

FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD EN LA POLÉMICA ENTRE MANUEL SACRISTÁN Y GUSTAVO BUENO

Jordi Riba*

RESUMEN. En este escrito se pretende recuperar, para la historia política de la filosofía española, la polémica desatada, en los albores de 1968, entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno. A partir de esta línea histórica se proponen al final algunas reflexiones sugerentes sobre la actualidad de la polémica.

PALABRAS CLAVE: Filosofía española, filosofía universitaria, filosofía, filosofar, universidad.

En una, todavía no escrita, historia política¹ de la filosofía española, la polémica que protagonizaron Manuel Sacristán y Gustavo Bueno figuraría en un lugar destacado; tanto por su contenido como por la casi total ausencia de otros escritos de pretensiones semejantes. Y es que, en el campo filosófico hispano, a diferencia de lo que sucede en otras tradiciones, se ha obviado la pregunta sobre la filosofía y su proceso de institucionalización. Este proceso, llevado a cabo a lo largo del siglo XIX, no ha gozado del interés suficiente por parte de la comunidad filosófica como para ocupar un lugar destacado en la producción teórica.²

La aparición, en 1968, formando parte de una colección que llevaba por título “Debate Universitario”, del texto de Manuel Sacristán, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, inaugura la que posteriormente fue llamada “polémica Sacristán-Bueno”; discusión que se completa con la aparición, en 1970, del texto de Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía*

* Doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona y doctor H. D. R. por la de París VIII. Correo electrónico: jriba12@yahoo.com.

¹ Tomo este concepto de Vermeren (1995).

² Una excepción sería el libro de Antonio Heredia (1982).

en el conjunto del saber, donde éste da réplica al primero. Este intercambio, entre los dos filósofos, dará lugar a una reflexión, no sólo sobre la concepción que ambos tienen de la filosofía y del filosofar sino también sobre la concepción del filósofo y del papel que la propia filosofía ha de jugar en la sociedad. Asimismo, ambos autores, siguiendo una tradición un poco más extendida,³ pergeñan una concepción de la universidad, institución a la que ambos pertenecen y a la que consideran digna, aunque por razones distintas, de albergar el saber filosófico. Todo ello dentro de un contexto determinado: 1967, año en el que el clima enrarecido y asfixiante de la Universidad española (no lo era menos el de otras) hacía presagiar tiempos de cambio.

EL ORIGEN DE LA “POLÉMICA”

Sacristán escribió su texto durante el verano de ese año. Un poco más tarde, en los albores del tumultuoso 1968, la editorial Nova Terra abre una colección llamada “Debate Universitario” dirigida por Enric Lluc, Xavier Folk, Josep M. Obiols, Miquel Izard, Alfonso C. Comín y Joan García Grau. En ella, además del libro de Manuel Sacristán, se anuncian los escritos de Jordi Maragall, *Balance de la Universidad Autónoma*; Jordi Rubió, *La reforma universitaria*; Francesc Noy, *Panorama de la realidad universitaria*; Joaquim Xirau, *Universidad 1933* y un “Manifiesto por una universidad democrática”. Parecía que la universidad despertaba a nuevos aires y emprendía su autocrítica.

El primer texto en aparecer fue el de Manuel Sacristán. Se trata de un texto breve, treinta y siete páginas, escrito —según confesión de su autor— con apresuramiento. En él encontramos toda una concepción de la filosofía y de la universidad, muy en la línea de una larga tradición europea de textos escritos con ese fin, aparecidos desde que el filósofo entró a formar parte de la institución universitaria. Recordemos por su interés los escritos de Kant (2003), Hegel (1991), Fichte (2002), Schelling (1984) y Humbolt (1996); sin dejar de lado la crítica que, desde afuera de la institución universitaria, llevara a cabo Schopenhauer (1997). A

³ Véase, por ejemplo, Ortega y Gasset (1982).

pesar de su carácter paradigmático, el texto del filósofo de Danzig no debe hacernos olvidar otras críticas, menos conocidas, pero igualmente importantes, como la emprendida por Joseph Ferrari en su libro, *Les philosophes salariés* (1973). En este escrito, se efectúa un retrato preciso de la institucionalización de la filosofía en la Francia de principios del siglo XIX, donde la omnipresencia de Victor Cousin⁴ acentuará la separación entre la filosofía institucional y la filosofía extra-académica. Y es que una de las grandes polémicas que se inaugura desde la funcionarización del filósofo es, precisamente, si el hecho de que éste se encuentre al servicio del Estado le influye lo suficiente como para que su independencia creativa se vea afectada. El retrato que Patrice Vermeren hace del cousinismo en su libro, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat* (1995) resulta modélico para la comprensión del tema que abordamos en este texto.

Volviendo al escrito de Sacristán, éste, en el momento de repliegue pre-mayo del 68 que la institución universitaria vivía, realiza, a modo de los ejemplos anteriores, una propuesta novedosa y antagónica sobre la relación que debe existir entre la institución universitaria y los estudios filosóficos que hasta este momento acogía. Sacristán se muestra, en este terreno, taxativo: “Lo único que importa, dice, tal como están las cosas en este verano de 1967, es dejar claro el sentido del primer paso propuesto para obtener una razonable orientación filosófica de los estudios superiores: la eliminación de la licenciatura o sección de filosofía” (Sacristán, 1968: 24).

Frente a la filosofía oficial, que ha creado un acentuado descrédito de lo que la filosofía es, sólo cabe terminar con ella. Y continúa: “ese paso suprime una institución de existencia puramente burocrática, que falsea la ‘superioridad’ o universalidad del punto de vista filosófico al hacerlo propio de una sección, de una particularidad mantenida por el aparato administrativo institucional que produce la demanda de sus títulos” (Sacristán, 1968: 24).

No sólo entiende que hay un falseamiento de los estudios impartidos, sino que el hecho mismo de que la filosofía se constituya como una sección, dentro de la universidad, ayuda a concebir de manera errónea

⁴ Véase especialmente el texto de Cousin (1977).

el sentido de la filosofía. Esta no es un saber como los demás, sino que es un elemento indispensable para el desarrollo de las ciencias que son, a la postre, el verdadero conocimiento.

Tampoco, desde el punto de vista pragmático, considera Sacristán, la universidad perdería nada con la supresión de los estudios de filosofía que en ella se imparten. “¿Qué podría perder la universidad con la supresión de la licenciatura en filosofía? No, ciertamente, el aprendizaje memorístico, arqueológico y apologético de la especulación ideológica. Perder eso es ganar libertad para el pensamiento” (Sacristán, 1968: 18). Con ello, no se quiere afirmar que el saber filosófico tenga que desaparecer, sino que tiene que sufrir una importante modificación, por lo que deberá también establecer una concepción de la propia filosofía y del filosofar: “Extirpado el tumor pseudofilosófico que es la especialización en filosofía, se trata luego de promover la motivación filosófica auténtica que acompaña siempre la ciencia, el arte y la práctica racional” (Sacristán, 1968: 24).

Jesús Mosterín aclara, en una entrevista (López Arnal y De la Fuente, 1996: 642), el contexto en el que Sacristán escribió su obra. Dice que para Sacristán el filósofo era un especialista de la Nada. En aquella época, se hablaba mucho de la filosofía de la Nada. Francesc Gomá llegó a realizar, por aquel entonces, su tesis doctoral sobre la Nada. No es de extrañar que a Sacristán, de formación filosófica alemana, le pareciera que todo aquello era un *bluff* y pensara que el único saber lo proporciona la ciencia.

Tampoco la figura del profesor de filosofía sale bien parada de su crítica. “El profesor de filosofía [señala] no es sólo una figura parasitaria, sino, además, destructiva: destructiva de la capacidad que los jóvenes tengan ganas de filosofar. ‘Enseñar’ a filosofar, siempre que no haga de ello oficio, el que filosofa” (Sacristán, 1968: 20).

Sacristán parece situarse en una posición cercana a la de Schopenhauer, quien critica abiertamente la figura del filósofo instalado en la institución, figura que no sirve al saber por el cual ha sido elegido, sino que se sirve de él para ejercer una posición de privilegio y de poder. Para Schopenhauer, esta actitud se encontraba generalizada en la universidad alemana de su época; a juicio de Sacristán, dicha actitud estaba también muy extendida en la realidad universitaria española, si bien

existían filósofos que merecían ser salvados. Éste considera, como mucho, que la forma en la que se acomete el estudio de la filosofía determina la manera de entender la materia y se siente, tal vez, más cerca de la afirmación de Platón que la de Schopenhauer: “La filosofía ha caído en descrédito, porque no se ocupan de ella de modo digno; pues no deberían ocuparse de ella los que no son auténticos, sino los auténticos” (Platón, *República*, VII: 535c).

Optar por la reappropriación de la filosofía por los auténticos que, en su caso, son los que pretenden hacer que la filosofía ocupe un lugar central, como lo ocupaba para los idealistas alemanes, pero sin convertirse en un saber esencialista propio de especialistas. Ése es el objetivo. La propiedad de la filosofía entendida como la detención de un tipo de lenguaje críptico, al que no todo el mundo pueda acceder y sólo los iniciados puedan tener acceso, parece que desata una cierta crisis de la filosofía, propiciada por los conocimientos de tipo científico mucho más accesibles a un conocimiento no experto. La filosofía no tiene que ser un saber propio de especialistas, pero tampoco debe convertirse en una vulgata a la que todos tengan acceso.

Y entonces ¿para quién y desde dónde filosofa el filósofo? En la propuesta de Sacristán, se da como solución la creación de una escuela doctoral al estilo de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales francesa: “la eliminación de la filosofía como licenciatura especial debe tener como finalidad la restitución de la motivación filosófica, universalmente crítica. El Instituto general o central de filosofía tiene que contribuir a esa tarea” (Sacristán, 1968: 24).

Sacristán aboga por una escuela doctoral que, a su vez, esté abierta a un público más amplio que quiera ponerse al día sobre las investigaciones más recientes. Un marco de semejantes características abre la posibilidad de discutir las obras con sus autores, sin mediar otro interés que el puramente científico. Sacristán apunta que algo parecido sucede en Alemania.

En resumen, Sacristán parte de la situación existente en la universidad, donde hay una apropiación monolítica del saber filosófico, para postular su desaparición, dejando que el campo sea ocupado por el saber científico, el único capaz de proporcionar auténtico conocimiento.

LA PERPETRACIÓN DE LA “POLÉMICA”

La réplica por parte de Gustavo Bueno no se hizo esperar, a pesar de que hubieron de transcurrir más de dos años para que el texto apareciera publicado. Mientras tanto, tal como el propio Bueno indica en un hoja aclaratoria que apareció con el texto, la publicación de los escritos de Althusser, *Lénine et la philosophie* (1969), de Enrique Tierno Galván, *Razón mecánica y razón dialéctica* (1969), y de Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra* (1969), menguaron el impacto de su escrito, que fue redactado con rapidez, casi sin tiempo, como apunta el propio autor, sin apenas margen para realizar las correcciones pertinentes en el original. Para Bueno, el texto de Sacristán no deja de ser un texto retórico, con escasa aportación teórica sobre el sentido de la filosofía como saber. Un *hara-kiri filosófico*, en suma, dirigido a espectadores desinteresados de la filosofía y apoyado en los acontecimientos del momento. Bueno ve en el texto de Sacristán, más que nada, un ataque a la filosofía “oficial” de la universidad española, expuesta en la Ley de Ordenación del 29 de agosto de 1943.

En cambio, ya en el título elegido por Bueno se percibe que su respuesta pretende ir más allá de la idea que llevó a Sacristán a escribir su texto. Bueno acomete la respuesta a Sacristán desde el título de su libro, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. El interés por definir qué es filosofía domina por encima de todo; se encuentre ésta, o no, dentro de un ámbito académico determinado. Por este motivo, la respuesta de Bueno es mucho más extensa y rebosa los límites que Sacristán había establecido en su texto.

La respuesta se articula en tres partes, que corresponden a tres afirmaciones de Sacristán a las que Bueno intenta dar réplica. Las afirmaciones son las siguientes:

1. “La filosofía no es un saber sustantivo”.
2. “La filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo”.
3. “La filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria”.

Respecto de las dos primeras, Bueno se extiende ampliamente para demostrar que la posición que él mismo defiende contiene más y mejores elementos de anclaje que los que Sacristán muestra. Para Bueno, el saber filosófico es un saber sustantivo y, por tanto, necesitado de la existencia de unos especialistas que lo enseñen. Esos especialistas, los filósofos, ejercerán su actividad libres de prejuicios, puesto que creerán que, con su trabajo, ayudan al desarrollo intelectual de la sociedad. La filosofía posee unas características propias que la han hecho irreductible a cualquier otro saber. Las ideas, sobre las cuales se articula todo tipo de saber, son el elemento que aglutina este tipo especial de conocimiento que conocemos como filosofía. Bueno se extiende ampliamente en su escrito sobre los aspectos que constituyen la singularidad del pensamiento filosófico; aspectos que, como vimos, Sacristán desdeñaba.

Teniendo en cuenta el escaso desarrollo que ese elemento encuentra en Sacristán, parece mucho más adecuado, por lo que se refiere a esta polémica, analizar aquellos aspectos que tocan directamente a lo sostenido por Sacristán y hacen más viva la divergencia entre ambos. Es lo que corresponde a la respuesta que Bueno da a la tercera afirmación de Sacristán: la supresión de la filosofía como disciplina académica.

Si nos atenemos a la distinción kantiana entre filosofía académica y filosofía mundana resulta que, para Bueno (quien anteriormente había dedicado una buena parte de su libro a justificar la existencia de una esencialidad filosófica), sin una filosofía académica capaz de construir ese contenido filosófico no es posible mantener su hipótesis. Para Bueno, el objetivo de Sacristán de crear un Instituto Interdisciplinar donde, desde los cursos de doctorado, los científicos ejercieran su capacidad de filosofar, le parece poco acertada; pues difícilmente se podrá llevar a cabo, al mismo tiempo, un trabajo científico y la construcción de la esencia filosófica. Para Bueno, la perspectiva apuntada por Sacristán no sale de lo que él entiende por filosofía mundana. Un saber falso de rigor. Para Bueno, cualquier tentativa de alejar la filosofía de los filósofos y de los departamentos de filosofía debe ser mirada con recelo por lo que representa de disminución del rigor y del conocimiento aportado. El instituto propugnado por Sacristán, agrega Bueno, no excluye la especialidad filosófica, sino que más bien la incluye.

En la respuesta de Bueno, hay algunos elementos que merecen ser examinados con detenimiento; puesto que se acercan y superan algunos de los postulados sostenidos por Sacristán. Éste, que seguramente había rechazado los estudios filosóficos que en aquellos momentos se impartían en la universidad española por considerarlos caducos, no se apercibió del efecto emancipatorio que el saber filosófico posee para los individuos. En cambio, Bueno que, en un primer momento defiende una esencialidad filosófica que, por su contenido, no permite intuir elemento alguno relacionado con la práctica filosófica, afirma, llegado el momento, que:

La significación práctica principal de la Filosofía, la que justifica la conveniencia de su cultivo como institución académica, no debe buscarse, ni en su influencia en las ciencias positivas, ni en la perspectiva que pueda abrir o cerrar a la novela, ni siquiera en las directrices a los programas políticos, sino, sobre todo, en la influencia directa de la Filosofía institucional en la edificación misma de la conciencia individual, que, a su vez, es una categoría política de primer orden de nuestra cultura. La Filosofía se nos revela así como uno de los componentes imprescindibles en la instauración de la paideia: tal es la herencia socrática. La Filosofía académica tiene, entonces, una función eminentemente pedagógica, pero en el sentido más profundo de esa palabra, en el sentido en que la Pedagogía es una parte de la Política. Es imposible una educación general al margen de la disciplina filosófica. (Bueno, 1970: 275)

La relación que Bueno establece entre pedagogía, política y filosofía, le acerca a los postulados defendidos por ciertas concepciones de lo político, que entienden que la democracia se construye desde la individualidad crítica.⁵ Para Bueno, la filosofía académica es el atizador de la filosofía mundana que, para él, sería la actitud natural que todos poseemos. “Podrá decirse, afirma, que esto es cierto, pero que cada cual ya filosofa a su

⁵ Véase, por ejemplo, M. Abensour (en prensa), *Por una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, Introducción y traducción de Scheherezade Pinilla y Jordi Riba.

manera, y que esta labor, casi filológica, es ‘espontáneamente’ ejercitada por todos los individuos de una sociedad civilizada” (Bueno, 1970: 277). La apuesta de Bueno en favor de una enseñanza filosófica no acaba en lo que podríamos llamar el autogobierno de cada uno; sino que se extiende a las concepciones que se poseen de la historia y al camino que las colectividades, constituidas por individualidades auto-reguladas, deben seguir. Para Bueno, en concordancia con lo anteriormente mantenido, no puede haber una concepción de lo histórico que no pase por la acción libre de los humanos. Para que los resultados sean mejores, nada más apropiado que una educación filosófica de los ciudadanos.

Si la educación filosófica sirve para encarar el conflicto que la sociedad vive en permanencia, también sirve para entender el concepto de ausencia de final y de direccionalidad del proyecto filosófico. Ésta es la idea que anima las palabras de Adorno cuando escribe que “la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización” (Adorno, 1975: 11). Bueno, siguiendo los postulados del filósofo frankfurtiano, afirma:

Quien se resiste a aceptar el concepto metafísico de estado final —ser absoluto, saber absoluto— ofreciéndole su contrafigura del perpetuo estado de lucha, denegación dialéctica incesante de este estado final no es por un morboso amor al caminar —“vale más camino que posada”—, a no querer llegar a posada alguna, previendo el absurdo hastío ante el saber absoluto, sino simplemente porque sabe que ese saber absoluto es fantástico. (Bueno, 1970: 297)

Por ello, veinticinco años después, en el epílogo de su libro *¿Qué es filosofía?* (1995), en una muestra de coherencia, Bueno defiende la necesidad de realizar un “ajuste personal de cuentas” con el texto objeto de la polémica con Sacristán. Retoma los temas tratados, con la intención de poner al día los contenidos que, en el texto de 1970, se habían configurado como el conjunto del saber: la ciencia, la política y la religión.

LA ACTUALIDAD DE LA “POLÉMICA”

Los textos objeto de esta “polémica”, a pesar de los años transcurridos, mantienen candentes una serie de cuestiones. Pero frente a la continuación que esas cuestiones han tenido en Europa con los estudios de Adorno y Habermas (con Heidegger de fondo) sobre la concepción de la filosofía, la existencia de una especie de pax hispana de la filosofía, ha impedido su desarrollo. Ni la lucha política en Francia por una enseñanza filosófica, con implicación de los más importantes pensadores del momento (Chatelet, Derrida, Lyotard) y que concluyó con la creación del Collège International de Philosophie (Chatelet, Derrida, Faye, Lecourt, 1998); ni los análisis sociológicos de Pierre Bourdieu (1984) y de Louis Pinto (1987) sobre la filosofía y su enseñanza han perturbado esa pax hispana, pax que ha tenido graves consecuencias en lo que Derrida (1992) ha llamado “el derecho a la filosofía para todos”.

La enseñanza de la filosofía en la educación secundaria ha sufrido un claro retroceso con respecto a lo que sucedía, apenas, diez años atrás. La filosofía se sigue manteniendo como algo reducido a un círculo de iniciados; con poco espacio para la renovación.⁶ El “todo el mundo es filósofo” de Gramsci, que Sacristán cita en su libro, no ha cuajado. El personaje conceptual del filósofo, que Deleuze y Guattari presentan en su libro *¿Qué es filosofía?* (1991), permanece, en la actualidad, en un claro aislamiento. La eterna pregunta sobre quién es filósofo continúa sin aclararse.

La “polémica” establecida entre Sacristán y Bueno contribuye, junto con otras, aquí y allá, no sólo a dar respuestas, sino a definir la actividad filosófica, tan cercana a la propia actividad humana. No obstante, los autores, por su calidad de académicos, entienden que la filosofía se hace en la universidad, o no se hace. Sin pensar que, a la postre, el filosofar como el vivir se encuentra *ailleurs*. La filosofía, como tantas otras cosas, no se deja atrapar entre las cuatro paredes de la institución y se escapa a

⁶ Véase, por ejemplo estas cuatro publicaciones, diferenciadas la primera de la última casi 25 años, en la que apenas aparecen nombres nuevos en el panorama filosófico: *Zona Abierta* (1975), Javier García Sánchez (1980), Francesc Arroyo (1993), J. Muguerza (ed.) (2000).

través de los resquicios que se producen sin fin. Filosofía y/o filosofar, qué importa; lo trascendental es que, desde el mismo instante en que el ser humano se siente como tal, no deja de producir, de producirse y, por ello, establece un vínculo con lo eterno. Así, la filosofía, más que objeto de estudio, debe ser objeto de acción, tal como señala, citando a Aristóteles, Schopenhauer:

Ni conviene que sepamos ni sintamos las cosas humanas, como algunos aconsejan, porque somos hombres; ni las cosas mortales, porque somos mortales; sino que nosotros mismos, en cuanto es posible, nos despojemos de la mortalidad y hagamos todo lo posible por vivir en conformidad con aquella parte que es en nosotros la mejor. (Aristóteles, 2000: X, 7)

Para concluir, valgan las palabras de Antonio Machado, citadas por Emilio Lledó en el libro *Acerca de Manuel Sacristán* (López Arnal y De la Fuente, 1996), en homenaje a éste último:

Es lástima que sean siempre los mejores propósitos [decía Juan de Mairena] aquellos que se malogran, mientras prosperan las ideicas de los tontos [...] Tenemos un pueblo maravillosamente dotado para la sabiduría, en el mejor sentido de la palabra: un pueblo al que no acaba de entontecer una clase media, entontecida a su vez por la indigencia científica de nuestras universidades, y por el pragmatismo eclesiástico, enemigo siempre de las altas actividades del espíritu. Nos empeñamos en que este pueblo aprenda a leer, sin decirle para qué y sin reparar en que él sabe muy bien lo poco que nosotros leemos. Pensamos, además, que ha de agradecernos esas escuelas prácticas donde puede aprender la manera más científica y económica de aserrar un tablón. Y creemos inocentemente que se reiría en nuestras barbas si le hablásemos de Platón. Grave error. De Platón no se ríen más que los señoritos, en el mal sentido —si alguno hay bueno— de la palabra. (Machado, 1957: 167)

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, M. y P.-J. LABARRIÈRE (1994), “Parasites appointés, qu’avez-vous fait de la vérité?” en A. Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire*. Paris: Rivages.
- ABENSOUR, M. (en prensa) [Introducción y traducción de Scheherezade Pinilla y Jordi Riba], *Por una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- ADORNO, T. W. (1975), *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- ALTHUSSER, L. (1969), *Lénine et la philosophie*. Paris: Maspero.
- ARISTÓTELES (2000), *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- ARROYO, F. (1993), *La funesta manía*. Barcelona: Crítica.
- BOURDIEU, P. (1984), *Homo academicus*. Paris: Minuit.
- BUENO, G. (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.
- _____ (1995), *¿Qué es filosofía?*, 2^a ed. Oviedo: Pentalfa.
- COUSIN, V. (1977), *Défense de l’Université et de la philosophie*. Paris: Solin.
- CHATELET, E., J. DERRIDA, J.-P. FAYE, D. LECOURT (1998), *Le rapport bleu*. Paris: PUF.
- DELEUZE, G. y F. GUATTARI (1991), *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DERRIDA, J. (1992), *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- FERRARI, J. (1973), *Les philosophes salariés*. Paris: Payot.
- FICHTE, J. G. (2002), *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo.
- GARCÍA SÁNCHEZ, J. (1980), *Conversaciones con la joven filosofía española*. Barcelona: Península.
- HEGEL, G. W. F. (1991), *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.
- HEREDIA, A. (1982), *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. El periodo Isabelino*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- HUMBOLDT, G. (1996), *Escritos políticos*. México: FCE.
- KANT, I. (2003), *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
- LÓPEZ ARNAL, S. y P. de la FUENTE (1996), *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona: Destino.
- MACHADO, A. (1957), *Juan de Mairena, I*. Buenos Aires: Losada.

- MUGUERZA, J. (ed.) (2000), *La filosofía, hoy*. Barcelona: Crítica.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1982), *Misión de la universidad*. Madrid: Alianza. (1^a ed., Revista de Occidente, 1930).
- PINTO, L. (1995), *Les neveux de Zarathoustra*. Paris: Seuil.
- _____ (1987), *Les philosophes entre le lycée et l'avan-garde*. Paris: l'Harmattan.
- SACRISTÁN, M. (1968), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona: Nova Terra.
- SCHELLING, F W. J. (1984), *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Madrid: Editora Nacional.
- SCHOPENHAUER, A. (1997), "Sobre la filosofía universitaria" en *Parerga y Paralipomena II*. Málaga: Ágora.
- TIERNO GALVÁN, E. (1969), *Razón mecánica y razón dialéctica*. Madrid: Tecnos.
- TRÍAS, E. (1969), *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.
- VERMEREN, P. (1995), *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*. Paris: l'Harmattan.
- ZONA ABIERTA (1975), núm. 3, "La filosofía actual en España", Madrid.

Fecha de recepción: 30/04/2006

Fecha de aceptación: 13/07/2006

