

ENTRE A INMANENCIA E O PODER. SISTEMA DE CRENZAS E CANON POLITOLÓXICO

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

Universidade de Santiago de Compostela
Departamento de Ciencia Política e da Administración

Fronte á concepción da politoloxía como un simple fenómeno plural ou multiparadigmático, este traballo propón un achegamento interdisciplinario ao estudo do cambio científico que xire ao redor do concepto de canon. Enténdese que así se pode chegar a comprender mellor que é e como funciona o campo da ciencia política, no que, ao igual que sucede no ámbito relixioso, se producen procesos de normativización social do pensamento e se forman sistemas de coñecemento de natureza obrigatoria. Se a filosofía da ciencia subliña a importancia da dimensión estritamente "científica", a teoría do canon permite tomar conciencia, a maiores, de que non se poden ignorar nin as circunstancias nas que se redactan as obras constitutivas do elenco máis prestixioso da nosa disciplina nin a súa intencionalidade política.

Palabras chave: Campo politolóxico, cambio científico, sistema de crenzas, canon.

This paper attempts to question the conception of Political Science as a merely plural or multiparadigmatic phenomenon, and to suggest an interdisciplinary approach to scientific change, centered on the concept of canon. This may pave the way for a better understanding of how the field of Political Science is constructed and develops, as processes of social normativization of thought take place and compulsory systems of knowledge take shape in this discipline just as in the religious domain. Whereas the Philosophy of Science emphasizes the importance of the strictly "scientific" dimension, canon theory suggests that we should not ignore the circumstances under which the key works in our discipline were developed, nor their political intentionality.

Key words: Field of Political Science, scientific change, system of beliefs, canon.

L'idée d'une science neutre est une fiction, et une fiction intéressée, qui permet de donner pour scientifique une forme neutralisée et euphémisée, donc particulièrement méconnaissable, de la représentation dominante du monde social.

Pierre Bourdieu,
"Le champ scientifique"

1. UN ACHEGAMENTO MULTIDISCIPLINARIO AO ESTUDO DO CAMBIO POLITOLÓXICO

A categoría do *canon*¹ aparece sobre todo no contexto relixioso – cristián e

musulmán, basicamente–, onde significa a colección de textos revelados pola divindade que, por este motivo, e tras un longo e conflitivo proceso de fixación, se consideran autorizados e, daquela, vinculantes. Pero non é só no ámbito relixioso onde se

producen procesos de normativización social do pensamento e se forman sistemas de coñecemento de natureza obrigatoria. Con carácter xeral, o canon aparece en calquera campo no que existe un núcleo duro de elementos cognitivos que definen aquilo que debe ser considerado vinculante, que fixan os puntos de referencia da lexitimación e que crean ligazóns identitarias entre aqueles que comparten estes saberes. Tamén as actividades científicas que pretendan atopar unha audiencia académica deberán basearse sobre obras de determinados autores que sexan consideradas exemplares e esencialmente indiscutíbeis. Un cuestionamento demasiado profundo destas obras pode ter como resposta o silencio e a indiferenza dunha comunidade científica que adoptou un determinado modo de considerar e tratar os problemas.

Nunha disciplina como a ciencia política resulta paradoxal que o canon –que se constitúe e se transforma baixo a presión do poder político– sexa obxecto dun desinterese e dunha ignorancia tan manifestos. Beardsley (1974, 46 e 48) tamén repara neste feito. Observa que moitos politólogos teñen unha comprensión axeitada do propósito da ciencia, mentres son moi poucos os que coñecen, nin tan sequera minimamente, os contextos e os seus efectos; e despois pregúntase: “*Does political science have a paradigm?*”. Non parece pois imprudente pensar na hipótese de que o que nós chamaremos o *canon politolóxico* poida existir, aínda que esta posibilidade lle pareza ao propio Beardsley (1974, 58-60) “*morally indefensible and ultimately self-defeating*” por causa da súa natureza uniformizadora, arbitraria e excluínste: “*American political science would have to become a closed fraternity, stifling academic freedom and clinging to a viewpoint which would inevitably favor one segment of American society or one nation at the expense of others, and would therefore be unjust*”. En consecuencia, a ciencia política pode e debe procurar

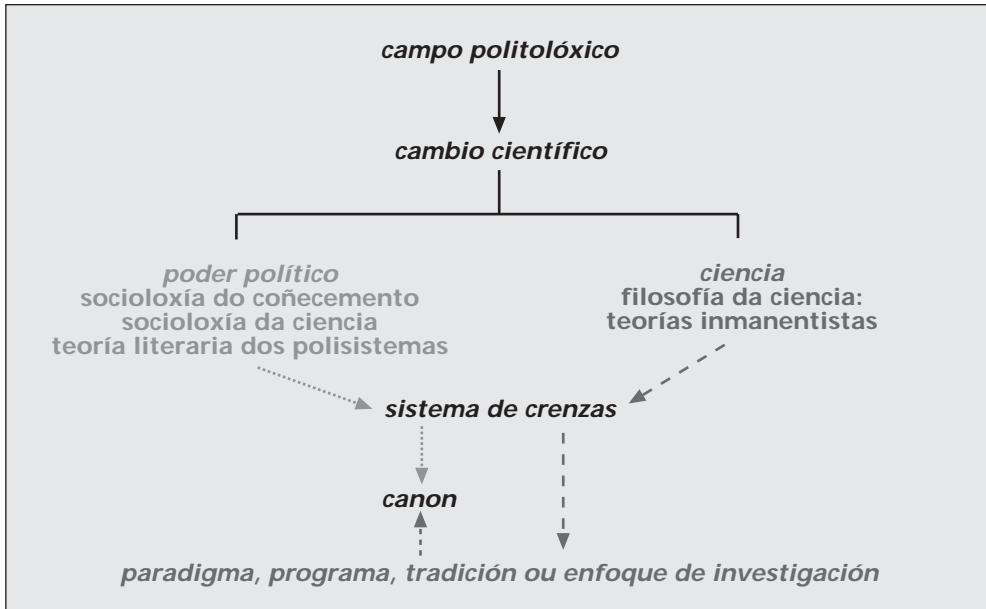
unha condición multiparadigmática. Vilas Nogueira ([1994], 17) mesmo cre que esta condición paradigmática é inherente á disciplina “*por mor de la índole histórica contingente de los objetos de la Ciencia Política, de su carácter social e históricamente condicionado*”.

O feito é que a nosa disciplina, de tan curta e incerta traxectoria histórica, tende a enriquecer as súas galerías de notábeis con figuras ás que se lles rende un culto case relixioso. Trátase dunha práctica dificilmente comprensíbel nas ciencias sociais, que tantos esforzos lles dedican precisamente á deconstrución dos mitos, á crítica das ideoloxías e á desacralización do poder. Semella, con todo, que o recurso incuestionado e frecuentemente haxiográfico a autores considerados exemplares proporciona unha reconfortante sensación de seguridade, xa que fomenta unha autopercepción de solidez da que unha parte significativa da comunidade dos politólogos parece estar moi necesitada. Porén, é dubidoso que sexa mediante a herdanza pasiva dos conflitos e das contradicións, e non a través dunha autorreflexión crítica, como a investigación politolóxica poida ser útil para investigar e tratar problemas políticos.

Nas seguintes páxinas, e de acordo co esquema proposto no cadro que aparece máis abaixo, intentaremos ofrecer algúns elementos de reflexión que nos axuden a entender por que a comunidade politolóxica, cando establece os requisitos de pertenza a ela –incluída a aceptación dunha serie de presupostos que apenas son susceptíbeis de seren cuestionados–, funciona como unha comunidade de crenzas cun sistema de control dirixido por un grupo dominante. Fronte a unha ciencia entendida por moitos dos seus teóricos simplemente como un fenómeno plural ou multiparadigmático, reivindicamos para a politoloxía un achegamento interdisciplinario ao estudo do cambio científico que xire ao redor do concepto de *canon*

politolóxico. Se a filosofía da ciencia subliña a importancia da dimensión estritamente “científica”, a teoría do canon permite tomar conciencia, a maiores, de que non se poden ignorar nin as circuns-

tancias nas que se redactan as obras constitutivas do elenco máis prestixioso da nosa disciplina nin a súa intencionalidade política.



2. A TEORÍA DOS CAMPOS DE BOURDIEU: O CAMPO POLITOLÓXICO

De acordo con Bonnewitz (2002², 41-59), Bourdieu emprega o concepto de *espazo social* na procura dunha explicación da estrutura das sociedades industriais, que xa non pode coincidir coa organización piramidal da xerarquía social preindustrial. As posicións dos axentes no espazo das clases sociais dependen do capital –económico, cultural, social e simbólico– que posúen. A división social do traballo provoca unha progresiva aparición de *campos sociais* que cobren as máis diversas funcións, como as económicas, as políticas, as xurídicas ou as relixiosas. Cada campo é unha rede de relacións obxectivas entre posicións determinadas pola distribución das diferentes especies de capital (que permiten o acceso aos beneficios

específicos do campo), polas relacións obxectivas coas demais posicións (de dominación, de subordinación, etc.) e pola posición no espazo social. Cada campo está articulado cos demais, pero é relativamente autónomo, xa que se rexe por unha lóxica e por necesidades específicas.

Bourdieu, que exemplifica o seu estudo na literatura, pero cunha pretensión universal², delimita, dentro do *espazo social*, un *campo de poder* que domina todos os campos de produción cultural, e que define como o espazo das relacións de forza entre os axentes ou as institucións que comparten a posesión do capital necesario para ocupar posicións dominantes nos diferentes campos. Concretamente, Bourdieu (1976, 89) describe así o *campo científico*:

Le champ scientifique comme système des relations objectives entre les positions acquises (dans les luttes antérieures) est le lieu (c'est-à-dire l'espace de jeu) d'une lutte de concurrence qui a pour enjeu *spécifique* le monopole de *l'autorité scientifique* inséparablement définie comme capacité technique et comme pouvoir social, ou si l'on préfère, le monopole de la *compétence scientifique*, entendue au sens de capacité de parler et d'agir légitimement (c'est-à-dire de manière autorisée et avec autorité) en matière de science, qui est socialement reconnue à un agent déterminé.

A idea central da reflexión de Bourdieu neste punto supón o *rexeitamento explícito das concepcións imanentistas³ da ciencia*:

Dire que le champ est un lieu de luttes, ce n'est pas seulement rompre avec l'image irénique de la "communauté scientifique" telle que la décrit l'hagiographie scientifique –et souvent, après elle, la sociologie de la science–, c'est-à-dire avec l'idée d'une sorte de "règne des fins" qui ne connaîtrait pas d'autres lois que celle de la concurrence pure et parfaite des idées, infailliblement tranchée par la force intrinsèque de l'idée vraie. C'est aussi rappeler que le fonctionnement même du champ scientifique *produit et suppose une forme spécifique d'intérêt* (les pratiques scientifiques n'apparaissant comme "désintéressées" que par référence à des intérêts différents, produits et exigés par d'autres champs).

O *interese*, de feito, é esencial para comprendermos a cuestión da lexitimidade. Bourdieu (1976, 92-93) observa que no campo científico *non existe instancia ningunha que lexitime as instancias de lexitimidade*. Non hai ningún posíbel xuíz que non sexa xuíz e parte, dado que a definición dos criterios de xuízo e os principios de xerarquización son, eles mesmos, obxecto dunha loita. De maneira que, en definitiva, as reivindicacións de lexitimidade obteñen a súa lexitimidade da forza relativa dos grupos cuxos intereses expresan. E é que o que está en xogo nesta loita é a autoridade científica, é dicir, a acumulación e a transmisión de *capital científico*.

Pero Bourdieu (1976, 90-91) tampouco quere caer na trampa de adoptar unha postura absolutamente oposta á imanentista. De aí que matice que unha análise que intente illar unha dimensión puramente "política" nos conflitos pola dominación do campo científico deba ser considerada tan radicalmente falsa como a postura contraria –a imanentista, máis frecuente–, que só se fixa nas determinacións "puras" e puramente intelectuais dos conflitos científicos. En realidade, a loita polo capital científico está esencialmente condicionada polo feito de que os produtores se dirixen tendencialmente a unha clientela que é, ao tempo, a competencia. Porque o recoñecemento do valor dun produto (é dicir, a reputación, o prestixio, a autoridade, etc.) está nas mans doutros produtores, que, de feito, son os únicos capaces de apropiarse simbolicamente da obra científica e de avaliar os seus méritos. Cremos, de todos os xeitos, que Bourdieu sente pouco interese por esta dimensión "científica", á que lle imos dedicar unha atención especial máis adiante.

Bourdieu (1976, 95-97) observa que as loitas que teñen lugar dentro do campo científico –que son á vez científicas e políticas– son loitas dispares entre dominadores e dominados, porque o capital científico está repartido entre os axentes dun xeito desigual. Aqueles que posúen o capital científico e ocupan no campo científico unha posición dominante desenvolven *estratexias de conservación tendentes a perpetuar a orde científica establecida* (da que forman parte a ciencia oficial, o sistema educativo e os instrumentos de difusión). Os que ocupan unha posición dominada poden desenvolver, ou ben *estratexias de sucesión* –que deben asegurarlles, ao final dunha carreira previsible, os beneficios prometidos a aqueles que realizan o ideal oficial da excelencia científica, sempre que paguen o prezo de manter as innovacións dentro dos límites autorizados–, ou ben arriscadas *estratexias*

de *subversión*, cuxo éxito –é dicir, a fundación dunha nova orde científica e a conseguinte obtención dos beneficios asociados ao monopolio da lexitimidade científica– depende dunha redefinición completa dos principios de lexitimación da dominación. O que fan os subversivos é recoñecer como único principio de lexitimación aquel que pretenden impor, e acumular o capital inicial mediante un *coup de force* e unha ruptura, desviando en beneficio propio o creto do que gozaban os antigos dominadores sen concederlles a contrapartida do recoñecemento que lles deben aqueles que aceptan integrarse na continuidade dunha caste.

No *campo da ciencia política* atopamos aqueles axentes que producen obras politolóxicas. Situados en diferentes posicións (de dominación e de subordinación, de ortodoxia e de heterodoxia, etc.), loitan por conservar ou, pola contra, transformar a estrutura deste campo, que é un campo de forzas do que non pode fuxir ninguén que sexa quen de entrar. E entrar no campo non é unha tarefa doada: os detentadores do monopolio da lexitimidade politolóxica (da autoridade científica), auténticos titulares do dereito de admisión (pénsese nas titulacións, nas oposicións ou nas diferentes medidas de discriminación ou de exclusión), definen as condicións de pertenza, é dicir, os límites do grupo; e ademais establecen unha orde dentro do campo e avalían a súa produción.

A teoría dos campos de Bourdieu pode ser encadrada no amplo espazo das teorías sistémicas que tan útiles resultan á hora de afondarmos na cuestión da configuración do canon politolóxico. O método de Bourdieu resulta moi útil para a análise do canon, aínda que se achega ao estudo do campo desde unha perspectiva xenética –é dicir, que o que lle interesa é o campo como campo de produción, e non está singularmente preocupado pola cuestión do canon– (v. Pozuelo Yvancos, 2000, 77-

78 e 119-120). Así, Bourdieu (1991, 22-23), aínda que non emprega habitualmente o termo, analiza tamén a cuestión da canoización. El tamén, como acabamos de ver e veremos máis adiante no caso da teoría dos polisistemas, rexeita calquera aproximación inmanentista (á que alude cando fala do “*fétichisme du nom du maître*”): “Le producteur de la valeur de l’œuvre d’art [da obra politolóxica, neste caso] n’est pas l’artiste [o politólogo] mais le champ de production en tant qu’univers de croyance qui produit la valeur de l’œuvre d’art comme fétiche en produisant la croyance dans le pouvoir créateur de l’artiste.” Polo tanto, a análise do mecanismo de canoización debe ter en conta, alén dos produtores directos das obras (os politólogos), o conxunto dos axentes e das institucións que participan na produción do valor das obras (profesores, críticos, editores, mecenas, administracións públicas, etc.). Pozuelo Yvancos (2000, 118-119) tamén repara en que, na obra de Bourdieu, se “invita a repudiar los vestigios del narcisismo que comparten muchas veces analizador y analizado y que separan los campos de producción literaria de los horizontes de una ciencia objetivable”.

Como teremos ocasión de ver, Giner describe a estrutura latente predominante como un sistema de crenzas, Kuhn caracteriza o paradigma como unha crenza científica e Laudan entende as tradicións de investigación como sistemas de crenzas. Veremos despois que tamén Mignolo, ao describir as funcións do canon, alude á estabilidade e á adaptabilidade dunha determinada comunidade de crentes. Pois ben, Bourdieu (1976, 99-100) non é alleo a esta liña de reflexión: “La science n’a jamais d’autre fondement que la croyance collective dans ses fondements que produit et suppose le fonctionnement même du champ scientifique”. En efecto, existe un conxunto de presupostos que non se discuten, precisamente porque a pertenza ao campo supón a súa aceptación. Bourdieu (1976, 103-104) culmina a súa

reflexión sobre o campo das ciencias sociais lembrando a súa condición esencial de *universo de crenza* e criticando a súa pretensión de cientificidade e de neutralidade:

Il faudrait analyser systématiquement cette *rhétorique de la scientificité* par laquelle la "communauté" dominante produit la croyance dans la valeur scientifique de ses produits et dans l'autorité scientifique de ses membres : soit par exemple l'ensemble des stratégies destinées à donner les *apparences de la cumulativité*, telles que la référence aux sources canoniques [...] ; ou encore les *stratégies de fermeture*, qui entendent marquer une séparation tranchée entre la problématique scientifique et les débats profanes et mondains [...], cela au prix, le plus souvent, de simples retraductions linguistiques ; ou les *stratégies de dénégation*, qui fleurissent chez les politologues, habiles à réaliser l'idéal dominant de "l'objectivité" dans un discours apolitique sur la politique où la politique refoulée ne peut apparaître que sous les apparences méconnaissables, donc irréprochables, de sa dénégation politologique. Mais ces stratégies remplissent par surcroît une fonction essentielle : la circulation circulaire des objets, des idées, des méthodes et surtout des signes de reconnaissance à l'intérieur d'une communauté [...] produit, comme tout cercle de légitimité, un univers de croyance dont on trouve l'équivalent aussi bien dans le champ religieux que dans le champ de la littérature ou de la haute couture⁴.

3. OS MODELOS DO CAMBIO CIENTÍFICO NA SOCIOLOXÍA DO COÑECEMENTO E NA SOCIOLOXÍA DA CIENCIA

3.1. Os alicerces: Karl Mannheim⁵

Mannheim (1997⁴, 2-3, 234 e 238) xa sostíña en 1925 que, en esencia, o que pretende a socioloxía do coñecemento é amosar que existen formas de pensamento que non se poden comprender se non se comprenden as súas orixes sociais, do mesmo xeito que non se podería derivar unha lingua da observación dun individuo illado (cuxo idioma non é propiamente

seu, senón un produto social). Porén, e malia a evidencia de que a posición do observador inflúe sobre o seu modo de ver as cousas, "el método antiguo de la historia intelectual no reconecía la ingerencia del proceso social en la esfera de lo intelectual, ya que orientaba hacia una concepción *a priori*, según la cual los cambios de ideas debían comprenderse exclusivamente en el plan de las ideas (historia intelectual inmanente)". Mannheim entende a socioloxía do coñecemento como unha disciplina que pretende amosar que toda posición do pensamento está vinculada funcionalmente coa realidade social que hai tras ela (Mannheim, 1990, 101), ou, dun xeito máis sintético, como "la teoría de la determinación social o existencial del pensamiento real" (Mannheim, 1997⁴, 233). Para Mannheim (1997⁴, 269), a socioloxía do coñecemento procura unha comprensión sistemática da relación entre a vida e o pensamento sociais. *O individuo illado non pensa*, senón que, como membro dun grupo, está predeterminado a participar no pensamento doutros individuos que, como el, se atopan cunha situación herdada –cos seus modos de pensamento e de conduta– e intentan perfeccionar as respostas legadas ou substituílas por outras que permitan afrontar mellor os cambios que teñen lugar na súa posición común.

Para a socioloxía do coñecemento, polo tanto (Mannheim, 1997⁴, 265), non existe ningún suxeito supersocial e sobrehumano que se exprese con categorías *per se*: o pensamento non é independente da "existencia". Mannheim (1990, 14-19) observa que as ideas son expresión, función, emanación ou desenvolvemento dun *ser*, dunha realidade inmediata –a realidade económica, e, en xeral, histórico-social, sobre todo das clases ascendentes–. As ideas e as representacións non son fenómenos illados e inconexos:

las ideas [...] no son relativizadas negándolas individualmente, ni poniéndolas en duda,

ni señalándolas como mentiras, ni desvelando su dependencia singular de un conjunto de intereses, sino *demostrando que son parte de un sistema o, mejor aún, parte de la totalidad de una concepción del mundo que está ligada como un todo* a una etapa de la existencia social. En adelante se contrapone una cosmovisión a otra y no una afirmación particular a otra.

A posición no mundo –a existencia social– determina as ideoloxías que se combaten entre si, porque non hai estrato ningún que, dentro das súas tradicións intelectuais, non se esforce permanentemente por elaborar unha imaxe total e sintética do mundo. Por iso, a obra dun autor debe ser comprendida a partir do seu proceso vital, alén da inmanencia do seu contido. Non existe ningún mundo espiritual cuxo sentido se exprese nunha lóxica inmanente e autorreferida e con respecto ao que os “factores reais” do mundo histórico só teñan un papel selectivo (Mannheim, 1990, esp. 19, 24, 47-48 e 53). Polo tanto (Mannheim, 1997⁴, 233-234 e 244), non existen leis inmanentes que gobernen o proceso do coñecemento, que, en realidade, está influenciado por diferentes factores extrateóricos. Estaríamos pois en presenza de factores ou condicións existenciais –alén dos puramente teóricos–, que inflúen na xénese histórica dos produtos do pensamento, penetran nas súas formas e no seu contido e determinan a perspectiva do suxeito (é dicir, “el alcance y la intensidad de nuestra experiencia y de nuestra observación”).

Mannheim (1997⁴, 235) sinala o feito de que as experiencias son interpretadas de xeito diferente porque hai moitas tendencias de pensamento que coexisten, se contradín e loitan entre elas. A causa do conflito non pode ser o “obxecto en si” –é dicir, a propia teoría–, porque daquela non se comprendería a razón pola que un mesmo obxecto pode ter tantos aspectos diferentes. A causa son os diversos impulsos opostos, que son reconducíbeis á matriz dos intereses colectivos:

Estas oposicións al parecer “puramente teóricas” pueden, a la luz del análisis sociológico (que descubre los pasos ocultos intermedios entre los impulsos originales que nos conducen a la observación y las conclusiones meramente teóricas), reducirse, en su mayor parte, a diferencias filosóficas más fundamentales. Pero éstas, a su vez, están orientadas por el antagonismo y la competencia que existen entre concretos grupos opuestos.

En definitiva, Mannheim (1990, 85-94) entende que á estratificación social lle corresponde a multidireccionalidade das correntes espirituais. As posicións particulares do pensamento e do coñecemento están relacionadas coas tendencias que levan consigo os estratos sociais, é dicir, non se desenvolven desde si mesmas. Pero o feito de que nunha mesma época convivan múltiples correntes de pensamento non significa que *unha* desas correntes non poida converterse en dominante. Porén, aínda nestas circunstancias (Mannheim, 1997⁴, 252) non se debe esquecer que os principios que informan a crítica do coñecemento tamén están condicionados social e historicamente.

3.2. A achega de Giner

Para Giner (1974, esp. 17-23, e 1997²), na ciencia social a cientificidade convive cun número considerábel de escolas e teorías que discrepan sobre os supostos esenciais da disciplina (algo que non sucede nas ciencias naturais). Esta particularidade ten a súa orixe no feito de que a ciencia social posúe “un dobre enraizamiento en las dos esferas del conocimiento humano: la racional y la afectiva”. E é que as ciencias sociais son as únicas disciplinas –alén da filosofía– nas que o espectador é parte das colectividadeas que estuda. Giner (1974, 22-23) observa, neste sentido, que

la sociología [e, engadiríamos nós, as ciencias sociais en xeral] es la arena donde se encuentran ciencia y pasión, razón y sensibilidad. Es una disciplina surgida en la zona de intersección de las dos esferas de la

mente humana, y su historia puede entenderse precisamente como una tensión ininterrumpida entre estas dos vertientes de la conciencia: por un lado el esfuerzo hacia el consenso racional y adogmático, surgido del afán común por investigar la realidad según la lógica de la pesquisa científica y, por otro, la necesidad de expresar en términos racionales sociológicos los anhelos, experiencias, desilusiones y frustraciones de la condición humana en una época secular. Sería vano que, a estas alturas, pretendiéramos escamotear este elemento emotivo en nuestro celo por preservar el aspecto puramente científico de la sociología.

Giner (1974, 25) sinala que as perspectivas iniciais do científico social –guiadas por orientacións de valor– non conducen a unha pura atomización das teorías, porque os autores acaban formando escolas e correntes. En efecto, e malia a diversidade das experiencias vitais dos científicos, existen determinadas circunstancias comúns –xeracionais, nacionais, culturais, sociais, etc.– que limitan as tendencias centrífugas de cada investigador. E aquí é onde Giner comeza a achegarse ao concepto de *estrutura latente hexemónica*, próximo ao de *repertorio dominante* de Even-Zohar (1990), que veremos máis adiante. Para Giner (1974, 35-38), as estruturas latentes da socioloxía son os “modos de articulación de la argumentación sociológica predominantes en cada época”, que “no pueden ser elaboradas sobre la obra de un autor o escuela, sino que son, en sí mismas, concepciones comunes a una pluralidad de individuos encuadrados en instituciones, países y ambientes relativamente diversos”. Polo tanto, e nun momento dado, a discusión sociolóxica móvese sobre unha ou varias plataformas teóricas. Giner observa que non é posíbel identificar estas estruturas latentes das ciencias sociais cos paradigmas das ciencias naturais, que son moito máis fortes e explícitos. Polo tanto, se queremos utilizar o concepto de *paradigma* teremos que lle dar o valor da estrutura latente hexemónica. En definitiva, o enfoque de Giner “reconoce la

existencia a) del pluralismo sociológico, b) de [...] varios «modelos subyacentes», «paradigmas» [no sentido que acabamos de ver] o «estructuras latentes», c) de [...] un «paradigma principal» o «estructura latente hegemónica» en cada período”.

4. OS MODELOS CIENTÍFICO-FILOSÓFICOS DO CAMBIO CIENTÍFICO

Se, como acabamos de ver, a socioloxía do coñecemento e a socioloxía da ciencia proporcionan bases sólidas para defendermos a *inviabilidade dunha concepción inmanentista das ciencias sociais*, hai exemplos significativos na filosofía da ciencia que propoñen modelos de cambio científico esencialmente inmanentistas (cos dous posíbeis matices que veremos: o elemento sociopsicolóxico de Kuhn e as visións fundamentais de Laudan) pero nos permiten compensar a desatención de Bourdieu pola dimensión “científica” nos conflitos pola dominación do campo politolóxico. Stoker (1995, 7-8 e 13-14) observa que na ciencia política coexisten diferentes “approaches that [...] guide practioners towards different ways of doing political science. They answer questions about the core subject matter to be addressed; the mode by which evidence should be obtained; the nature of the theoretical enterprise that should be undertaken; and offer diverse underlying assumptions about the nature and dynamics of politics”. Cada enfoque posúe unha orientación metodolóxica de seu, o cal suscita cuestións máis amplamente filosóficas sobre como podemos coñecer o mundo social e que é o que conta como explicación axeitada dun fenómeno social. En definitiva, as diferentes posturas ontolóxicas e epistemolóxicas inspiran diferentes orientacións e preferencias metodolóxicas.

Segundo Estany Profitós (1990, 63), os modelos de cambio científico, que se sitúan nun nivel metateórico, pretenden explicar racionalmente as variacións que

sofren as teorías científicas ao longo do tempo. Agora imos ver como Kuhn se preocupa basicamente pola caracterización do cambio científico como un proceso *discontinuo* (e, polo tanto, non acumulativo), mentres Lakatos e Laudan⁶ procuran teorizar o carácter *progresivo* dos programas ou das tradicións de investigación.

4.1. Kuhn⁷: os paradigmas

Para Kuhn, o paradigma⁸ é un produto social, é dicir, o resultado do consenso entre os científicos. En concreto (Kuhn, 1962, 13, 25 e 34), os paradigmas son definidos como “realizacións científicas universalmente reconocidas que, durante certo tempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”, é dicir, “modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica”. Pero as crenzas científicas non son o produto exclusivo da observación e da experiencia, porque entre os ingredientes de formación das crenzas dunha comunidade científica sempre se atopa un elemento aparentemente arbitrario, composto de incidentes persoais e históricos. En definitiva, e sempre segundo Kuhn (1962, 271), un paradigma é aquilo que comparten os membros dunha comunidade científica, e, reciprocamente, unha comunidade científica son as persoas que comparten un paradigma.

O que Kuhn (1962, 26-33) chama a *ciencia normal* –é dicir, a “investigación basada firmemente en una o más realizaciónes científicas pasadas, realizaciónes que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior”– resistese a miúdo a incorporar innovacións fundamentais, porque só poden ser subversivas para os seus compromisos básicos⁹. Porén, pode chegar o momento no que “la

profesión no puede pasar por alto ya las anomalías que subvierten la tradición existente de prácticas científicas”; este momento é unha *revolución científica*. Prodúcese o cambio de paradigma¹⁰, un episodio extraordinario no que teñen lugar mutacións de compromisos profesionais que producen unha nova base para a práctica da ciencia, é dicir, mudan as regras que rexían a práctica anterior da ciencia normal. Mentres ese momento non chega, é posíbel que un paradigma conduza a comunidade ao illamento verbo de problemas sociais importantes, que non poden enunciarse coas ferramentas conceptuais e instrumentais do paradigma (Kuhn, 1962, 71). En definitiva (Kuhn, 1962, 36 e 53), mentres a investigación científica normal procura a articulación dos fenómenos e das teorías xa proporcionados polo paradigma, o patrón usual de desenvolvemento dunha teoría madura é precisamente a transición sucesiva dun paradigma a outro por medio dunha revolución.

Kuhn (1962, 151-152) observa que

la elección entre paradigmas en competencia resulta una elección entre modos incompatibles de vida de la comunidad¹¹. [...] Cuando los paradigmas entran, como deben, en un debate sobre la elección de un paradigma, su función es necesariamente circular. Para argüir en la defensa de ese paradigma cada grupo utiliza su propio paradigma.

[...] Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente.

Ou, con outras palabras (Kuhn, 1962, 229-230):

Quienes proponen los paradigmas en competencia se encuentran siempre, por lo menos ligeramente, en pugna involuntaria. Ninguna de las partes dará por sentadas todas las oposiciones no empíricas que necesita la otra para poder desarrollar su argumento; [...] aunque cada una de ellas podrá esperar convencer a la otra de su modo de ver su ciencia y sus problemas,

ninguna de ellas podrá esperar probar su argumento. La competencia entre paradigmas no es el tipo de batalla que pueda resolverse por medio de pruebas.

Así que quen ten que optar entre varios paradigmas non pode tomar proba ningunha como base da súa decisión. Esta decisión por un paradigma determinado é, de feito, unha *cuestión de fe*²: as partes intentan converterse mutuamente mediante a persuasión (Kuhn, 1962, 303). E é que as persoas que propoñen os paradigmas en competencia practican as súas profesións en mundos diferentes, o que as leva a ver cousas diferentes aínda que miren na mesma dirección e desde o mesmo punto (Kuhn, 1962, 233). A este respecto, Estany Profitós (1990, 69) observa:

Kuhn señala que en el paso de un paradigma a otro tienen tanta importancia los problemas que surgen en el campo de la lógica y la experimentación como los avatares propagandísticos que una comunidad de científicos utiliza para defender sus teorías. Esto significa que los factores sociológicos juegan un papel importante en el modelo de Kuhn para explicar las revoluciones científicas, hecho que levantó muchas críticas a su modelo, tachándolo de irracional y acusándolo de convertir la empresa científica en una actividad tan irracional como cualquier otra.

Nesta liña, Lakatos (1978, 19 e 120) afirma, cando sintetiza a tese kuhniana, que o cambio científico aparece como un tipo de cambio relixioso, unha conversión mística non susceptible de ser gobernada por regras racionais e que pertence por enteiro ao campo da psicoloxía (social) da investigación: "*Desde el punto de vista de Kuhn no puede haber una lógica sino sólo una psicología del descubrimiento. [...] Por tanto, y según Kuhn, las revoluciones científicas son irracionales, objeto de estudio de la psicología de masas.*"

Finalmente, Estany Profitós (1990, 91) valora positivamente o papel que Kuhn lles outorga aos factores psicolóxicos, sociais e políticos no desenvolvemento da

ciencia, porque introduce unhas variábeis que até daquela non se tiveran en conta. Porén, Kuhn

pone al mismo nivel el hecho de que el cambio de paradigma sea una cuestión de conversión y el hecho de que la elección de teorías esté influenciada o determinada (según los casos) por factores psicológicos, sociales o políticos. En el primer caso, podemos tachar la conducta de los científicos de irracional, en el segundo no necesariamente; el primero implica no tener explicación para la elección de teorías, el segundo sí tiene explicación.

4.2. Lakatos: os programas de investigación

Lakatos (1978, 13 e 16)¹³ insiste en desautorizar severamente este retrato psicoloxista que Kuhn fai das revolucións científicas: "¿Tenemos que [...] convenir que unha revolución científica sólo es un cambio irracional de convicciones, una conversión relixiosa?". Lakatos observa que Kuhn non distingue entre ciencia e pseudociencia nin entre progreso científico e decadencia intelectual. E este "problema de demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema para filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas". Como exemplo destas implicacións pode servir o feito de que as "instituciones liberales de Occidente [...] ejercitan el derecho a negar la libertad de expresión cuando algo es considerado pseudocientífico, como se ha visto en el debate relativo a la raza y la inteligencia". O autor prefire daquela falar duns *programas de investigación* que poden convivir simultaneamente dentro da ciencia e propón unha nova resposta á pregunta sobre como suceden as revolucións científicas (Lakatos, 1978, 14-15): "Si tenemos dos programas de investigación rivales y uno de ellos progresa, mientras que el otro degenera, los científicos tienden a alinearse con el

programa progresivo. Tal es la explicación de las revoluciones científicas". Os programas de investigación progresivos son aqueles que "predicen hechos nuevos, hechos que previamente ni siquiera habían sido soñados o que incluso habían sido contradichos por programas previos o rivales", mentres "en los programas regresivos las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos".

4.3. Laudan: as tradicións de investigación

Laudan (1977, 111)¹⁴ observa que Lakatos

concede, y recalca, la importancia histórica de la coexistencia de varios programas de investigación alternativos al mismo tiempo, dentro del mismo dominio. A diferencia de Kuhn, que frecuentemente sostiene la opinión de que los paradigmas son incommensurables y, por tanto, no abiertos a la comparación racional¹⁵, Lakatos insiste en que podemos comparar objetivamente el progreso relativo de tradiciones de investigación rivales.

Así que Laudan (1977, 116) prefire partir do concepto de *tradicións de investigación*: "una tradición de investigación es un conjunto de supuestos generales acerca de las entidades y procesos de un ámbito de estudio, y acerca de los métodos apropiados que deben ser utilizados para investigar los problemas y construir las teorías de ese dominio". As teorías están ideadas "para concretar la ontología de la tradición de investigación e ilustrar, o satisfacer, su metodología". Laudan (1977, 18-19 e 114) comenta que as teorías son representacións de compromisos máis radicais –visións máis fundamentais acerca do mundo–, que explican o xeito de realizar as modificacións e as substitucións das teorías. As *tradicións de investigación* serían precisamente os sistemas de crenzas que constitúen aquelas visións fundamentais. Entre as funcións das tradicións de investigación atopamos:

- A fixación do "coñecemento de fondo" non suxeito a discusión por parte dos científicos que traballan na tradición.
- A identificación das partes dunha teoría que teñen dificultades e deben ser modificadas.
- O establecemento de regras para a recollida de datos e a posta a proba das teorías.
- A formulación de problemas conceptuais verbo daquelas teorías que violen os postulados ontolóxicos e epistémicos da tradición.

En definitiva, unha tradición de investigación achega as directrices precisas para o desenvolvemento das teorías específicas, que deben explicar todos os problemas empíricos "reducíndoos" á ontoloxía da tradición de investigación. Así, por exemplo, dentro dunha tradición de investigación marxista os individuos só poden interactuar en virtude das forzas económicas que os afectan.

Laudan (1977, 10-11, 19-20, 29, 32 e 278) entende que a coexistencia de teorías rivais non é ningunha excepción, senón precisamente a regra, de maneira que a avaliación de teorías é, primordialmente, unha actividade comparativa, e que as controversias e os cambios relacionados cos cambios de teorías científicas teñen lugar nun nivel conceptual, e non tanto nun nivel de apoio empírico. Por outra banda, ninguén conseguiu demostrar que a ciencia sexa verdadeira, probábel, progresiva ou un coñecemento altamente confirmado, así que, dado que non dispoñemos dunha caracterización semanticamente satisfactoria da verosimilitude, non é posíbel establecer até que punto é verosímil unha teoría. Daquela, se a ciencia non produce teorías verdadeiras ou altamente probábeis, só podemos afirmar a racionalidade e máis o carácter progresivo da ciencia se aceptamos que o seu obxectivo non é intrinsecamente transcendente, non é a verdade ou a proximidade á certeza,

senón simplemente unha maior efectividade na resolución de problemas: "Una teoría es más adecuada (esto es, más aceptable) que una teoría rival sólo si la primera ha mostrado una mayor eficacia en la resolución de problemas que la segunda. Una tradición de investigación es más adecuada que otra sólo si el conjunto de teorías que la caracterizan en un momento dado es más adecuado que las teorías que componen cualquier tradición de investigación rival"¹⁶.

Laudan (1977, 133-134) insiste na súa crítica a Kuhn e a Lakatos, para os que, segundo el, as entidades como as tradicións de investigación teñen un conxunto ríxido e inmutábel de doutrinas que as identifican e definen, até o punto de que calquera cambio nesas doutrinas produce unha tradición de investigación *diferente*. Porén,

las tradiciones de investigación son criaturas *históricas*. Son creadas y articuladas en un medio intelectual concreto, colaboran en la producción de teorías específicas y –como todas las demás instancias históricas–, crecen y declinan. Tan cierto como que las tradiciones de investigación nacen y prosperan, es que también mueren, y dejan de ser consideradas instrumentos importantes para fomentar el progreso de la ciencia.

5. DA TEORÍA LITERARIA Á CIENCIA POLÍTICA: O CANON

Ball (1987a, 13) observa que o século XX –coas súas guerras mundiais, o Holocausto, a ameaza nuclear– proxecta serias dúbidas sobre a idea de que a sorte dos humanos mellora co paso do tempo. Con todo, semella existir consenso sobre o carácter progresivo das ciencias naturais: a sucesión de teorías sería unha representación da aproximación á verdade. Porén, que sucede coas ciencias sociais, e concretamente coa ciencia política? Ball (1987b, 101-103) entende que o obxecto da ciencia política son as accións humanas, cuxos

significados deben ser interpretados á luz dunha teoría interpretativa:

The task of the social scientist is to interpret the meaning of the "behavior" in question in the light of this or that hermeneutical theory or framework. Such a theory tells us what sorts of things are significant, noteworthy, and/or problematic; what to look for; which concepts and categories [...] are central; and how, in short, these hermeneutically consituated human actions and activities are themselves to be understood.

Esta actividade hermenéutica, en principio, non admite solucións definitivas. De aí que, para Ball (1987b, 108), se impoña unha conclusión posibelmente indesexada: as ciencias sociais, e a ciencia política en particular, están máis preto da interpretación e da crítica literarias que de calquera das ciencias "duras", como a física ou a química, cuxa dureza é idealizada e esaxerada polos neopositivistas. E é que, como sinala Vilas Nogueira ([1994], 13-14),

cualquier aproximación a las ciencias sociales que pretenda expresar su epistemología y ambiciones como directamente similares a las de las ciencias de la naturaleza parece condenada al fracaso en sus propios términos, y deriva necesariamente en una comprensión limitada de la condición del hombre en sociedad.

[...]

La diferencia entre la sociedad y la naturaleza estriba en que esta última no es producida por el hombre.

Partindo da observación de Ball que acabamos de ver, imos propor aquí unha aproximación á *teoría literaria dos polisistemas* por dúas razóns: a) porque serve para estudar, dun xeito especialmente produtivo, a natureza e a función do canon, e b) porque, como puntualiza Pozuelo Yvancos (2000, 91 e 121) –tras lamentar a "incomunicación que vive la teoría literaria, producida y consumida a menudo en espacios teóricos reducidos"–, a esencia do esforzo desta teoría ten a súa orixe na "necesidad de entender la construcción de

todo canon en un sentido polisistémico y como consecuencia de un devenir histórico", polo que coincide así co noso esforzo por fuxir das concepcións inmanentistas do cambio científico: "Si abstraemos los debates del canon de esa doble exigencia, llegamos a categorizaciones de índole estética, moral, ideológica o de género mutuamente irreductibles a toda razón superior al punto de vista de quien las traza".

Para Mainer (1998, 271), calquera "uso de la palabra canon –un término que en griego vale por regla, modelo– responde a una idea de autoridad que organiza férreamente sus alrededores". Sheffy (1990, 516 e 520) entende que os canons non son só grupos de textos altamente prestixiosos, senón tamén conxuntos de normas prescritivas para producir e avaliar textos. A construción de canons é un proceso completamente autónomo, que comprende actos intencionais de reflexión sobre as actividades literarias (tendentes a estabilizalas) levados a cabo por poderosas autoridades ideolóxicas. Os canons son o resultado de actividades de preservación e de santificación realizadas en resposta a certas demandas ideolóxicas. Mainer (1998, 272) define o canon literario como "el elenco de nombres que se constituye en repertorio referencial de las líneas de fuerza de una literatura", idea que comparte Sullà (1998b, 11) cando caracteriza o canon literario como "una lista o elenco de obras consideradas valiosas y dignas por ello de ser estudiadas y comentadas". Esta lista é o produto dun proceso de selección levado a cabo, fundamentalmente, por institucións públicas e minorías dirixentes, culturais e políticas. Velaquí, na estreita conexión existente entre o canon e o poder, a razón de que o canon sexa visto como (ideoloxicamente) conservador. Mainer (1998, 272-274) observa que o canon non se forma dun modo espontáneo. Trátase dun

ejercicio del poder sobre la literatura para determinar qué interesa a los pedagogos o

qué se constituye en norma deseable a la luz de la socialización de los futuros contribuyentes, pero esta sorda pelea no espera a las operaciones de los profesionales de la historia literaria: comienza precisamente con la misma aparición de los textos que ya desde un comienzo buscan ordenarse de cara a una tradición o a una noción dominante.

Tamén Kermodé (1998, 98) cre que as institucións eruditas son conservadoras por necesidade, como se ve cando intentan dispor dun canon máis ou menos invariábel que debe ser protexido das acusacións de inautenticidade ou de pouco valor. Existe unha relación estreita entre o carácter dunha institución e as necesidades que satisfai cando lle dá validez a textos e a interpretacións de textos. Gates (1998, 176) engade que, nos círculos académicos, as tradicións se crean, se definen e se preservan mediante antoloxías ben definidas. Mignolo (1998, 252-253) comparte esta idea:

Mediante la formación del canon una comunidad define y legitima su propio territorio, creando y reforzando o cambiando una tradición. [...]

[...]

[...] Es comprensible que, en una sociedad plural, lo que ha sido, es o debería ser canónico para los que representan el poder no ha sido, no es y no puede ser representativo de las comunidades marginales. Es comprensible que en un mundo plural en el que cada vez más y más diferentes comunidades «descubren» su derecho a hablar y a participar en una vida común, los que se encuentran en una posición relativamente marginal no se sientan representados por los textos canónicos de la comunidad responsable de su condición de marginados.

Mignolo (1998, 237) sinala que "una de las funciones principales de la formación del canon (literario o no) es asegurar la estabilidad y adaptabilidad de una determinada comunidad de creyentes. Por lo tanto, la comunidad se sitúa a sí misma en relación con una tradición, se adapta al presente y se proyecta hacia el futuro".

Nótese aquí que esta *comunidade de crentes* nos remite directamente á concepción da ciencia en Bourdieu, baseada sobre a fe colectiva nos seus fundamentos, ao paradigma descrito por Kuhn como crenza científica, á tradición de investigación de Laudan e á estrutura latente predominante de Giner, tamén entendidas como sistemas de crenzas.

Dentro da teoría literaria, Pozuelo Yvancos (2000, 77-78) considera que son as *teorías sistémicas* as que realizan unha achega capital para definir unha verdadeira teoría do canon, dado que abarcan un amplo abano de correntes, entre as que destacan a teoría dos polisistemas –á que nos aproximaremos a continuación– e mais a teoría dos campos de Bourdieu –á que xa nos achegamos–, e comparten unha “mirada al ámbito literario como polisistema o conjunto complejo de esferas de actividad de diferentes órdenes y estratos comunicativos”.

Sheffy (1990, 511-512) sinala como a *teoría literaria dos polisistemas* foi desenvolvida basicamente en referencia á literatura –aínda que non pretende en absoluto limitarse a este campo– e aporta un achegamento non imanentista ou non apriorístico ao fenómeno da canonicidade: explica como un produto cultural se desenvolve nun mercado no que inciden o contexto e os valores, ou como detrás de todo produto cultural é posíbel detectar algún tipo de dependencia ideolóxica¹⁷.

Un concepto esencial na teoría dos polisistemas é o de *repertorio*, que é o conxunto de normas e materiais que regulan a produción e mais a recepción dos textos ou produtos culturais nun momento histórico e nunha cultura determinados. Un repertorio, polo tanto, é un instrumento de orientación e de configuración, integrado por “procedimientos de selección, manipulación, ampliación y supresión” (Pozuelo Yvancos, 2000, 86). En efecto, é preciso elaborar os precoñecementos precisos para que o texto poida ser

escrito e tamén entendido; con outras palabras, a efectividade da comunicación, tanto na codificación (na produción) como na decodificación (no consumo), baséase sobre uns coñecementos mínimos e compartidos. Unha vez establecido o repertorio, todos os *modelos* que derivan del se constrúen de acordo co que el permite, polo que calquera produto (texto) que non se desvíe do permitido será altamente predicíbel.

Sheffy (1990, 511) sinala que o concepto de *canon* non é de uso común na teoría dos polisistemas. Porén, esta teoría si se ocupa da *canonicidade* –ou lexitimidade– como unha calidade que non é nunca inherente á obra, senón o produto das relacións de poder dentro do sistema. Unha obra convértese en canónica cando, por unha banda, acada un consenso maioritario sobre a súa pertinencia esencial e, por outra, logra influír na literatura posterior. Así, a canonicidade é a aceptación, como lexítimo, dun determinado repertorio nunha comunidade e nun momento histórico dados (de aí a relatividade histórica da canonicidade, da que fala Sheffy [1990, 512-513]); ou, con outras palabras, a capacidade que ten un discurso de lle ofrecer a unha comunidade uns modelos válidos nunha conxuntura determinada.

Pero o que nos parece especialmente interesante para a ciencia política é que, como explica Pozuelo Yvancos (2000, 53), “en la canonicidad es enormemente importante la relación estrecha entre el cuerpo de textos y las necesidades de la institución para preservar sus valores y por medio de las cuales los protege”. Porque é o *grupo dominante* –que quere preservar os valores sobre os que se asenta o seu poder institucional– *quen determina a canonicidade dun repertorio determinado*. De maneira que existe un mecanismo de control –impulsado polos intereses económicos, polas preferencias ideolóxicas e pola defensa do *status* social dos autores– que manipula o sistema científico

desde o interior da estrutura socioeconómica e ideolóxica.

Ao estar a canonicidade do repertorio determinada e controlada polo grupo científico dirixente, toda norma ou produto (texto) que non se atén ao que o repertorio permite é rexeitado por ese grupo dominante e non pode crear un modelo, polo que é desprazado á periferia, convertido en secundario e habitualmente esquecido pola comunidade. Polo tanto, a produción científica nun momento dado pode describirse en termos de oposición entre o centro –a literatura canonizada– e a periferia –a literatura non canonizada–.

Así, o *canon* vén sendo o conxunto de obras dotadas de autoridade ou especialmente estimadas institucionalmente nunha cultura dada. Entendido desta maneira, o canon sería un feito estático (aínda que aberto). Pero as teorías sistémicas na teoría literaria afirman a *historicidade do canon*: o canon é unha creación colectiva condicionada polas relacións de poder propias de cada circunstancia histórica, é dicir, “toda consideración sobre un esquema canónico lo es en momentos socio-históricos concretos y en contextos determinados” (Pozuelo Yvancos, 2000, 82). A formación do canon, en efecto, está controlada por unha cultura oficial (péñese no mundo universitario e nas editoriais, por exemplo) que favorece as normas, os modelos e os textos que recollen os valores ideolóxicos dominantes. No que atinxe a nosa disciplina, a comunidade académica dominante trata de consensuar un *corpus* doutrinal que sexa quen de fundamentar a súa *Weltanschauung*. A cultura oficial convértese así na única cultura aceptábel.

De acordo con este concepto normativo, a fixación do canon é o resultado dun conflito de intereses sobre quen terá a lexitimación e a capacidade para producir e propor repertorios. Son as elites académicas –e, en xeral, as elites culturais dominantes– as que reparten as creden-

ciais de lexitimidade científica de acordo co seu interese por perpetuarse institucionalmente. Calquera interpretación deberá, polo tanto, pasar polo filtro canónico, e só será quen de pasar por el se comparte os puntos de vista das elites dominantes e, polo tanto, non pon en perigo a súa estabilidade.

De maneira que o canon se pode entender como un mecanismo que constrúen determinados colectivos para defender os seus intereses estratégicos. Así faise evidente a natureza histórica do canon, é dicir, a súa suxeición a un momento e mais a un contexto determinados. Polo tanto, o canon é mutábel e pode desaparecer, porque a cultura canonizada se atopa nunha constante tensión dialéctica coas culturas non canonizadas que aspiran a situarse no centro do polisistema (onde se localiza o repertorio canonizado máis prestixioso) mediante a canonización do seu repertorio. Esta tensión é un “constante estímulo” que evita a petrificación da actividade canonizada (Pozuelo Yvancos, 2000, 87).

6. O CAMBIO POLITOLÓXICO: UNHA CONCLUSIÓN

A teoría da ciencia confórmase hoxe con entender a politoloxía como un fenómeno plural (Hartmann, 2003, 130) ou, en palabras de Beardsley, multiparadigmático, como se os diferentes paradigmas convivisen pacificamente e en pé de igualdade, é dicir, como se no campo politolóxico non existisen posicións dominantes. Pero se algo nos aprende a teoría dos campos de Bourdieu é que esta visión é inxenua, cando non interesada. O certo é que o campo da ciencia política só poderá ser dinamizado a través de discursos críticos que, de acordo con Dijk (1998, 24), articulen “una posición explícita de disenso académico”, e cos que se pretenda ocupar unha posición central mediante novos repertorios –ou mediante a reactiva-

ción de repertorios marxizados– que entren en conflito cos repertorios dominantes. Estes, por definición, son continuistas, e deles só son de esperar actitudes de pasividade e de resistencia. Se o desenlace das loitas dentro do campo politolóxico depende sempre da súa correspondencia coas loitas que teñen lugar no campo do poder ou no campo social en xeral (cfr. Bourdieu, 1991, 32-34), é absolutamente perentorio, nun contexto controlado polo pensamento único e por un vigoroso modelo neoliberal de globalización, implementar un abano de recursos –redes académicas e sociais, acordos, símbolos culturais e ideolóxicos, oportunidades– que sexa suficientemente consistente como para inducir o cambio científico que permita diagnosticar e afrontar os graves problemas políticos da nosa época.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMOND, Gabriel A. (1990), *A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Science*, Estados Unidos/London/New Delhi, Sage Publications. Cítase pola tradución mexicana de Hélène Levesque Dior, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas* (estudo intr. de Juan de Dios Pineda Guadarrama), México, Fondo de Cultura Económica / Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, Sección de Obras de Administración Pública, 1999.
- BALL, Terence (1987a), “Is There Progress in Political Science?”, en *id.* (ed.), *Idioms of Inquiry. Critique and Renewal in Political Science* (pref. e intr. de *id.*), Albany, State University of New York Press, Colección Political Theory: Contemporary Issues, 13-44.
- (1987b), “Deadly Hermeneutics; Or, SINN and the Social Scientist”, *ib.*, 95-112.
- BEARDSLEY, Philip L. (1974), “Political Science: The Case of The Missing Paradigm”, *Political Science. An International Journal of Political Philosophy*, 2, 1, February, 46-61.
- BONNEWITZ, Patrice (2002²), *Premières leçons sur La sociologie de P. Bourdieu*, Paris, Presses Universitaires de France, Colección Bibliothèque Major, 9 [1998].
- BOURDIEU, Pierre (1971), “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de Sociologie*, XII, 3, Juillet-Septembre, 295-334.
- (1976), “Le champ scientifique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2/3, juin, 88-104.
- (1991), “Le champ littéraire”, *ib.*, 89, septembre, 3-46.
- DIJK, Teun A. van (1998), *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London, Sage Publications. Cítase pola tradución española de Lucrecia Berrone de Blanco, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (corrección estilística de Margarita N. Mizraji e colaboración técnica de María Laura Pardo e Yamila Sevilla), Barcelona, Gedisa, Colección Lingüística / Análisis del discurso, 1999.
- ESTANY PROFITÓS, Anna (1990), *Modelos de cambio científico* (pról. de Jesús Mosterín), Barcelona, Crítica, Colección Crítica/Filosofía, 9.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1990), “Polysystem Theory”, *Poetics Today*, 11, 1, Spring, 9-26.
- (1997a), “Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research”, *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, marzo, 15-34. Cítase pola tradución española de Montserrat Iglesias Santos, “Factores y dependencias en la cultura. Una revisión de la teoría de los polisistemas” [en liña], Tel Aviv, 1999. <http://www.atu.ac.il/~itamarez/ps_esp/fac-dep_es.htm> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]
- (1997b), “Polysystem Theory” [en liña], Tel Aviv. <<http://www.atu.ac.il/~itamarez/papers/ps-th-r.htm>> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]

- (1997c), “Polysystem Theory and Culture Research” [en liña], Tel Aviv. <<http://www.atu.ac.il/~itamarez/papers/psth-cr.htm>> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]
- (2000), “The Making of Repertoire, Survival and Success under Heterogeneity”, en Zurstiege, Guido (ed.), *Festschrift für die Wirklichkeit*, Darmstadt, Westdeutscher Verlag, 41-51. Cítase pola tradución española, “La fabricación de repertorios, supervivencia y éxito dentro de las condiciones de heterogeneidad” [en liña], Tel Aviv, 2000. <<http://www.atu.ac.il/~itamarez/papers/rep-exito.htm>> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]
- GATES, Henry Louis, Jr. (1998), “Las obras del amo: sobre la formación del canon y la tradición afroamericana” (trad. española de Ariadna Esteve Miranda), en Sullà, 1998a, 161-187.
- GINER DE SAN JULIÁN, Salvador (1974), *El progreso de la conciencia sociológica*, Barcelona, Península/Edicions 62, Colección Homo sociologicus, 1.
- (1997²), *Sociología*, Barcelona, Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, 253 [1996].
- HARRIS, Wendell V. (1998), “La canonicidad” (trad. española de Ariadna Esteve Miranda), en Sullà, 1998a, 37-60.
- HARTMANN, Jürgen (2003), *Geschichte der Politikwissenschaft. Grundzüge und Fachentwicklung in den USA und in Europa*, Opladen, Leske + Budrich, Colección UTB, 2403.
- KERMODE, Frank (1998), “El control institucional de la interpretación”, en Sullà, 1998a, 91-112.
- KUHN, Thomas S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press. Cítase pola tradución española de Agustín Contin, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, 213, 2001²⁰ [1971]. (Hai tradución galega de Luciano Fernández de Sanmamed, *A estrutura das revolucións científicas*, Vigo, Universidade de Vigo, Colección Clásicos da ciencia, 1, 2000.)
- LAKATOS, Imre (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes – Philosophical Papers. Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press. Cítase pola tradución española de Juan Carlos Zapatero, *La metodología de los programas de investigación científica* (revisión de Pilar Castrillo), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 349, 1993³ [1982].
- LAUDAN, Larry (1977), *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press. Cítase pola tradución española de Javier López Tapia, *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico* (ed. de Alfonso Pérez de Laborda), Madrid, Encuentro, 1986.
- MAINER, José-Carlos (1998), “Sobre el canon de la literatura española del siglo XX”, en Sullà, 1998a, 271-299.
- MANNHEIM, Karl (1990), *El problema de una sociología del saber* (estudio preliminar e trad. española de J. Carlos Gómez Muñoz), Madrid, Tecnos, Colección Clásicos del Pensamiento, 75.
- (1997⁴), *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (pref. de Louis Wirth e trad. española de Salvador Echevarría), Madrid, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Sociología [1941].
- MIGNOLO, Walter (1998), “Los cánones y (más allá de) las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon del que hablamos?)” (trad. española de Ariadna Esteve Miranda), en Sullà, 1998a, 237-270.
- NIGSCH, Otto (1994), “Kanon und Krise der Soziologie”, *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie*, 20, 1, 207-238.
- PINTO, Louis (2002), *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Éditions du Seuil/Albin Michel, Colección Essais, 485.

- POZUELO YVANCOS, José María (1995), *El canon en la teoría literaria contemporánea*, Valencia, Episteme, Colección Eutopías, 2ª época, Serie Documentos de trabajo, 108.
- (2000), "Teoría del canon", en VV.AA., *Teoría del canon y literatura española* (intr. de José María Pozuelo Yvancos e Rosa María Aradra Sánchez), Madrid, Cátedra, Colección Crítica y estudios literarios, 11-140.
- SHEFFY, Rakefet (1990), "The Concept of Canonicity in Polysystem Theory", *Poetics Today*, 11, 3, Fall, 511-522.
- STOKER, Gerry (1995), "Introduction", en Marsh, David, e Gerry Stoker (eds.), *Theory and Methods in Political Science*, Basingstoke/London, Macmillan Press. (Hai versión española de Jesús Cuéllar Menezo, *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad Textos, 165, 1997).
- SULLÀ, Enric (comp.) (1998a), *El canon literario* (intr. de id.), Madrid, Arco/Libros, Colección Bibliotheca Philologica, Serie Lecturas.
- (1998b), "El debate sobre el canon literario", *ib.*, 11-34.
- VILAS NOGUEIRA, Xosé ([1994]), *Introducción a la Ciencia Política. Definición de Ciencia Política y conceptos básicos*, Santiago de Compostela, Tórculo.

NOTAS

1. Sobre a etimoloxía da palabra *canon* e a fixación do canon cristián, v. Sullà, 1998b, 18-19, Harris, 1998, 37-39, e Kermode, 1998, 96-98. Para algunhas destas reflexións iniciais, v. Nigsch, 1994.
2. V. Bourdieu, 1991, 4, nota 3: "On peut, tout au long de ce texte, remplacer écrivain par artiste, philosophe, intellectuel, savant, etc. et littéraire par artistique, philosophique, intellectuel, scientifique, etc.". A seguinte exposición baséase en Bourdieu, 1971, 1976 e 1991.
3. O termo que empregamos, a *inmanencia*, xa aparece en Mannheim (1997⁴, 50, nota 1): "Si la interpretación descansa únicamente en aquello que realmente se dice, hablaremos de una

'interpretación inmanente': si trasciende estos datos, e implica por tanto un análisis de la situación vital del sujeto, hablaremos de una 'interpretación trascendente'". Mannheim (1990, esp. 13-14 e 31-32) engade que o intento de transcender a inmanencia teórica ten a súa orixe na loita de clases. Na socioloxía do coñecemento, a opción filosófico-sistemática do apriorismo formal –é dicir, a filosofía da validez formal ou neokantismo– estuda o pensamento inmanentemente, é dicir, desde dentro, desde o propio pensamento, até o punto de que as esferas valorativas –incluída a esfera teórica– son hipostasiadas como supratemporais.

4. Para unha visión xeral da obra de Bourdieu, v. tamén Pinto, 2002.

5. As obras de Mannheim (1990 e 1997⁴) ás que imos referirnos a continuación pertencen á etapa alemá deste autor, na que se ocupou da socioloxía do coñecemento (*Wissenssoziologie*) e da ideoloxía. De feito, é frecuente que estas obras (e sobre todo a segunda) sexan consideradas propiamente como as obras fundacionais da socioloxía do coñecemento.

6. De acordo con Estany Profitós (1990, 15), a "relevancia de estos tres modelos [o de Kuhn, o de Lakatos e o de Laudan] está fuera de duda en el campo de la filosofía de la ciencia".

7. Como sinala Estany Profitós (1990, 65-67), Kuhn levou a cabo unha importante revisión do seu modelo, até o punto de que podemos falar de dous modelos. O modelo utilizado na seguinte exposición é o primeiro. Para un estudo pormenorizado de Kuhn, v. Estany Profitós, 1990, 65-92.

8. No seu segundo modelo, Kuhn abandona o concepto de *paradigma* e adopta o de *matriz disciplinar*, con importantes matizacións. V. Estany Profitós, 1990, 66-67 e 74.

9. Estany Profitós (1990, 92) indica que no "modelo de Kuhn, el aspecto diacrónico de la ciencia está limitado a las revoluciones científicas. El modelo es incapaz de abordar y de dar la importancia que merecen cambios científicos que no encajan con todas las características que Kuhn adjudica a las revoluciones científicas".

10. V. Estany Profitós, 1990, 69 e 72: "el verdadero movimiento de la empresa científica está en el proceso revolucionario. La evolución sin revolución no aporta nada nuevo a una disciplina, se trata sólo de resolver, a través del ingenio del científico, lo que tiene una solución asegurada de antemano".

11. Para unha caracterización da relación entre o vello e o novo paradigma, v. Estany

Profitós, 1990, 72: “los dos paradigmas tienen métodos, normas, teorías y lenguajes distintos e incluso mundos distintos”.

12. Estany Profitós (1990, 86-88) sinala que no modelo revisado de Kuhn, o novo paradigma triunfa por razóns tales como a súa maior consistencia, simplicidade, precisión, amplitude ou produtividade. Porén, tamén aquí aparecen dúbidas. Por exemplo, non é doado definir a simplicidade dunha teoría científica: “la simplicidad como criterio no es válida si antes no se la define”.

13. Para un estudo máis detallado, v. Estany Profitós, 1990, 93-108.

14. Un achegamento detido ao modelo de Laudan atópase en Estany Profitós, 1990, 109-133.

15. Os científicos pertencentes a distintos paradigmas viven en mundos distintos e non son quen de contrastar os seus coñecementos porque carecen dunha materia prima e dunha linguaxe comúns (Estany Profitós, 1990, 89-91).

16. Estany Profitós (1990, 126-127 e 132) pregúntase: “Laudan dice que, para elegir entre tradiciones de investigación, el primer principio a tener en cuenta es la consonancia con la visión del mundo más progresiva. [...] Laudan dice [tamén] que, si el criterio de la visión del mundo

no nos da razones suficientes para la elección, ésta debe hacerse sobre base científica [...]. [...] ¿quiere decir criterios racionales cognitivos, para distinguirlos de los criterios también racionales pero no cognitivos?” E atopa unha resposta: “El modelo de Laudan explica cómo pueden ser racionales las actuaciones de los científicos motivadas por factores externos a la ciencia –por motivos sociales, políticos, psicológicos, etc.–. Esta es la razón de su distinción entre lo cognitivamente racional y lo racional a secas [...]. Laudan rescata para la esfera de la racionalidad la historia externa de la ciencia.”

Almond (1990, 315), pola súa banda, prefire falar de *enfoques de investigación* e, cando se refire á *productividade*, parece achegarse á tese de Laudan sobre a efectividade da ciencia na resolución de problemas: “La prueba de fuego de cualquier enfoque de investigación es su productividad. ¿Genera formas novedosas de abordar su materia de estudio? ¿Incrementa nuestros conocimientos y los vuelve más confiables? ¿Están sus conceptos y teorías abiertos a modificación por efectos de la experiencia?”

17. A exposición que segue é basicamente debedora de Even-Zohar (1990, 1997a, 1997b, 1997c e 2000) e de Pozuelo Yvancos (1995 e 2000).