciales de disidencia dentro de la filosofía política analítica: la primera es el feminismo y, en especial, el destino del llamado argumento del «silenciamiento» asociado con Catherine MacKinnon, cuyo razonamiento era que la pornografía en sí misma hace daño a las mujeres; la segunda es la filosofía política no-ideal y realista y aquí su atención se centra en la cuestión de la «sensibilidad ante los hechos», entendido como un control sobre la elaboración filosófica. Finlayson sugiere que en ambos casos estas voces disidentes acaban controladas de maneras que limitan su potencial crítico.

Resulta importante tener claro el objetivo de Finlayson porque, aunque el libro está claramente escrito, su voz es a menudo escandalosa, una característica que considero deliberada. De una manera evocadora del primer punk, la escritura de Finlayson parece concebida para exhibir una actitud provocativa, un rechazo militante a mostrar la más mínima consideración por las sutilezas de los convencionalismos sociales (en este caso filosóficos). Esto se pone de manifiesto casi inmediatamente en una introducción que incluye una burlona andanada sobre lo que se presenta como el carácter aburridamente conformista de las habituales introducciones a los trabajos sobre filosofía política y este toque iconoclasta recorre todo el texto. Por ejemplo, «Cómo joder [*screw*] cosas con palabras» es el título del capítulo que aborda el debate sobre el silenciamiento y, realmente, tanto en el análisis inicial como en el final, Finlayson muestra una actitud ingeniosa pero intensamente reflexiva para abordar la cuestión de cómo se escribe la filosofía política; y pese a todo su comportamiento punk y a su utilización de la exageración y la caricatura, su libro también demuestra inteligencia, perspicacia e ingenio, comunicando una constante sensación de que esta obra es el producto de un apasionado apego a la filosofía política, de una convicción de que verdaderamente importa cómo nos relacionamos con ella y un sentimiento de frustración sensible (quizá a veces hipersensible) hacia las prácticas actuales. Nadie se disgusta de esta manera por cosas que no le importan profundamente.

El punto de partida de Finlayson es el dominio ampliamente reconocido del liberalismo (en un sentido amplio) dentro de la filosofía política angloestadounidense, pero su atención crítica se dirige a las maneras en las que considera que se manifiesta este dominio en la construcción de normas para el comportamiento «correcto» de la filosofía política (de ahí la incorrección de la que hace gala). Finlayson fue alumna de Raymond Geuss en Cambridge, ahora da clases en Essex y *The Political is Political* es su primer libro. En el capítulo inicial comienza diseccionando cuidadosamente un conjunto de

argumentos demasiado fáciles (por ello quizá sospechosamente fáciles) que respaldan la afirmación de que el liberalismo es la única alternativa, porque la historia ha enterrado el socialismo, demostrando que esos argumentos son confusos, ideológicos o ambas cosas a la vez (en el sentido de desplegar dobles raseros de forma encubierta). La segunda línea de defensa de la hegemonía intelectual del liberalismo es la exigencia de que el crítico deba proponer una alternativa constructiva, y ello, o más bien una versión de ello, es su principal objetivo. Para clarificar la cuestión, Finlayson replantea la exigencia de «espíritu constructivo» en términos de tres elementos. En primer lugar, la crítica como contrastiva: «podemos criticar el mundo por ser de una manera (el “hecho”) *en vez de* alguna otra manera mejor que podría ser (el “contrapunto” crítico), y el contraste (el contrapunto “crítico”) que desea el crítico o que, en cualquier caso, está *disponible* para que lo invoque, determina parcialmente la clase de crítica que puede interpretarse que está haciendo». En segundo lugar, la exigencia de una proximidad modal: el contrapunto crítico debe ser un mundo posible que no esté demasiado lejos de nuestro mundo real. Por último, la crítica debería ser «uno que podría realmente llegar a ser, *habida cuenta de dónde nos encontramos ahora*». Este tercer punto también esconde una ambigüedad entre dos afirmaciones diferentes:

- (i) Proponer algo compatible con el hecho que F obtiene ahora; o, (ii) proponer algo compatible con la continuidad de F, es decir, algo que podría coexistir con F.

Aquí, Finlayson señala dos cuestiones. La primera es la acusación de que la exigencia de espíritu constructivo se desliza ilícitamente de (i) a (ii), o lo asimila, de una manera que obstruye el reconocimiento del hecho de que «podemos necesitar criticar cosas, sabiendo que bajo el sistema actual (de manera “realista”) no pueden ser de otra manera, pero creyendo también que el propio sistema podría –y debería– ser de otra manera». La segunda es que los juicios sobre lo que es o no es compatible con F y, por lo tanto, también los juicios sobre (i) y (ii) están sometidos a la discrepancia política. Además, la identificación de lo que comprende «el sistema» y por ello también los argumentos sobre si podría o debería cambiarse (y de ser así cómo y de qué maneras) están también expuestos al desacuerdo político. Reconocer esta segunda cuestión debería volvernos precavidos ante cualquier afirmación de que las consideraciones metodológicas pueden estar completamente al margen de las posiciones políticas.

El segundo objetivo de Finlayson es la apelación a la «razonabilidad» en la filosofía política liberal. Esto supone, en primer lugar, una crítica del liberalismo político de John Rawls y las críticas que adelanta aquí son bastante comunes (y ampliamente cuestionadas) en la literatura analítica, llegando a la afirmación de que la apelación de Rawls a la razonabilidad no puede

soportar el peso que pone en ella para justificar su relato de la posibilidad de un consenso sobre una concepción política de la justicia. Su segundo paso, más original, es sostener que si esta crítica es válida, entonces, como sucedía con el «espíritu constructivo», la apelación a la «razonabilidad» sirve metodológicamente para enfriar diversas formas de disidencia. De ese modo, la construcción liberal de la «razonabilidad» puede servir como un estándar para excluir algunas perspectivas radicales, que niegan los términos en los que se propone el relato liberal de la razón pública. Puede suceder, por ejemplo, que un Estado liberal no pueda actuar en base a razones ecocéntricas de la clase que defienden los ecologistas radicales, porque, desde el punto de vista de Rawls, los animales y la naturaleza no son parte de la comunidad política de la justicia; carecen de la legitimidad para demandar justicia, porque carecen de capacidad para tener un sentido de justicia. Si este es el caso, los ecologistas radicales que mantienen que los animales y la naturaleza son parte de la comunidad de la justicia pueden no ser capaces de encontrar una adecuada expresión dentro de los límites tan solo de la razón pública.

El siguiente punto de atención de Finlayson es la norma informal de «caridad» respecto a la interpretación, que ella aborda con la ayuda de la afirmación de Raymond Geuss de que Rawls es «genéricamente lo mismo» que George W. Bush y Condoleezza Rice, basándose en que este comentario puede verse como paradigmáticamente «no caritativo». (En realidad, la comparación de Geuss se refería a una cuestión específica de la política estadounidense, la llamada intervención militar humanitaria, pero para los propósitos de la discusión dejaremos eso de lado). Finlayson empieza señalando que una concepción aparentemente sencilla de «caridad» como interpretar la posición del oponente de una manera que exponga la mejor versión de su argumento no es realmente sencilla en absoluto. ¿En términos de quién se establece cuál es la «mejor versión», en los tuyos, los suyos o los de los de algún imaginado punto de vista objetivo o neutral? La caridad, presentada como una norma abstracta de interpretación, no responde a esta pregunta ni especifica limitaciones sobre interpretaciones que sean admisibles: «la norma de caridad parece ser una cosa que tiene unos agujeros más grandes que ella misma». Indudable. Sin embargo, ya que por lo general es cierto que las normas abstractas necesitan un contexto y ejemplos para guiar su aplicación, esta conclusión no resulta sorprendente.

La razón por cual Finlayson efectúa este recordatorio es para poder afirmar que el modo en que contextualicemos una norma abstracta y, especialmente, lo que tomamos como ejemplos de caridad, es probable que dependa, en parte, de lo que consideremos ejemplos de una buena filosofía política. Y si tenemos una buena razón para pensar que por lo menos una parte del desacuerdo sobre lo que se considera la mejor manera de hacer filosofía política es un desacuerdo sobre la mejor manera de hacer política,

entonces el modo en que se formaliza la norma de caridad como un ideal no es independiente de esos desacuerdos políticos. No hay ningún argumento definitivo para establecer esta condicionalidad, pero es una afirmación plausible y, si es correcta, entonces el dominio de un determinado ideal de caridad puede actuar como una manera de marginar ejemplos disidentes de filosofía política. Este punto nos devuelve al ejemplo de Geuss. Aquí el pensamiento es que el mismo hecho de que podamos desechar automáticamente la afirmación de Geuss podría servir como evidencia de semejante dominio y ese mismo hecho, en una perspectiva más amplia de la caridad, no sería caritativo al fracasar en preguntar o considerar en qué perspectiva de la filosofía política ello podría ser una afirmación inteligible que merecería la pena postular (incluso si finalmente seguimos juzgando este comentario como infundado). No obstante, para Finlayson la cuestión no es entrar en el juego de intercambiar acusaciones respecto a la falta de caridad, sino advertirnos del hecho de que semejantes juegos son una parte típicamente estéril de la política de la filosofía política y, en alguna atenuada forma intelectualizada, también de la política.

Finlayson ha recurrido a una buena dosis de maquinaria filosófica para presentar sus puntos de vista, ¿pero cuánta carga crítica tienen? Después de todo, en la corriente analítica de la filosofía política hay un debate en marcha respecto a la cuestión de qué limitaciones, si es que hay alguna, se aplican necesariamente a la formulación de ideales políticos: ¿es una parte integral de, por ejemplo, una teoría de la justicia que es factible aquí y ahora, o factible bajo las condiciones más favorables, o factible para seres humanos en algún mundo posible, o los principios fundamentales de la justicia son independientes de cualquiera de semejantes constricciones? Quizá lo que Finlayson tiene en la cabeza es la prevalencia del «espíritu constructivo» en términos como apelación al concepto de «utopía realista» (en la formulación de Rawls). La cuestión aquí, como señala David Miller en *National Responsibility and Global Justice* (2007), es la siguiente:

El problema es saber cuáles de estos hechos [sobre el comportamiento humano y las instituciones] hay que tratar como parámetros que nuestra teoría de la justicia debe reconocer, y cuáles hay que considerar como contingencias que la teoría puede pretender alterar. Si la teoría se abstrae demasiado de las circunstancias prevaletientes es posible que se convierta en un ejercicio meramente especulativo, sin ninguna utilidad práctica para guiar ya sea nuestra política pública, ya sea las decisiones individuales que tomamos como ciudadanos. Por otro lado, si la teoría asume demasiadas constricciones empíricas, puede volverse demasiado conservadora en el sentido de estar demasiado estrechamente atada a aspectos contingentes de una sociedad o grupo de sociedades en particular y, por ello, dejar de funcionar como una herramienta crítica para el cambio social.

Miller prosigue reconociendo que construir una utopía realista supone juicios políticos revisables, que están sujetos a un razonable desacuerdo, así como a una revisión a la luz de circunstancias cambiantes. ¿No es esta la clase de conciencia por la que aboga Finlayson? ¿Y es verdad que la corriente analítica dominante en la filosofía política colapsa (i) en (ii) de maneras que cierran el espacio para cambios en «el sistema»? Los ejemplos en contra de marxistas analíticos como Gerry Cohen o John Roemer vienen a la memoria, pero sigamos manteniéndonos pegados a sus propias referencias. Más tarde, en su análisis de Rawls, Finlayson utiliza la figura del marxista que defiende la propiedad común de los medios de producción como un ejemplo de alguien que sería considerado una persona poco razonable, o poco razonable respecto a la estructura básica, desde el punto de vista del liberalismo político de Rawls. Esta es una elección un tanto desafortunada, ya que Rawls diferencia cinco tipos de regímenes que en condiciones favorables considera factibles para las democracias constitucionales modernas: (a) el capitalismo del *laissez-faire*, (b) el capitalismo del Estado del bienestar, (c) el socialismo de Estado con una economía dirigida, (d) la democracia de propietarios y (e) el socialismo liberal (democrático). De todos estos Rawls sostiene que solamente (d) y (e) son compatibles con una estructura básica que asegure la libertad e igualdad de los ciudadanos expresada en la idea de justicia como equidad. Además, en el caso (e), «los medios de producción pertenecen a la sociedad», es decir, bajo sus principios de justicia no hay ningún «derecho a la propiedad privada de activos productivos». Si Finlayson quiere decir que (e) no representa un cambio en «el sistema», este es un argumento político que puede hacerse –y ella tiene razón al insistir que semejante argumento será político–, pero la afirmación de que la filosofía política liberal de la clase a la que ella se opone colapsa (i) en (ii) bloqueando de ese modo la clase de crítica política radical que un socialista podría querer hacer, necesita bastante más apoyo del que obtiene aquí.

Finlayson continúa acusando que Rawls –y lo mismo se podría decir de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y realmente cualquiera que trabajara en la tradición del contrato social– adopta el punto de vista de un supuesto legislador y realiza la siguiente analogía:

El filósofo político se presenta ante la gente en general en la misma relación que un extraño que, sin que nadie se lo pidiera, dibujara detallados bocetos para una sugerida mejora de tu casa. Por muy tímidamente que se ofrecieran los bocetos, resaltando su carácter de «simple sugerencia», tus pensamientos podrían dirigirse hacia una orden de alejamiento.

Solamente cuando uno deja de reírse (Finlayson tiene un mordaz ingenio) es cuando nos damos cuenta de que es una pésima analogía. Después de todo hay una diferencia entre un ciudadano ofreciendo una propuesta a compañeros ciudadanos sobre cómo pueden considerar conveniente administrarse, y

la situación que Finlayson describe. Una analogía mejor sería un miembro de una comunidad dirigiéndose a una reunión sobre cómo construir un centro comunitario con un detallado boceto en la mano y ofreciéndolo para su consideración y para poner en marcha la discusión. No hay nada en esto que convierta los pensamientos en órdenes de alejamiento. En el caso de Rawls él está comprometido en lo que llamaba la «filosofía como defensa», donde su tarea es tratar de convencer a sus compañeros ciudadanos de que, al contrario de la creencia popular, es posible tener un Estado liberal democrático con una concepción política compartida de la justicia incluso contando con el pluralismo. En otras palabras, Rawls está tratando de sustentar la fe racional en la idea de un Estado liberal democrático justo. Puede haber fracasado o no en su tarea, pero no es una tarea ridícula. En un libro tan desdeñoso hacia Rawls y los rawlsonianos estas son unas desafortunadas torpezas. El precio de una actitud punk es una mayor autodisciplina, no una menor.

El capítulo de Finlayson sobre el feminismo (para mí el mejor del libro con diferencia) toma como caso práctico el debate del «silenciamiento», no para resolverlo sino para argumentar que la manera en que la filosofía analítica se enfrenta a ese debate pierde de vista la realidad de la violencia patriarcal hacia las mujeres. El argumento es el siguiente:

Catherine MacKinnon elaboró el razonamiento de que la pornografía no es simplemente una causa de daño para las mujeres, sino también una forma de daño; su argumento fue ampliamente incomprendido o desechado por los filósofos analíticos; Rae Langton, en un esfuerzo para hacerlo inteligible a su audiencia, movilizó explícitamente la teoría del acto del discurso de John Austin, mostrando que una manera de expresar el argumento de MacKinnon es que la pornografía efectúa un acto ilocutotio de silenciar a las mujeres presentando un cuadro en el que «no» significa «sí» y lo hace de modo ilocutorio, impidiendo que las mujeres lleven a cabo determinados actos de habla, como decir «no» pronunciando la palabra «no»; el argumento de Langton generó una literatura crítica sobre el argumento de que «la pornografía es dañina», que centraba su atención en debates sobre la teoría de Austin de los actos de habla; de esta manera, la hipótesis postulada por MacKinnon, es decir que «el discurso hace cosas y, además, que el discurso de una persona puede afectar a lo que otra persona es capaz de hacer con *su* discurso» se pierde en una ciénaga de abstracciones, reificación conceptual y escenarios artificiales, y el objeto real de la investigación –la opresión de las mujeres– queda extrañamente despolitizado.

Este argumento me parece realmente convincente, al igual que una nueva cuestión que Finlayson extrae de este caso práctico, a saber, la que «pone de manifiesto lo inadecuado de un planteamiento que se interroga únicamente sobre lo que el Estado liberal debería y no debería permitir, para, por el contrario, impelernos a plantearnos la cuestión mucho más amplia de *en qué clase de sociedad queremos vivir*». Todo esto me parece correcto, pero la palabra clave desde un punto de vista crítico es «solamente», porque a partir

del hecho de que una teoría en particular se centra en la cuestión de lo que puede hacer o no hacer un Estado liberal, no habría que concluir –como creo que Finlayson acostumbra a hacer– que esta aproximación se ofrece como una teoría política completa, que responde plenamente a la cuestión en general, en vez de a una parte importante de una teoría completa. Después de todo, no se trata de si la filosofía política liberal se centra *solamente* en la cuestión de lo que puede hacer o no hacer el Estado, aunque desde una perspectiva liberal –y dentro del contexto de la investigación sobre la clase de sociedad en la que queremos vivir– esta sea una cuestión privilegiada habida cuenta del poder del Estado para dar forma a esa sociedad.

Después de este excelente capítulo sobre feminismo, Finlayson pasa a abordar planteamientos no-ideales y realistas en lo que atañe a la teoría política. En cierto sentido, este capítulo parece bastante extraño, porque podríamos considerar que la propia posición de Finlayson representa una expresión de realismo pero, con independencia de ello, aquí quiere hacer dos afirmaciones. La primera, presentada únicamente a través de la discusión del intento de Colin Farrelly de establecer un mapa de las posiciones a lo largo de la división teoría ideal/no-ideal en términos de «sensibilidad ante los hechos», acusa al autor de mezclar la sensibilidad ante estos con la aceptación de aquellos que uno percibe como inalterables. Finlayson afirma correctamente que esto es un error. Estupendo. Pero también es una equivocación que los teóricos no-ideales *no* son propensos a cometer. Si Finlayson hubiera considerado algunos de los trabajos más conocidos de teoría no-ideal, por ejemplo los de Joseph Carens sobre la migración o de Elizabeth Anderson sobre la desigualdad racial en Estados Unidos, podría haber sido más sensible ante este hecho. El problema de detenerse en el mapa que elabora un filósofo sobre lo que hace un abanico de teóricos, en vez de hacerlo sobre cualquiera de los teóricos reales es que, incluso si su interpretación de Farrelly está justificada, su fuerza es mínima respecto a la práctica real de la teoría no-ideal o al desafío que plantea para la ortodoxia dominante. El segundo argumento de Finlayson se refiere al realismo y aunque reconoce que hay una amplia variedad de clases de realismo afirma que hay una corriente dentro de ese movimiento que se centra en rechazar la «extralimitación utópica» en la teoría liberal. Esto es cierto. Sin embargo, lo que pretendía este capítulo era sugerirnos que ni los planteamientos no-ideales, ni los realistas de la filosofía política plantean un desafío radical para la ortodoxia analítica liberal, pero ello es difícil de aceptar si se ignora la totalidad de las variantes del realismo que sí lo hacen para centrarse en una que de hecho no lo hace en absoluto. Resulta notable que este libro venga con agradecimientos a, por ejemplo, Duncan Bell y Janosch Prinz, así como con elogios de John Dunn y Raymond Geuss, todos ellos realistas, que se opondrían a la opinión de que el realismo es conservador. ¿Considera

Finlayson que sus versiones del realismo son poco importantes o centrales para el realismo contemporáneo como para justificar tenerlas en cuenta, o la cuestión es simplemente mostrar que hay una versión del realismo, que no es un desafío para la perspectiva ortodoxa dominante? En cuyo caso, ¿a qué viene traerlas a colación?

En términos más generales, pero en la misma línea, Finlayson concluye su discusión del «silenciamiento» con la aseveración de que

una versión más enrarecida de este fenómeno impregna el ámbito de la filosofía política académica: la disidencia contra un marco dominante se silencia sistemáticamente, ahora por medio de normas y principios metodológicos, que funcionan para mantener la paz; el disidente es condenado como insuficientemente «constructivo», castigado como «no razonable», interpretado no caritativamente o calificado de «no caritativo» (o ambas cosas a la vez).

Si sus razonamientos anteriores hubieran sido más convincentes, quizá podría aceptarse esto. Pero incluso entonces me parece que subestima radicalmente el abanico de disidencia contra el modo liberal dominante en la filosofía política (en terrenos tan diversos como el posestructuralismo, la teoría crítica y la teoría *queer*) y de los lugares en los que esta disidencia tiene aceptación. La filosofía política se produce en multitud de escenarios que no son departamentos de filosofía analítica en instituciones de elite de la clase que Finlayson parece tener especialmente a la vista.

Al abordar la imagen de sí mismos que ofrecen los filósofos políticos liberales, Finlayson sostiene que si aceptamos sus argumentos expuestos hasta el momento, hay tres aspectos que resultan engañosos: resulta engañosa la virtud intelectual (cuando realmente funcionan dobles raseros); resulta engañosa la inocencia (cuando realmente sirven a intereses dominantes); y resulta engañosa la grandeza (como si se encontraran por encima de la contienda política y la influyeran desde fuera del mundano dominio de la lucha política diaria). En otras palabras, es una autoimagen «ideológica». Sin embargo, dado que, como ella reconoce, esta afirmación depende de la credibilidad de los casos de estudio que componen los capítulos anteriores, parece que tenemos cierto fundamento para el escepticismo respecto al valor de esta caricatura.

¿Entonces, qué decir de este libro? Hay que señalar que nada de lo que he dicho debilita la afirmación de que no hay una distinción nítida entre la política, la filosofía política y la metodología de la filosofía política (lo que no supone afirmar, como Finlayson *tampoco* hace, que las dos últimas pueden reducirse simplemente a una burda función de cualesquiera que sean las perspectivas políticas de cada uno). Mi escepticismo se dirige, por el contrario, hacia dos afirmaciones: la primera, que la filosofía política analítica niega este punto o constitutivamente está ideológicamente ciega frente a él; la segunda, que sus normas metodológicas funcionan como mecanismos

ideológicos para sofocar la disidencia radical. Quizá esté engañado en este aspecto, como Finlayson piensa que están los filósofos políticos. No sería la primera vez. Lo que Finlayson ha mostrado, en lo que considero como sus fracasos y sus éxitos, es que la filosofía política necesita ser más autoconscientemente reflexiva sobre sus propias infraestructuras institucionales e intelectuales y sobre las relaciones de poder que estructuran sus prácticas. En la Conclusión y Epílogo de su libro, Finlayson parece desentenderse del personaje punk que ha asumido durante la mayor parte de la obra, y quizá se quedaría satisfecha con la idea de que incluso los lectores que no quedan convencidos por algunos de sus casos prácticos pueden verse llevados a aceptar la reflexión, elocuentemente expresada en el Epílogo, de que las formas dominantes de la práctica institucionalizada de la filosofía pueden ser un obstáculo para el conocimiento. La experimentación con las instituciones y prácticas de la filosofía, como ella sugiere, puede alentar una conciencia más reflexiva sobre las operaciones del poder dentro de la comunidad disciplinar y, también, permitirnos abordar más detalladamente la cuestión de qué clase de sociedad de filósofos, así como de sociedad en general, deberíamos aspirar a construir. No cabe duda de que tiene razón en su opinión de que la universidad neoliberal contemporánea, caracterizada por la microgestión, los objetivos de rendimiento y los regímenes de auditorías, no es favorable para la perspectiva filosófica o, más en general, para la reflexión. Mi sensación final sobre esta obra es que la motivación subyacente es quizá tanto filosófica como política, un llamamiento a favor de la reflexión en contra de las corrientes académicas de la época.

