

EL LUGAR DE LA TEORÍA EN EL MARXISMO DEL SIGLO XX. MANNHEIM, GRAMSCI Y BOURDIEU.

Eugenia Fraga

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

euge.fraga@hotmail.com

Abstract

The present paper pretends to look for the place that three authors of distinctive marxist inheritance such as Karl Mannheim, Antonio Gramsci and Pierre Bourdieu have given to "theory" in the context of their reflections on intellectual, scientific and/or academic activity. It intends to show the ways in which theory is linked, on the one side, to its material conditions, of which one of the most relevant is social class, and on the other, to its political predispositions, which always imply a strong ethical orientation. Furthermore, the paper will try to make evident how theory is at one time a relatively autonomous dimension of social practice, and a practice itself, in the marxist sense of *praxis*, precisely because it is a practice that intervenes in the world, transforming it.

Keywords: theory, intellectual work, sociology of knowledge, academic field, marxism.

Resumen

El presente trabajo pretende rastrear el lugar que tres autores de distinta herencia marxista como Karl Mannheim, Antonio Gramsci y Pierre Bourdieu le otorgaron a la "teoría" dentro de sus reflexiones en torno a la actividad intelectual, científica y/o académica. Se intentará mostrar de qué modo la teoría es indisociable, por un lado, de sus condicionamientos materiales, dentro de los cuales la clase social es un punto de especial relevancia, y por otro, de sus predisposiciones políticas, que implican siempre un fuerte sesgo ético. En este sentido, además, se buscará poner en evidencia como la teoría es a la vez tanto un plano relativamente autónomo dentro del total de las prácticas sociales, así como una práctica en sí misma, precisamente en el sentido marxista de *praxis*, puesto que se trata de una práctica que interviene en el mundo transformándolo.

Palabras claves: teoría, trabajo intelectual, sociología del conocimiento, campo académico, marxismo.

1. INTRODUCCIÓN AL TEMA

Karl Mannheim, Antonio Gramsci y Pierre Bourdieu son tres autores que presentan una serie de elementos en común. En primer lugar, los tres son, aunque de modos distintos, herederos de la tradición marxista de pensamiento. En segundo lugar, y dentro de ese amplio paradigma, los tres reflexionaron sobre su propia tarea como científicos sociales. Sea en términos de "sociología del conocimiento" o de "sociología de los intelectuales", por sólo nombrar los rótulos más conocidos, todos estos autores hicieron de su propia labor un objeto de estudio. Y no sólo eso, sino que los tres elaboraron sofisticadas teorías sobre la producción del conocimiento y el rol intelectual. Por eso es que, en este trabajo, intentaremos rastrear, dentro de estas tres propuestas, el lugar que cada uno de los autores le asigna, precisamente, a la "teoría". Este rastreo cobra relevancia, justamente, porque en tanto pensadores marxistas, conciben a la ciencia social como "*praxis*", y sin embargo, como veremos, postulan que no puede haber *praxis* cognoscitiva o intelectual sin teoría. Retomaremos las consecuencias de esta aparente paradoja en las conclusiones del presente trabajo.

Antes de meternos de lleno en las obras clave de los autores, quisiéramos traer a colación ciertas herramientas para el análisis de las mismas. Las sociologías del conocimiento y de los intelectuales afirman que, a grandes rasgos, existen tres tradiciones de las que suelen nutrirse, de manera excluyente o simultánea, los productores de conocimiento o intelectuales. Por un lado, se encuentra la tradición "cientificista", fundada en el mandato de "poner a prueba" -y con ello "poner en cuestión"- todo lo dado y aceptado de antemano. Por otro, se encuentra la tradición "romántica", fundada en el mandato de apreciar la "originalidad", la "singularidad", la "novedad" y la "espontaneidad" que hay en el hombre individual y colectivo. Finalmente, se encuentra la tradición "revolucionaria", fundada en el mandato de orientar el reemplazo del "corrupto" mundo actual por un futuro "mundo mejor" [1]. Como puede verse, a pesar de que las tres tradiciones divergen en muchos puntos -que aquí damos por sentados-, ellas coinciden, de manera notable, en su rechazo al pasado, a lo heredado, y, en definitiva, a la tradición misma. Quizás sea éste el elemento que define en última instancia a la tarea cognoscitiva o intelectual. Veremos qué tienen para decirnos nuestros tres autores, y luego profundizaremos en estas sugerencias al final del trabajo.

2. LA TEORÍA PARTIDARIA Y LA TEORÍA DE LA TOTALIDAD

Comenzemos ahora sí con nuestros autores. K. Mannheim, en *Ideología y utopía*, afirma que el observador de lo social no es nunca un sujeto externo, sino un participante más de las fuerzas en conflicto. Dicha participación en lo social lo vuelve un observador con valoraciones e intereses, es decir, le otorgan una concepción partidista. Los problemas sociales se le presentan entonces de un

modo que es siempre particular. Incluso las categorías de pensamiento que utiliza están unidas a su posición singular en el conjunto de las fuerzas sociales. En palabras del autor, "detrás de cada ley que ha sido elaborada, se hallan los intereses socialmente elaborados y las *Weltanschauungen* de un grupo social específico" [2]. Esto implica que, detrás de cada teoría social, hay fuerzas colectivas que en ella expresan las particularidades del individuo que la crea, o mejor dicho, del grupo al que aquel individuo pertenece. En este sentido es que puede decirse que el pensamiento sobre lo social es siempre colectivo, y que, por ello, se encuentra en función de la situación social existente en un determinado momento histórico. Pero además, el elemento emocional o valorativo de lo social forma parte de las teorías elaboradas tanto como el elemento racional, y de este modo se deduce la imposibilidad de aislar al observador social respecto de dichos elementos. En otras palabras, no habría tal cosa como neutralidad en la ciencia social. Vemos así cierto condicionamiento del conocimiento producido sobre el mundo, por parte de ese mismo mundo [3].

Sin embargo, no se trata de un mundo homogéneo sino compartimentado, constituido por posiciones que, a su vez, generan puntos de vista sobre el mismo. Efectivamente, "los intereses sociales de un determinado grupo hacen a los miembros de ese grupo sensibles a ciertos aspectos de la vida social a los que no responderían esas mismas personas en otra posición" [4]. Si toda forma histórica de pensamiento está condicionada por la situación del grupo al que pertenece el pensador, entonces la manera en que éste considere a la historia, la forma en que la construya teóricamente, depende del lugar ocupado en una sociedad dada. Pero además, si tenemos en cuenta que Mannheim proviene de la tradición marxista, veremos que no es suficiente hablar en términos de "grupos", sino que es más adecuado hablar en términos de "clases". La primera gran conclusión a la que llegamos así, y de la cual se desprenden todas las que vienen a continuación, es que "Toda teoría surge de una posición de clase" [5]. Según la clase difieren, no sólo las orientaciones, las valoraciones y los contenidos de las ideas, sino incluso también la manera misma de plantear un problema, de aproximarse a él, y de categorizarlo. La posición social lleva al observador a ordenar la experiencia propia y ajena de tal modo que, en términos del autor, existe una íntima relación entre la posición de clase, la perspectiva intelectual, e incluso las decisiones políticas [6].

Surge aquí la dimensión política de toda actividad intelectual. A diferencia de lo podría sostener una mirada neutralista de la ciencia entendida como asepsia del saber, Mannheim aclara que "el hecho de que nuestro pensar esté determinado por nuestra posición social no es necesariamente una fuente de error. Por el contrario, frecuentemente es el camino para la intelección política" [7]. Es decir que, para el autor, esta naturaleza partidaria del conocimiento es la que demuestra la ligazón ineludible

entre la vida social y el pensamiento político. Por otro lado, el hecho de que el conocimiento sea partidista o particular implica que es siempre fragmentario. Lo que esto implica es la posibilidad de integrar los distintos puntos de vista en una totalidad que los comprenda y los complemente. Observamos aquí un nuevo indicador del marxismo de corte hegeliano del cual Mannheim se hace eco. Para él, teorías divergentes pueden llegar a complementarse recíprocamente, del mismo modo que las distintas clases sociales se oponen mutuamente pero constituyen entre todas una gran formación social. Esto supone que, al menos en principio, ninguna teoría tiene preeminencia sobre las otras a la hora de definir al mundo, ninguna está más inherentemente capacitada para ubicarse por sobre el resto. "Todos los puntos de vista son sólo puntos de vista parciales, porque la totalidad histórica es siempre demasiado comprensiva para ser abarcada por cualquiera de los puntos de vista individuales que surgen de ella" [8].

La síntesis de todos los puntos de vista parciales no implica, sin embargo, ningún universalismo estático, sino antes bien una formulación en permanente devenir. Más concretamente, cada momento histórico proporciona una totalidad potencial, y cuál sea el contenido de la misma en cada uno de esos momentos históricos es el gran problema teórico a develar. La principal tarea del intelectual, entonces, es desentrañar cuál es la totalidad más comprensiva para cada época. Pero ¿cómo define Mannheim a esta figura intelectual? En opinión del autor, la misión recién esbozada sólo puede ser llevada a cabo por algún estrato "relativamente no clasista", es decir, que no se encuentre anclado fuertemente al orden social. Más específicamente, "Este estrato carente de fijeza, relativamente 'desclasado', es, usando la terminología de Alfred Weber, la '*intelligentsia* socialmente desligada'" [9]. ¿En qué sentido puede decirse que algún estrato se encuentre "desclasado"? Mannheim define este rasgo decisivo de los intelectuales explicando que, si por un lado están aquellas clases que participan en forma directa en el proceso económico de su sociedad, por otro están aquellos grupos que sólo participan de forma indirecta. Por esta participación indirecta es que dicho estrato se identifica en menor medida que el resto con su clase de pertenencia. Pero además, el estrato intelectual es heterogéneo, es decir que su posición en el orden socioeconómico no es unívoca, sino que los intelectuales pueden proceder, en principio, de cualquier extracción de clase. Esta diferenciación interna es lo que impide considerar a los intelectuales como constituyendo una clase en sí misma. Y es por ello que una sociología que se oriente exclusivamente con referencia a los procesos económicos no podrá dar cuenta de este fenómeno [10].

En culturas precedentes, la actividad intelectual era llevada a cabo por una clase social claramente delimitada, como era el caso de la casta sacerdotal. Desde la modernidad, los intelectuales son

"reclutados" de una esfera cada vez más amplia de la vida social. Dada esta singular situación, el estrato intelectual sólo puede ser caracterizado como "intersticial", es decir, como posicionado "entre" las clases, en sus intersticios. Pero ubicarse entre clases no significa conformar algún tipo de "clase media". Además, su rasgo desclasado no implica que los intereses socioeconómicos no influyan en sus miembros, sino todo lo contrario. El estrato intelectual "absorbe" los intereses de todas las clases sociales, y por ello se encuentra estrechamente penetrado por la vida social. El sujeto perteneciente al grupo intelectual constituye así un "punto" en el que intersectan los múltiples intereses sociales, y por ello se trata de un punto conflictivo. En palabras de Mannheim: "Los intelectuales, aparte de llevar la huella de sus afinidades específicas de clase, están también determinados en sus perspectivas por este medio intelectual que contiene todos esos puntos de vista contradictorios" [11]. Como podemos apreciar, el estrato intelectual reúne la condición necesaria para operar la síntesis teórica de la que hablamos más arriba [12].

Afirma Mannheim que los intelectuales, en general, toman dos tipos de caminos diferentes. Un primer subgrupo busca salir de su posición intersticial afiliándose voluntariamente a las filas de alguna de las clases sociales propiamente dichas. Un segundo subgrupo, en cambio, se embarca en la búsqueda de los intereses del todo, y busca representar a la sociedad en su conjunto. En el caso de la primera opción, los intelectuales que la eligen se ven ligados a la clase de su afiliación, pero se trata de una ligazón frágil, que no los libra, en última instancia, de la desconfianza por parte de los miembros natos de dicha clase. La segunda opción es la que nuestro autor considera la más apropiada, puesto que es la que, eventualmente, permitiría una síntesis teórica. Esta segunda ruta no puede llevarse a cabo sino a través de una profunda reflexión, por parte del intelectual, de sus propias condiciones de clase, y de la necesaria historicidad de las teorías sobre el mundo. Únicamente quien logre esto estará en situación de transmitir una perspectiva estructural y relativamente completa de la sociedad [13].

Vemos entonces que la posición social y el punto de vista teórico -y político, que aquí son sinónimos- son inescindibles. Esto se explica por varias razones. En primer lugar, porque lo que configura el proceso de conocimiento en los sujetos es la existencia en ellos de elementos colectivos. En segundo lugar, porque el pensamiento no es contemplación pasiva, sino participación activa y transformadora en el proceso social. En definitiva, el conocimiento no es sino el productor y el producto, simultáneamente, de las formaciones sociales históricas en devenir. "Son, precisamente, las realizaciones que el hombre lleva a cabo las que le proporcionan su ángulo de visión" [14]. Pero otorgar tal relevancia a la actividad intelectual no debe confundirnos. El riesgo

que se corre gracias al hecho de que la misma se lleve a cabo en ámbitos académicos no debe hacer creer que la comprensión de la experiencia social sea una contemplación distante y diletante. Sostener esta visión pasiva del conocimiento genera una tensión entre teoría y práctica que impide la transformación social. A diferencia de las posturas científicas que afirman que el saber comienza cuando se corta el lazo con el mundo y sus problemas, Mannheim considera que la teoría social no surge sino en íntima conexión con la experiencia social. Sólo este tipo de teoría podrá a su vez ser puesta en práctica [15].

3. PRAXIS, TEORÍA Y CAMBIO SOCIAL

Por su parte, en *Los intelectuales y la organización de la cultura*, A. Gramsci afirma que la sociedad está dividida en clases y grupos, y que cada uno de ellos se crea un rango de intelectuales que le "dan conciencia" de su función de grupo o clase. Esta conciencia organizada por los intelectuales le otorgan a cada grupo o clase una homogeneidad interna, tanto en el campo económico como en el político y cultural. Y es dado este carácter de organizadores que el autor dice que los intelectuales resultan "orgánicos" a un grupo o clase. Así, "Se puede observar que los intelectuales 'orgánicos' que cada nueva clase crea junto a ella y forma en su desarrollo progresivo son en general 'especializaciones' de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo que la nueva clase ha dado a luz" [16]. Los grupos sociales emergen en un determinado momento histórico, pero siempre a partir de elementos presentes en las formaciones sociales precedentes. Cada grupo social expresa el desarrollo de las estructuras económicas históricas. Lo que la intelectualidad orgánica a cada uno de esos grupos hace es dar cuenta de esa relación entre la estructura y la acción grupal [17].

Esto último, sin embargo, es algo propio de las formaciones capitalistas. En las formaciones precapitalistas había un sólo rango de intelectuales en cada sociedad, que se dedicaba a organizar a la sociedad entera y no sólo a su propia casta. Estos intelectuales, dedicados a reflexionar sobre la totalidad social, son denominados por Gramsci como "intelectuales tradicionales". Los intelectuales tradicionales, generalmente coincidentes con la casta sacerdotal de las sociedades antiguas, en tanto que conformaban un grupo bien delimitado, lograban conservar cierta autonomía respecto del resto de las clases. De hecho, este sentimiento de independencia intelectual resulta inseparable de toda la filosofía idealista a la cual el marxismo critica, la cual continuó más allá del momento histórico que expresaba en sus inicios. En efecto, afirma Gramsci, este "complejo social de los intelectuales" es, en el seno del capitalismo, una utopía, pues los intelectuales orgánicos modernos se encuentran

inherentemente unidos a las clases sociales que los crean. En palabras del autor: "El error metódico más difundido, en mi opinión, es el de haber buscado este criterio de distinción en lo intrínseco de las actividades intelectuales y no, en cambio, en el conjunto del sistema de relaciones en que esas actividades se hallan (y por tanto los grupos que las representan) en el complejo general de las relaciones sociales" [18].

Hay entonces un doble error. Por un lado se trata de un error de contenido, al definir a los intelectuales como autónomos e independientes respecto de las condiciones sociales de existencia. Y por otro se trata de un error de forma, al definir a la intelectualidad como una actividad cualitativamente distinta de las demás actividades sociales. En primer lugar, entonces, y como vimos más arriba, los intelectuales son el producto mismo de las clases sociales en su despliegue histórico. Pero además, no hay distinción radical entre la actividad intelectual y la actividad manual, puesto que ambas, en cierto punto, y aunque no siempre en las mismas proporciones, son llevadas a cabo por todos los actores del mundo social. Gramsci sugiere entonces definir al intelectual de un modo relacional, y no esencialista. No hay un contenido positivo que haga únicos a los intelectuales: lo que hay, sí, son actores sociales que, al interior de las relaciones intraclasistas, cumplen una función intelectual. En efecto, "Todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales" [19]. La distinción entre intelectuales y no-intelectuales sólo tiene sentido como una descripción de categorías profesionales, cuyo parámetro sea la mayor dedicación a actividades teóricas o prácticas. Pero, en última instancia, no hay actividad humana que carezca por completo de alguno de los dos elementos, o, como afirma el autor, no se puede separar completamente al "*homo faber*" del "*homo sapiens*" [20].

Esto tiene una serie de consecuencias clave para determinar el lugar de la teoría y su nivel de politicidad. Si todos los hombres son intelectuales en alguna medida, entonces todos ellos, aunque no siempre con la misma viabilidad material, pueden reflexionar sobre sus condiciones de existencia y sobre la estructura social de la que forman parte. Ahora bien, para Gramsci esto no es solo una posibilidad sino un deber, puesto que la teoría, para el autor, es una cuestión plenamente "ética". Lo que la reflexividad sobre el mundo social habilita es, justamente, una potencial modificación del mismo. Pero además, se trata de un planteo fuertemente democrático, puesto que la reflexividad no es ya un privilegio sino una herramienta al alcance de todos. Cada hombre, entonces, "es un 'filósofo', un artista, un hombre de buen gusto, participa en una concepción del mundo, tiene una consciente línea de conducta moral, y por eso contribuye a sostener o a modificar

una concepción del mundo, es decir, a suscitar nuevos modos de pensar" [21].

Sin embargo, dado que, por ser la actual una sociedad de clases, hay hombres con más y hombres con menos condiciones materiales favorables al despliegue de la actividad intelectual, el desafío de quienes tienen una función intelectual propiamente dicha es modificar esa relación de fuerzas. El objetivo inicial que Gramsci propone a quienes pueden dedicarse profesionalmente a la reflexión teórica es el de lograr, tendencialmente, que cada vez más actores sociales se encuentren en condiciones de existencia que la habiliten. Esta nueva situación, es necesario aclarar, no debe confundirse con una imposible eliminación de la actividad social práctica, sino más bien todo lo contrario. Para el autor de cuño marxista, es la actividad práctica la que renueva constantemente el mundo, tanto en su faz física como en su faz social. Lo que la reflexión teórica hace es orientar ese cambio. Por ello, la actividad intelectual que se propugna no es un pensar volátil, sino una reflexión que vuelva todo el tiempo sobre la estructura social que la posibilita. La vida práctica, en definitiva, es el fundamento mismo de la actividad ético-teórica [22].

Pero además, la actividad intelectual está indisolublemente ligada a la vida política: el trabajo teórico sin visión política convierte al actor social que la practica en un mero "especialista". Gramsci busca diferenciar tres grados distintos de intelección orgánica. El de grado más bajo, en el límite de la intelectualidad, es el tipo ideal del especialista en una cierta materia, cuyo trabajo carece de eticidad en sentido fuerte. En segundo lugar, el intelectual orgánico propiamente dicho es aquel cuya actividad es teórica y ética simultáneamente. Finalmente, se postula la existencia de un tercer tipo ideal, el "dirigente", que es el intelectual abocado a la organización estrictamente política. Estos tres tipos de intelectuales son, obviamente, producto de un corte analítico que no es tal en el discurrir histórico, puesto que allí se superponen mutuamente. A la vez, cada uno de los tipos requiere como condición de posibilidad poseer ya las características del tipo inferior, a las que se le suman los rasgos propios. Lo que nos interesa resaltar aquí es que, para el autor, el dirigente político es siempre un intelectual, y el intelectual es siempre un dirigente en potencia [23].

En términos topográficos, los intelectuales se ubican no ya en la estructura económica de una determinada formación histórica, como en el caso paradigmático de los trabajadores manuales, sino en su superestructura. Vemos aquí de manera más clara cómo la actividad teórica se relaciona con el mundo de la producción de manera mediada. Más específicamente, Gramsci afirma que los intelectuales ocupan en dicha superestructura el rol de "funcionarios", ya sea del Estado o de cualquiera de las instituciones jurídico-políticas o ideológicas. Existe entonces una enorme variedad de actividades intelectuales en el mundo moderno. Esta variedad es también clasificada por el autor

en función de cierto parámetro de "originalidad". En el grado más alto de la escala, ubica a los "creadores" de las ciencias, las artes, las filosofías, etcétera, mientras que en el grado más bajo ubica a los "administradores" o "divulgadores" de las mismas. Consideramos que esta clasificación, al valorar positivamente la creación de material teórico novedoso, contribuye a poner el foco de la actividad intelectual en el cambio social, es decir, en la modificación de la estructura social [24].

La actividad teórica es entonces una actividad eminentemente crítica. La crítica, sin embargo, no puede limitarse sólo a las "formas", a los "métodos" de la intelectualidad hegemónica en un momento histórico determinado, ni puede limitarse sólo a la crítica de su contenido. Una vez más, Gramsci da un contorno marxista, holista e historicista a sus definiciones. En efecto, la actividad teórica sólo puede llevarse a cabo "combinando la deducción y la inducción, la lógica formal y la dialéctica, la identidad y la diferencia, la demostración positiva y la destrucción de lo viejo. Pero no en abstracto, sino en concreto, sobre la base de lo real y de la experiencia efectiva" [25].

4. TEORÍA COMO OBJETIVACIÓN Y COMO CRÍTICA

Veamos ahora la perspectiva de P. Bourdieu. En *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, el autor afirma que la tarea que realiza el investigador social es una tarea de objetivación, es decir, de conversión de las acciones y las estructuras sociales en objetos de estudio observables, analizables e interpretables desde algún punto de vista que habrá que hacer explícito. Por ello, el investigador social es el sujeto de esa objetivación. Ahora bien, dado que lo que estamos intentando estudiar aquí es la tarea de ese sujeto objetivador, y dado que, como vimos, estudiar es objetivar, resulta necesario objetivar también al sujeto de la objetivación, o en otras palabras, volver observable, analizable e interpretable a la actividad del investigador social mismo. Y esta objetivación, explica Bourdieu, debe darse en dos niveles: en primer lugar, es necesario objetivar la posición del sujeto en el espacio social global, y en segundo lugar su posición en el campo académico específico del que forma parte. El primer momento de objetivación, entonces, está íntimamente vinculado con la tradición marxista del autor, que le convence de la necesidad de cruzar la dimensión de clase en cualquier tipo de análisis. Efectivamente, dado que aquel espacio social global al que se refiere más arriba es un mapa relacional de clases -económicas / políticas / culturales-, ubicar al sujeto analizado en el mismo equivale a ubicarlo en la estructura social de clases. Más específicamente, habrá que ubicar al sujeto de la objetivación tanto en su "posición de origen" como en su "trayectoria de clase". El segundo momento de objetivación, a su vez, intenta cruzar esta misma variable de clase pero dentro de las particularidades del campo específico en el

que se desenvuelve el sujeto [26].

Concretamente hablando del campo académico, Bourdieu señala que éste parecería tener un "inconsciente", es decir, un conjunto de presupuestos y de censuras que, si bien varían con el tiempo y el espacio, constituyen las reglas que el juego científico requiere para su despliegue. Es necesario indagar en este inconsciente académico para poder dar cuenta acabada de la forma en la que funciona dicho campo, explica el autor, y agrega que por ello mismo "es preciso objetivar todo lo que está vinculado a la pertenencia al universo escolástico, prestando una atención especial a la ilusión de la ausencia de ilusión, del punto de vista puro, absoluto, 'desinteresado'. La sociología de los intelectuales permite descubrir una forma especial que es el interés por el desinterés" [27]. El presupuesto básico de los académicos parece ser entonces la creencia en la ciencia o el conocimiento como aislados respecto de las reglas de funcionamiento del espacio social. Y esto, desde la perspectiva de este autor marxista, es básicamente imposible. Todos los campos sociales, y por ende todas las actividades que en ellos se llevan a cabo y todos los sujetos que en ellos participan, lo hacen por interés. Un interés no necesariamente económico, pero que sí funciona con cierta lógica económica, por la cual el objetivo de la acción social sería la acumulación de capital, sea este capital cultural, social, o estrictamente económico.

A diferencia de las teorías que postulan que sólo el campo económico se mueve con una lógica económica de interés, capital, oferta y demanda, y, en definitiva, de competencia y acumulación, Bourdieu afirma que todos estos elementos están presentes en cada uno de los campos, incluido el académico. Llegados a este punto, podríamos creer que la actividad académica, del mismo modo que toda actividad social, es el producto de un sencillo determinismo entre la posición en un campo de fuerzas y los puntos de vista y los habitus a los que dicha posición conllevaría. Para el tema que nos convoca, una perspectiva tan radicalmente estructural implicaría una concepción de los académicos o intelectuales como meros títeres a los que no podría adjudicarse responsabilidad alguna por su punto de vista y su producción teóricos. Sin embargo, no es tal la conceptualización que Bourdieu plantea. Los actores sociales, si bien se ven relativamente condicionados por su posición de clase y por la relación de fuerzas al interior de un campo en un momento determinado, ellos son, justamente, actores, es decir que actúan también con relativa conciencia y relativa voluntad [28].

Como mencionamos más arriba, el hecho de que los campos funcionen relacionamente, y estén cruzados por la dimensión de clase, implica, en primer lugar, que existen posiciones dominadas y posiciones dominantes en ellos, y, en segundo lugar, y como consecuencia de lo primero, que las

posiciones dominadas intentarán modificar la correlación de fuerzas, mientras que las posiciones dominantes intentarán mantenerlas como están. Bourdieu explica en *Homo academicus* que modificar la correlación de fuerzas puede hacerse por medio de dos estrategias diferentes: o bien se intenta ocupar la posición dominante acumulando mayor volumen del tipo de capital que esté en juego en el campo analizado, o bien se intenta redefinir la totalidad de las posiciones modificando las reglas mismas del juego de dicho campo. Por su parte, mantener la correlación de fuerzas de un campo significa tanto intentar reproducir las posiciones en su interior, es decir, su distribución de capitales, como reproducir sus reglas de funcionamiento. De este modo, vemos que los actores sociales no pueden ser desresponsabilizados de sus acciones. Esto tiene implicancias importantísimas para nuestro trabajo. Efectivamente, si los académicos o intelectuales son responsables por lo que piensan, dicen o escriben, es decir, por la teoría que producen, entonces la teoría tiene una dimensión ética ineludible. En palabras de Bourdieu: "Un conocimiento acrecentado de los mecanismos que gobiernan el mundo intelectual no debería (empleo adrede este lenguaje ambiguo) tener como efecto 'descargar al individuo del molesto fardo de la responsabilidad moral'" [29].

Concretamente hablando, una teoría puede o bien reproducir o bien intentar modificar el "status quo", tanto dentro de su campo específico de influencia como dentro del espacio social global. Se muestra entonces el costado inherentemente político de la actividad teórica. Bourdieu sugiere superar la antigua pero ya tradicional contraposición entre ciencia y ética, o en sus palabras, entre "cientificismo" y "clericalismo". Según el autor, existe una afinidad vital entre las disposiciones morales y las disposiciones intelectuales. Efectivamente, tanto "científicos" como "clérigos" ocupan en el espacio social de sus sociedades una posición muy singular producto de un alto volumen de capital cultural combinado con un capital económico mucho más módico. Y como vimos más arriba, una posición similar en la topografía social habilita a suponer similitudes en los "habitus" de quienes la ocupan. Pero Bourdieu no se detiene aquí: la actividad teórica no sólo puede perfectamente ser crítica, sino que debe serlo por su misma naturaleza. Para el autor, un estudio crítico es aquel en el que el científico da cuenta de la relación que mantiene con su objeto, es decir, en el que da cuenta tanto de la posición de su objeto dentro del espacio social, como de su propia posición en él [30].

Al dar cuenta explícita -es decir, expresa- de dicha relación, y aunque no sea esa la intención del científico, un estudio es crítico porque los sujetos tanto del campo de recepción del mismo, como incluso los sujetos sociales en general, pueden usarlo en su favor. Esto quiere decir que pueden

tomarlo como descripción cartográfica de la disposición de la estructura social, o incluso como explicación de su funcionamiento, y pueden utilizar este conocimiento en alguna estrategia tanto de reproducción como de transformación de la relación de fuerzas dada. En este sentido, "Una descripción que no encierra ningún retorno crítico sobre la posición a partir de la cual se expresa no puede tener otro principio que los intereses asociados a la relación no analizada que el analista mantiene con su objeto" [31]. La única manera en que un estudio académico logra evadir su naturaleza crítica es ocultando, de manera consciente o inconsciente, la relación que su autor de todos modos mantiene con su objeto.

Otro hecho que, en las sociedades modernas, hace de la actividad intelectual una actividad política es su publicidad. En la actualidad, el rol intelectual sólo es reconocido públicamente como tal a partir de cierta visibilidad, generalmente de tipo periodística. Efectivamente, la intervención intelectual se define por el hecho de que su campo de influencia no es ya el estrictamente académico o universitario, sino el campo más amplio del periodismo y su audiencia legítima. Además del conjunto de los actores científicos, es la audiencia de los medios de comunicación la que dará al intelectual parte de su legitimidad. El intelectual es así, junto al político -y a todas las demás figuras públicas-, un "personaje social" en sentido fuerte. Sin embargo, resulta necesario hacer aquí una salvedad. Que la teoría sea inescindible de la política no implica -no debe implicar- la abdicación de los intereses científicos en pos de intereses puramente políticos, en el sentido de partidarios. Justamente, del mismo modo que con el objeto de estudio, la relación del académico con el campo específicamente político y sus aparatos también debe ser crítica, y debe explicitarse en la producción científica. En definitiva, un intelectual no es ni un técnico burócrata carente de intereses políticos -de hecho nadie lo es-, ni un actor político movido únicamente por intereses partidarios. La actividad intelectual, como venimos viendo, presenta particularidades que hacen de la práctica teórica una práctica singular [32].

Tanto los actuales políticos, como los antiguos clérigos, como los distintos tipos de científicos tienen en común ser los poseedores legítimos de las definiciones simbólicas del mundo. De hecho, Bourdieu denomina a todos estos actores sociales "manipuladores simbólicos", y afirma de todas estas actividades que constituyen "monopolios". Efectivamente, los clérigos constituían la casta poseedora de la única versión no-herética de definición religiosa del mundo; los políticos son los encargados de interpretar al mundo según sus propias categorías y reglas bélicas; y los científicos otorgan las únicas explicaciones causales aceptadas como positivas acerca del funcionamiento del mundo natural y cultural, según su especialidad. He ahí la especificidad de la actividad teórica intelectual: la atribución del derecho a juzgar en materia social. Pero este derecho conlleva, como

todo derecho, y como adelantamos más arriba, una responsabilidad. La responsabilidad de emitir juicios e incluso definiciones sobre el universo social con criterio crítico -tal como lo hemos conceptualizado- opera, sea el académico conciente o no de su operatividad. Por esto es que, en palabras de Bourdieu, la "pretensión de 'neutralidad ética' de la ciencia [implica] verdaderos abusos de poder simbólico" [33].

En *Sociología y cultura*, a su vez, Bourdieu explica que el carácter crítico de la sociología tiene que ver con que, en tanto develadora de lo "oculto" y lo "reprimido", ella le "da problemas" a la sociedad. Esto no implica que ella no sea una ciencia, puesto que a pesar de todo se conforma por sistemas de hipótesis, de conceptos, de métodos de verificación, etcétera. La sociedad a veces busca deslegitimar las "verdades molestas" de la sociología a partir de negarle su científicidad, a partir de señalarlas como discursos políticos, interesados, relativos, apasionados. En tanto sus proposiciones contradicen el sentido común, devienen sospechosas de ser "mera ideología", pues chocan con los intereses sociales hegemónicos. Pero lo que el autor muestra es que la sociología es, en contra de todo sentido común, tanto una ciencia como una cuestión política. En efecto, los objetos de estudio de la sociología son objetos de luchas, por los que se está dispuesto a arriesgarse, que "valen" la pena. Pero lo mismo sucede con el propio investigador, que se "pone en juego" en sus propios estudios. La sociología no es un "refugio" para "retirarse" de los problemas y "olvidar el mundo". Su objeto pero también su práctica misma son los de los campos en pugna, en disputa, y el sociólogo, como todo otro agente social, ocupa una posición en ellos. Lo que el sociólogo elige estudiar y cómo lo hace, así como los resultados a los que arriba, se deben en parte a su posición en el campo: incluso la potencialidad crítica de sus sentencias es parcialmente determinada por ella. Los intereses y las pasiones que mueven toda acción social, incluso la acción investigativa, sólo producirán verdad científica -es decir, verdades objetivantes- si echan luz sobre los límites y los determinantes de la propia acción y de esos intereses y pasiones. En este sentido, se afirma: "Las armas de la crítica deben ser científicas para ser eficaces" [34].

Ahora bien, constata Bourdieu, no todos los sociólogos son verdaderos sociólogos, en el sentido de producir objetivaciones y críticas. En su opinión, muchos de los que así se hacen llamar son en realidad meros "ingenieros sociales", pues su tarea se reduce a proporcionar "recetas" a dirigentes, sean éstos de empresas privadas o de administraciones políticas. Por su posición en el espacio social, estos ingenieros sociales tienen limitada su capacidad de cuestionamiento. Dado que el cuestionamiento es siempre cuestionamiento del poder, y dado que los ingenieros sociales ayudan de diversas maneras a las distintas instancias del poder, carecen de la función propiamente crítica de la ciencia social. Lo que hacen los ingenieros sociales, generalmente e incluso sin saberlo, es

garantizar la eficacia de las instancias de poder a las que se asocian al mantener ocultos los mecanismos que las sostienen. Lo que vemos aquí es que no se trata de que, al comparar a la sociología y a la ingeniería social, una de las dos funciones sea más neutra y la otra más parcial: ambas son igual de interesadas y partidarias, y ambas influyen fuertemente en la interpretación simbólica del mundo social, sólo que respondiendo a intereses y representando a sectores distintos o incluso opuestos. Porque la función de la sociología es poner en evidencia, ya sea mediante lo que efectivamente dice como mediante lo que se olvida o no puede decir, los límites de la acción humana, y con ello, los propios límites del conocimiento social. Al hacerlo, dificulta las distintas posibles formas del "profetismo" -lo cual incluye, además del profetismo político o el de las propuestas de modos de producción, el profetismo de la ciencia neutral-. El mundo social no será nunca "perfecto", en ninguna de las acepciones de perfección que los distintos profetismos sugieren. Sin embargo, declama el autor: "Creo, a pesar de todo, que las relaciones sociales serían mucho menos desdichadas si las personas controlasen por lo menos los mecanismos que las determinan a contribuir a su propia miseria" [35].

Dado que los intelectuales tienen el "cuasi" monopolio de la producción legítima de representaciones del mundo social, y dado que dicha producción de representaciones es una dimensión fundamental de la lucha política, los intelectuales son una pieza fundamental de la lucha de clases porque sus representaciones son formas de enclasmiento. En la medida en que es legítima, la voz del intelectual es escuchada y creída, y por ello cuenta con la fuerza suficiente para moldear parcialmente la historia. Pero por ello mismo la intervención debe ser una intervención responsable, que se haga cargo de sus consecuencias. El sociólogo, en tanto intelectual, debe admitir que su tarea no es -ni puede ser- la de un "pensamiento pensante", sino que es siempre -y aunque no lo quiera o no lo sepa- un "pensamiento militante". El pensamiento militante sociológico pone así a disposición -en principio- de todo el mundo los "secretos" del funcionamiento del mundo social, y muy especialmente, aquellos que informan sobre los mecanismos ocultos de la dominación en sus diversas formas. Lo cual no equivale a decir ni que el sociólogo libera a los hombres -sino que en todo caso les arrima ciertas herramientas potenciales para una liberación limitada- ni que el sociólogo esté él mismo libre para liberar a los demás -ya vimos que él también se encuentra determinado por la estructura social, e incluso su crítica está determinada por su posición-. Queda entonces claro que la sociología no sólo derriba parte del desconocimiento sobre el que se asienta la reproducción del orden social, sino que también derriba algunas de las más ingenuas ilusiones espontaneístas acerca de utopías como la de la libertad [36].

Pero aunque los intelectuales están determinados socialmente, sin embargo también es cierto que cuentan con cierta distancia respecto de las necesidades materiales ordinarias de supervivencia, pues de otro modo no podrían dedicarse a la actividad teórica. Esto pone de relieve los límites prácticos de la reflexión sociológica, o dicho de otro modo, muestra su condicionamiento social. La actividad intelectual requiere de cierto nivel de "ocio" con el que sólo cuentan quienes poseen algún medio para posicionarse por sobre las posiciones más bajas en el espacio social. En efecto, los intelectuales cuentan con altos niveles de capital cultural, que como todo capital, y sobre todo en tanto se lo acumula, permite cierto nivel de dominación social. Es necesario no perder de vista esta relación jerárquica entre quienes así se ven habilitados a detentar el conocimiento sobre los mecanismos del mundo social, y quienes simplemente los padecen porque los desconocen, y que en todo caso pueden conocerlos por intermedio de los primeros. La función parcialmente liberadora de la sociología no deja de ser, paradójicamente, una posibilidad abierta por el ejercicio del dominio que proporciona el monopolio y la legitimidad -y en definitiva, el poder simbólico- con los que los sociólogos cuentan y que son, también ellos, una fuente específica de privilegio. El ideal entonces es que, a pesar de ello y gracias a ello, el conocimiento de los mecanismos de funcionamiento del mundo social se democratice, democratizándose así también las oportunidades de posesión de capital cultural y, en última instancia, de poder [37].

5. CONCLUSIONES ABIERTAS EN TORNO A LA TEORÍA Y EL MARXISMO

Luego de profundizar en las reflexiones generales de los tres autores en torno a la práctica investigativa, a la relevancia de la ciencia social y al rol intelectual, nos gustaría ahora sí, y a modo de conclusión, sistematizar el lugar que cada uno de ellos le otorga específicamente a la "teoría", además de rescatar el modo en que cada uno la define. Para ello, dividiremos el apartado en cuatro partes. En primer lugar, veremos cómo cada autor concibe al mundo social; en segundo lugar, veremos cómo cada uno define a los científicos / académicos / intelectuales; en tercer lugar, arribaremos al modos en que delinean a la actividad teórica; y en cuarto y último lugar, pondremos todo lo dicho hasta el momento en relación con las tres tradiciones de la sociología del conocimiento esbozadas al inicio del trabajo. En todos los puntos intentaremos poner de relieve tanto las diferencias entre las tres propuestas, como las semejanzas.

En primer lugar, entonces, Mannheim entiende al mundo social como un espacio conformado por

clases y por intersticios interclasistas, en los que ubica a los intelectuales. Gramsci, por su lado, entiende al mundo social como un espacio formado por una estructura sobre la que a su vez se levanta una superestructura, al modo tradicional marxista; y es en dicha superestructura que se ubican los intelectuales. Bourdieu, por último, entiende al mundo social como un espacio subdividido en campos, conformado por puntos que representan posiciones, algunas dominadas y otras dominantes; los intelectuales se ubican principalmente en los campos académico / universitario / científico. Como podemos ver, en los tres casos el espacio social es pensado de manera topográfica, y también en los tres casos se trata de un espacio heterogéneo y en lucha.

En segundo lugar, vimos que Mannheim define al intelectual como un sujeto que, por medio de una síntesis teórica que logre aprehender su tiempo histórico, se encuentra en condiciones de representar a la totalidad de las clases sociales existentes. Por su cuenta, Gramsci define al intelectual como al organizador de la conciencia de aquel grupo social del cual en cada caso constituya un desprendimiento, es decir, del cual según el caso se especialice y del cual constituya su voz y su cerebro. A su vez, Bourdieu define al intelectual como aquella figura pública cuya definición simbólica del mundo resulta legítima, y que por ello encarna la potencialidad de modificar la comprensión categorial -y con ello la construcción efectiva- del espacio social. Evidentemente, aquí también hay similitudes entre las propuestas, pues en los tres casos el intelectual es un personaje de relevancia política -aunque no se confunde con un actor puramente político-, en tanto genera herramientas de influencia para un conjunto de agentes sociales más amplio que aquel del cual él mismo proviene y forma parte.

En cuanto a la "teoría" propiamente dicha -al fin y al cabo, el objeto central de nuestro análisis-, Mannheim la define como la interpretación de algún sector de la realidad histórica, a partir de intereses y cosmovisiones particulares, que a su vez son condicionadas en parte por la clase de origen de quien la ejerce. Gramsci, a su vez, define a la actividad teórica como aquel trabajo no-manual y especializado que, sin embargo, se encuentra anclado en parte a la estructura productiva general de una formación social determinada. Bourdieu, finalmente, define a la actividad teórica como la producción de definiciones objetivantes sobre el mundo, producción cuyo contenido estará en fuerte relación con el punto de vista otorgado por la posición social desde la que se produce. Como podemos apreciar, en los tres autores la teoría aparece como un efecto partidario, parcial y posicionado con respecto al mundo social en su conjunto, y que además se encuentra relativamente condicionado por las condiciones materiales en las que es construida. Por ello, la teoría ocupa, para estos tres autores, un lugar singular, relativamente autónomo, pero que sin embargo no puede -y no

debe- cortar nunca su lazo ni con los procesos económicos ni con las cuestiones ético-políticas.

Finalmente, nos gustaría decir algo respecto a las propuestas de los tres autores en relación con las tradiciones de pensamiento "cientificistas", "románticas" y "revolucionarias". Primeramente, podríamos asociar a los tres con la tradición científicista, en tanto en todas las perspectivas se busca claramente poner en cuestión lo dado en el plano cognoscitivo, sea por medio de la sustitución de los puntos de vista parciales por una visión totalizante -Mannheim-, sea por medio del señalamiento de la relación intrínseca entre el trabajo intelectual y la esfera productiva -Gramsci-, sea por medio de la objetivación y el des-cubrimiento de los mecanismos de dominación social -Bourdieu-. Del mismo modo, se podrían asociar las propuestas de los tres autores con la tradición romántica, en tanto que todas ellas valoran positivamente la novedad y la singularidad humana por sobre lo pretendidamente universal y neutral, sea porque valoran positivamente la especificidad de la función intelectual que le permite a éste comprender el mundo y reorganizarlo, sea porque niegan la posibilidad misma de saberes y prácticas asépticas y perfectas. Pero también podrían asociarse las tres propuestas teóricas a la tradición revolucionaria, en tanto las tres tienen como objetivo más o menos explícito el cambio social, la transformación política, la redistribución económica, la democratización cultural, la superación de ciertas contradicciones, etcétera.

Este análisis nos permite, más que una conclusión cerrada, abrir nuevas líneas de investigación, pues pareciera entonces que la forma "revolucionaria" de concebir la actividad teórica no es algo distinto sino en realidad el producto de la combinación de la tradición científicista con la tradición romántica, pues ambas coinciden en poner sistemáticamente en tela de juicio lo aceptado, lo hegemónico, lo presupuesto, y habilitando asimismo una mirada fuertemente orientada hacia el futuro como realidad distinta y trascendente de la presente, en donde además es la misma actividad teórica la encargada de impulsar la transformación. Quizás, y he aquí una línea para próximas investigaciones, sea ésta la particularidad en donde se intersectan las propuestas de Mannheim, Gramsci y Bourdieu: su herencia marxista.

REFERENCIAS

- [1] Coser, L., *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. Karabel, J., "Towards a theory of intellectuals and politics", *Theory and Society*, 25: 205-233, 1996. Marletti, C., "Intelectuales", Bobbio, N. (comp.), *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 2002. Sills, D., "Intelectuales", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales Volumen VI*, Aguilar, Madrid, 1975. Tenti Fanfani, E., "Del intelectual orgánico al analista simbólico", *Cuba Literaria*, http://www.cubaliteraria.com/deberes_inteligencia/emilio_tenti.asp, 2005.
- [2] Mannheim, K., *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 183.
- [3] Demeter, T., "Weltanschauung as a priori: sociology of knowledge from a 'romantic' stance", *Studies in East European Thought*, 64 (1-2): 39-52, 2012.
- [4] Mannheim, op. cit., p. 186.
- [5] Mannheim, op. cit., p. 197.
- [6] Heeren, H., "Karl Mannheim and the intellectual elite", *The British Journal of Sociology*, 22 (1): 1-15, 1971.
- [7] Mannheim, op. cit., p. 192.
- [8] Mannheim, op. cit., p. 220. Coombs, R. H., "Karl Mannheim, epistemology and the sociology of knowledge", *The Sociological Quarterly*, 7 (2): 229-234, 1966.
- [9] Mannheim, op. cit., p. 224.
- [10] Goldman, H., "From social theory to sociology of knowledge and back: Karl Mannheim and the sociology of knowledge production", *Sociological Theory*, 12 (3): 266-278, 1994.
- [11] Mannheim, op. cit., p. 227.
- [12] Ackroyd, S., "Utopia or ideology. Karl Mannheim and the place of theory", *The Sociological Review*, 50 (1): 40-58, 2002.
- [13] Pels, D., "Karl Mannheim and the sociology of scientific knowledge: toward a new agenda", *Sociological Theory*, 14 (1): 30-48, 1996.
- [14] Mannheim, op. cit., p. 242.
- [15] Dahl, G., "Documentary meaning, understanding or critique?: Karl Mannheim's early sociology

- of knowledge", *Philosophy and Social Criticism*, 20 (1-2): 103-121, 1994.
- [16] Gramsci, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, p. 10.
- [17] Femia, J., "Hegemony and consciousness in the thought of Antonio Gramsci", *Political Studies*, 23 (1): 29-48, 1975.
- [18] Gramsci, op. cit., p. 12. Morton, A. D., "Historicizing Gramsci: situating ideas in and beyond their context", *Review of International Political Economy*, 10 (1): 118-146, 2003.
- [19] Gramsci, op. cit., p. 13.
- [20] Urbinati, N., "From the periphery of modernity: Antonio Gramsci's theory of subordination and hegemony", *Political Theory*, 26 (3): 370-391, 1998.
- [21] Gramsci, op. cit., p. 13.
- [22] Mouffe, C., "Hegemonía, política e ideología", Labastida, J. y del Campo, M. (coords.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1986.
- [23] Strine, M. S., "Critical theory and 'organic' intellectuals: reframing the work of cultural critique", *Communication Monographs*, 58 (2): 195-201, 1991.
- [24] Counihan, C., "Antonio Gramsci and social science", *Dialectical Anthropology*, 11 (1): 3-10, 1986.
- [25] Gramsci, op. cit., p. 160. Bates, T. R., "Gramsci and the theory of hegemony", *Journal of the History of Ideas*, 36 (2): 351-366, 1975.
- [26] Maton, K. (2003), "Reflexivity, relationism and research. Pierre Bourdieu and the epistemic conditions of social scientific knowledge", *Space and Culture*, 6 (1): 52-65.
- [27] Bourdieu, P., *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 163.
- [28] Thiry-Cherques, R. H., "Pierre Bourdieu: a teoria na prática", *Revista de Administracao Pública*, 40 (1): 27-55, 2006.
- [29] Bourdieu, P., *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 15.
- [30] Baranger, D., "Los oficios del sociólogo", *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Prometeo, Buenos Aires, 2004.

[31] Bourdieu, op. cit., p. 29.

[32] Swartz, D. L., "From critical sociology to public intellectual. Pierre Bourdieu and politics", *Theory and Society*, 32: 791-823, 2003.

[33] Bourdieu, op. cit., p. 295.

[34] Bourdieu, P., *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, p. 25. Celikates, R., "From critical social theory to the social theory of critique. On the critique of ideology after the pragmatic turn", *Constellations*, 13 (1): 21-40, 2006.

[35] Bourdieu, op. cit., p. 35.

[36] Vázquez García, F., "La hora de la reflexión", *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Montesinos, Madrid, 2002.

[37] Gutiérrez, A. B., "Con Marx y contra Marx. El materialismo en Pierre Bourdieu", *Revista Complutense de Educación*, 14 (2): 453-482, 2003.