

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.691841>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) ([texto legal](#)). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

## **Manuel Sacristán y el lugar de la filosofía: utopía, immanencia y compromiso**

### **Manuel Sacristán and the Place of Philosophy: Utopia, Immanence, and Commitment**

Àlex Mumbrú Mora<sup>1</sup>

#### **Resumen**

El artículo examina los principales argumentos de Manuel Sacristán en *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968) a partir de tres coordenadas fundamentales: utopía, immanencia y compromiso. Esta propuesta hermenéutica aporta un enfoque novedoso, pues reconstruye el texto desde categorías internas al filosofar sacristaniano. Asimismo, el estudio sitúa estas reflexiones en el campo intelectual español de posguerra, con una especial atención a las contribuciones de la sociología de la filosofía. Este doble movimiento —conceptual e histórico— permite mostrar con mayor nitidez la posición de Sacristán en relación con el papel de la filosofía en la universidad.

Palabras clave: Manuel Sacristán, lugar de la filosofía, utopía, immanencia, compromiso, sociología de la filosofía

#### **Abstract**

---

Recibido: 08/12/2025. Aceptado: 26/05/2026.

<sup>1</sup> Profesor Lector, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona. Principales líneas de investigación: Filosofía moderna, Kant, Idealismo alemán. Correo electrónico: [alejandro.mumbru@uab.cat](mailto:alejandro.mumbru@uab.cat)

Publicaciones recientes: Mumbrú Mora, À. (2025). «The Systematic Significance of Gratitude in Kant's Practical Philosophy», *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 21, Universidad Complutense de Madrid, pp. 31-40; Mumbrú Mora, À. (2024). «Kant, Voegelin, and Race. A Commentary on Eric Voegelin's Reception of Kant's Race Idea», en Scotti Muth, N. & Torres Morales, B. (eds.) (2024). *Body Ideas and Political Communities in Eric Voegelin's Early Work on Race*, Eric Voegelin Studies: Yearbook, Volume 3, Leiden: Brill, pp. 227-249.

This paper examines the main arguments developed by Manuel Sacristán in *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968) through three core ideas: utopia, immanence, and commitment. The hermeneutic approach offers a novel perspective, as it reconstructs the text using categories internal to Sacristán’s own work. The study also locates these reflections within the postwar Spanish intellectual field, paying particular attention to the contributions coming from the Sociology of Philosophy. This dual movement—both conceptual and historical—makes it possible to clarify Sacristán’s position regarding the role of Philosophy within the university.

Keywords: Manuel Sacristán, Place of Philosophy, Utopia, Immanence, Commitment, Sociology of Philosophy

## 1. Introducción

En el contexto político y educativo actual —y, cabría añadir, en la tradición reciente del sistema educativo español (cf. Cifuentes, 2012; Mumbrú (ed.), 2014)— la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria obligatoria y, en particular, en el bachillerato, sigue ocupando un lugar marcadamente precario. A pesar de diversas iniciativas, como la reivindicación reciente de una tercera hora lectiva en el primer curso de bachillerato (AAVV, 2024), la filosofía es una de las materias más vulnerables del currículo educativo. Por lo general, los distintos marcos legislativos han mostrado una actitud poco favorable a su consolidación, sometiéndola a reformas, supresiones y/o desplazamientos constantes. Esta falta de estabilidad revela su débil posición institucional, siendo casi siempre una asignatura sacrificable frente a otras prioridades políticas y, muy especialmente, económicas.<sup>2</sup>

Esta situación, aunque por razones políticas distintas, contrasta con el papel preeminente que la filosofía ocupó en el sistema educativo franquista a raíz de la *Ley de Bases del nuevo Bachillerato* (1938) y la *Ley de Ordenación de la Enseñanza Media* (1953). Si bien es cierto que el acceso a los estudios de bachillerato quedaba limitado a las élites político-económicas, y que las

---

<sup>2</sup> Una versión reducida y en lengua catalana de este escrito fue presentada a finales del mes de noviembre de 2025 en el contexto del “Simposi Trias”, organizado por la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona, dedicado a la figura de Manuel Sacristán. Agradezco las diversas observaciones realizadas por los asistentes y, en especial, a Salvador López Arnal por sus agudos comentarios.

clases populares que lograban acceder lo hacían mayoritariamente ingresando en instituciones religiosas, la carga lectiva semanal, muy superior a la actual, respondía a una función eminentemente ideológica: el adoctrinamiento en la filosofía tomista con el objetivo de recatolizar el país y frenar cualquier rebrote de signo progresista (Vázquez, 2009: 47 y ss.).

El texto de Manuel Sacristán, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), sigue siendo una referencia ineludible para cualquiera que se proponga reflexionar sobre la supuesta especificidad de la pregunta filosófica, su función social o el papel que le corresponde dentro del sistema educativo. Esta contribución tiene como objetivo presentar los principales argumentos que Manuel Sacristán desarrolla en su célebre opúsculo a partir de tres coordenadas interpretativas: utopía, inmanencia y compromiso. La propuesta hermenéutica que aquí se defiende aporta un enfoque novedoso, pues reconstruye el texto desde categorías internas a la obra sacristaniana, evitando recurrir a marcos conceptuales externos que distorsionen su especificidad filosófica. Además, situaremos el pensamiento de Sacristán en el contexto histórico-dialógico del campo filosófico español de posguerra, con una atención especial a las aportaciones procedentes de la sociología de la filosofía —en particular, a los trabajos de Francisco Vázquez García y José Luis Moreno Pestaña. Este doble movimiento —conceptual e histórico— permite mostrar con mayor precisión la posición de Sacristán frente al papel de la filosofía en la universidad, así como el alcance crítico de su propuesta de reconfiguración institucional.<sup>3</sup>

## **2. El lugar de Manuel Sacristán en el campo filosófico español**

Una de las cantinelas comúnmente asociadas a la figura de Manuel Sacristán es su aura de filósofo malgrado, una imagen que lleva a interpretar su trayectoria intelectual en términos de “fracaso” o “derrota”. Sin embargo, esta caracterización no está exenta de polémica: autores como Juan-Ramón Capella rechazan por completo la idea de derrota e insisten en que Sacristán debe ser reconocido como uno de los grandes filósofos políticos del siglo XX en el Estado español, con un

---

<sup>3</sup> Queda fuera del objetivo de este texto comentar la reacción al opúsculo de Sacristán por parte del filósofo Gustavo Bueno en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970). Para un análisis de las relaciones filosóficas y políticas entre ambos autores —señalando tanto sus puntos en común, en gran medida consecuencia de la herencia de Ortega y Gasset, como sus discrepancias, en tanto que competidores en un mismo campo filosófico y político—, cf. Moreno Pestaña (2013: 191-208) y Riba (2006).

pensamiento capaz de articular la tradición marxista y abrirla al diálogo con los nuevos movimientos sociales, especialmente con el pacifismo, el feminismo y el ecologismo emergente (Capella, 2005: 265-266).

Una manera de conceptualizar este supuesto fracaso es entenderlo no tanto en términos individuales, sino como el producto de una coyuntura histórica desfavorable, que se concretaría en tres factores principales:

1. El contexto político del franquismo: La dictadura obstaculizó decisivamente la carrera académica de Sacristán al censurar su labor y excluirlo de la universidad, como evidencian la oposición fallida en Valencia (1962) y su expulsión de la Universidad de Barcelona en 1965 por la no renovación de su contrato como profesor ayudante (cf. Méndez Baiges, 2021: 430-459).
2. La crisis del comunismo histórico: El colapso y el desprestigio del comunismo en Europa a lo largo del siglo XX incidieron directamente en el pensamiento y la acción política de Sacristán.
3. La muerte prematura: La desaparición física de Sacristán en 1985 truncó la posibilidad de un desarrollo más completo y maduro de su obra. Esta limitación biográfica refuerza la percepción de una trayectoria interrumpida y, en cierto modo, inacabada —hasta el punto de que podría incurrirse en el riesgo de considerarlo, en palabras de su esposa, «el filósofo de los prólogos» (Méndez Baiges, 2021: 442).

Por todo ello, pensamos que la idea de fracaso atribuida a Sacristán no puede entenderse como una simple falta de talento o de coherencia filosófica, sino como el resultado de una triple coyuntura histórica, política y vital que condicionó profundamente su producción y recepción. Además, la noción de fracaso solo tiene sentido si, más allá de la ejemplaridad biográfica, se la contrasta con la incapacidad de producir un sistema filosófico “ejemplar”, es decir, un corpus comparable a los grandes sistemas filosóficos de la tradición. Y no está claro que la función primordial de la filosofía consista en la elaboración de un “sistema” teórico.

Para situar la figura de Sacristán dentro del panorama filosófico tardofranquista, resultan especialmente reveladoras las investigaciones procedentes de la sociología de la filosofía. La tesis que queremos recuperar aquí es aquella que sostiene que la transformación del campo filosófico

español —la denominada “Transición filosófica”— se explica por las mutaciones producidas tanto en el sector filosófico vinculado a las instituciones franquistas (los “herederos”, diferenciados según su grado de permeabilidad a los cambios) como por las presiones ejercidas desde la red filosófica alternativa (los “pretendientes”). Por “Transición filosófica” debe entenderse:

«la pérdida de la hegemonía, intelectual primero e institucional después, ejercida en el campo filosófico español por un pensamiento oficial, de corte tomista, que dominó durante décadas los principales enclaves del mundo académico. Éste era el caso de las facultades de filosofía en las Universidades de Madrid y de Barcelona y del Instituto Luis Vives del CSIC, fundado tras la contienda por el gobierno del bando vencedor. El término de esta hegemonía se saldó finalmente con el nuevo predominio de un filosofar, plural en sus orientaciones teóricas, orientado de modo ambivalente hacia la “especialización” y la “mundanización” (con las figuras del “filósofo periodista” y del “filósofo asesor”) y homologable con el practicado en el resto del mundo occidental» (Vázquez, 2009: 387).

Dentro de la red alternativa deben situarse tanto el núcleo articulado en torno a la figura de José Luis López Aranguren<sup>4</sup> (que se desplegaría en tres grandes tendencias: la analítica o científica, la religioso-escatológica y la artístico-trágica de signo afrancesado y neonietzscheano) como aquel que se estructura alrededor de Manuel Sacristán (cf. Vázquez, 2009: 14-32). La relevancia de Sacristán en el contexto de esta transición se explica por su ingente capital filosófico, resultado de la hibridación entre una sólida formación en lógica matemática y filosofía marxista, lo que le permitía problematizar la doctrina oficial tanto desde un análisis lógico-lingüístico como desde una crítica ideológica. Además, este carácter bifronte del bagaje cultural-filosófico de Sacristán hacía posible unificar el interés teórico por una racionalidad estricta y una praxis políticamente comprometida.<sup>5</sup>

### 3. La condición utópica de la reflexión filosófica

---

<sup>4</sup> En relación con la figura de Aranguren, el autor afirma lo siguiente: «“Aranguren” no es un “designador rígido” referido exclusivamente a este personaje; remite al sector mayoritario de la red alternativa, la que procedía de la intelectualidad falangista y del orteguismo católico, posteriormente ampliada, a la altura del Concilio Vaticano II, con los jesuitas disidentes de la red oficial» (Vázquez, 2009: 315).

<sup>5</sup> Pensar la relación entre la racionalidad teórica y la práctica fue uno de los temas que más ocupó la reflexión filosófica española, especialmente a algunos de los miembros de la red de Aranguren. Se trataba de un pensamiento que oscilaba entre el peligro de ceder a un neopositivismo incapaz de satisfacer los fines de la acción y la tentación de recaer en una razón práctica demasiado afín a postulados religiosos. Este hecho explicaría, por ejemplo, el interés por la filosofía de Kant a partir de la *Crítica de la facultad de juzgar* o las lecturas más o menos secularizadas de las filosofías idealistas de la historia (cf. Vázquez, 2009: 54).

Comenzaremos analizando algunos de los principales argumentos del texto de Manuel Sacristán, cuya publicación coincide con el momento en que se están fundando las Universidades Autónomas de Barcelona y Madrid.<sup>6</sup> En este escrito —tan lúcido como incómodo— Sacristán cuestiona el carácter sustantivo de la filosofía como forma de saber, o al menos niega su preeminencia respecto del conocimiento producido por las ciencias positivas. Y no solo su primacía de derecho, sino que el autor constata su nula capacidad para ejercer alguna influencia efectiva en la generación de la *Weltanschauung* contemporánea. En palabras del autor:

«Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la “concepción” o “imagen del mundo” contemporánea, todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan infinitamente menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss —o hasta de Galbraith o Garaudy (para que quede claro que esas enumeraciones no implican especial afecto del que escribe)—» (Sacristán, 1968: 360).

Según el autor, la filosofía constituye una actividad de segundo orden, un saber adjetivo, que pierde todo sentido cuando se desvincula de los saberes concretos sobre los que reflexiona. En ese caso, se transforma en un ejercicio estéril y «endogremial» (Sacristán, 1968: 366) de autorreflexión histórica —el mero cultivo del canon filosófico— en el que el diálogo con las ciencias y con la realidad social es sustituido por un autorreferencialismo improductivo.<sup>7</sup> Esta modalidad de reflexión es lo que Sacristán denomina «filosofía licenciada y burocrática» (Sacristán, 1968: 361), propia de los «filósofos académicos» (Sacristán, 1968: 358), completamente alejada de las disciplinas que generan contenidos efectivos.

El cultivo de «ese vacío decir que es la filosofía académica» (Sacristán, 1966: 22) convierte a la universidad en una institución parasitaria, cuya existencia depende de la introducción de la asignatura de filosofía en los estudios secundarios. Sacristán denuncia que el sistema educativo produce artificialmente —hipertrofia— una demanda de filosofía licenciada sin que ésta responda a necesidades reales de conocimiento, generando así una profesión destinada a reproducirse a sí misma. Además, la mayoría de sistemas filosóficos responden a intereses ideológicos, lo que

---

<sup>6</sup> Una presentación estructurada de las tesis mayores de este texto se encuentra en López Arnal (2016).

<sup>7</sup> A pesar de su transformación gradual, la exclusión de los herederos filosóficos del franquismo (ubicados en torno a la figura de Sergio Rábade) de la vanguardia filosófica española explicaría su reclusión en el cultivo y la preservación del canon textual filosófico: «Los rabadianos, renunciando al liderazgo de la renovación teórica — a la altura de 1968 ya no eran los protagonistas de las Convivencias de Filósofos Jóvenes—, se concentraron en su papel de eruditos y guardianes del nuevo canon textual, dando lugar en España a la transformación de la metafísica tradicional en ontología hermenéutica» (Vázquez, 2009: 396). Esta situación parece ser aquello que Sacristán critica en su texto de 1968.

impide someterlos a criterios de contrastación racional (cf. Sacristán, 1968: 357). Esta constatación apunta a una crítica profunda de la filosofía como discurso legitimador de órdenes sociales y políticos, y abre la puerta a una concepción radicalmente distinta de la filosofía: solo puede conservar su vigencia si renuncia a la autosuficiencia y se convierte en una práctica reflexiva vinculada a la ciencia, a la realidad histórica y a las necesidades sociales concretas.

Sacristán va incluso más allá: ni siquiera considera que la filosofía sea necesaria por su supuesto poder de afinar el pensamiento crítico, ya que la actividad de pensar no es un patrimonio exclusivo de la filosofía: «Se puede coincidir con Gramsci en que todos los hombres son filósofos, capaces de repensamiento (por así decirlo), de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer» (Sacristán, 1968: 376). Desde esta perspectiva, la defensa insistente de su presencia en la enseñanza media no respondería tanto a un compromiso con la formación crítica del alumnado cuanto al interés corporativo de garantizar una cantera de estudiantes universitarios.

Por todo lo expuesto hasta aquí se entiende el carácter utópico de la filosofía, en el sentido más literal del término: se trata de una disciplina que parece carecer de un lugar propio dentro del conjunto del saber. El propio Sacristán utiliza la expresión ‘utópica’ para referirse a su propuesta de creación de un Instituto de Filosofía, atendiendo a la falta de las condiciones histórico-políticas necesarias para la realización de este proyecto de reforma universitaria (Sacristán, 1968: 369).<sup>8</sup> Precisamente porque no constituye «un cuerpo sistemático de conocimiento sustantivo comparable con el de cualquier teoría» (Sacristán, 1968: 377), no se enseña filosofía, sino a filosofar, ya que esta disciplina no existe como tal en ningún sitio (Sacristán, 1964: 34). La utopía, entendida como horizonte regulativo, opera como una potencia tensional que impulsa a la razón más allá del estado de cosas existente. Sin embargo, esta condición utópica no debe interpretarse como una fuga desafectada o nostálgica del mundo, por lo que conviene advertir contra una lectura ingenua o ideológicamente distorsionada del impulso utópico:

---

<sup>8</sup> Es relevante señalar que el texto que nos ocupa se produce en un contexto de profundo desencanto del autor respecto a la capacidad del marxismo para proporcionar una solución a la situación histórica de la Europa occidental en general y de la España franquista en particular, así como en un momento de crisis filosófica que pone en cuestión el papel del pensamiento filosófico a la hora de ofrecer fines que orienten la acción en consonancia con los conocimientos proporcionados por las ciencias positivas. Sobre este período vital de Sacristán y la «inhibición» que comportó en su producción filosófica, cf. Méndez Baiges (2021: 473-500).

«La nostalgia medievalizante tiene siempre dos caras, como toda utopía: puede ser crítica del presente, pero también, y al mismo tiempo, negativa disfrazada a intentar transformar el presente apoyándose en las regularidades de su propia dialéctica, en sus gérmenes de futuro. Hoy es útil subrayar que la utopía puede ser reaccionaria» (Sacristán, 1972: 13).

Estas líneas de Sacristán evidencian la condición ambivalente de toda proyección utópica: la misma racionalidad que permite cuestionar las insuficiencias del presente puede, si se desvía de su función crítica, convertirse en vehículo de regresión. Cuando la utopía se aferra nostálgicamente a formas sociales pretéritas deja de operar como impulso emancipador y se convierte en instrumento de clausura. En esa torsión, lo utópico pierde su dinámica anticipatoria y se confunde con un pasado idealizado o un futuro meramente condicional:

«Pero la utopía se escribe siempre en condicional, nunca en indicativo; porque toda utopía es ucronía. Y en esta materia lo decisivo es el modo verbal, no el tiempo, como afirman los filósofos y los sociólogos reaccionarios, tan alérgicos a la inseguridad de la perspectiva de futuro y tan contaminados, en cambio, por la adaptación al presente. La utopía no puede escribirse en futuro de indicativo porque lo esencial de la construcción utópica, a diferencia del programa revolucionario, es que no prospecta realmente la consecución del objetivo, ni intenta siquiera enumerar, con respecto a la realidad, las etapas y las herramientas de la marcha. Lo que hace es suponer otro mundo, otra humanidad. Y si ese mundo o esa humanidad existieran, entonces las cosas se arreglarían así o así» (Sacristán, 1963: 45-46).

Una comprensión adecuada del horizonte utópico de la filosofía permite orientar y dar sentido a la voluntad de intervenir en el mundo, algo que afecta directamente a la cuestión del lugar de la filosofía en el conjunto del saber y que nos remite a los conceptos de inmanencia y compromiso.

#### **4. Filosofía e inmanencia**

Manuel Sacristán entendía la actividad filosófica como una reflexión sobre «los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la *poiesis*» (Fernández Buey, 1998: 27; cf. Sacristán, 1966: 24). Esta concepción le confiere un carácter *inmanente*: la filosofía no se sitúa por encima ni al margen de las demás formas de conocimiento y acción, sino que surge en su seno, como una toma de conciencia sobre sus condiciones, límites y finalidades: «Lo filosófico no es un campo temático-objetivo o material, sino cierto nivel de cualquier saber temático, el nivel de fundamentación y, unido dialécticamente con él, el de generalización» (Sacristán, 1963: 35). Sacristán utiliza el término ‘inmanencia’ para referirse a la cosmovisión propia de la ciencia moderna, i.e. una manera de conocer el mundo que busca explicar los fenómenos a partir de ellos mismos, sin recurrir a instancias externas o ajenas a la naturaleza:

«Esta motivación es lo que, con terminología filosófica clásica, puede llamarse “inmanentismo”: el principio —frecuentemente implícito, más visible en la conducta que en las palabras del científico— de que la explicación de los fenómenos debe buscarse en otros fenómenos, en el mundo, y no en instancias ajenas o superiores al mundo. Este principio está en la base del hacer científico, el cual perdería todo sentido, quedaría reducido al absurdo, si en un momento dado tuviera que admitir la acción de causas no-naturales, necesariamente destructoras de la red de relaciones (“leyes”) intramundanas que la ciencia se esfuerza por ir descubriendo y construyendo para entender la realidad» (Sacristán, 1964: 34)

Para Sacristán, el principio definidor del marxismo —el materialismo— constituye la explicitación filosófica del principio inmanentista característico de la ciencia moderna. Esta identificación no es casual: implica que el marxismo, lejos de postular fuerzas externas o trascendentes para explicar la realidad, sitúa todas las causas, dinámicas y posibilidades de transformación dentro del propio tejido material de la historia. El materialismo no añade nada ajeno al mundo; más bien, radicaliza la intuición científica de que los fenómenos deben comprenderse desde sus condiciones internas. Así, el inmanentismo —el «ethos de cismundaneidad» de la reflexión filosófica (cf. Sacristán, 1970a: 170)— se vuelve el marco en el que la crítica marxista interpreta tanto la estructura social existente como las posibilidades reales de su transformación: «El primer principio de la concepción marxista del mundo —el materialismo— es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado inmanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo» (Sacristán, 1964: 35).<sup>9</sup>

La reflexión filosófica resulta de la dialéctica que se establece en toda disciplina positiva entre un proceso de fundamentación —que remite el saber a la necesidad vital-existencial de la que surge— y uno de generalización —mediante el cual se ponen en relación los resultados de ese saber con la cosmovisión o concepción general del mundo en la que se inscribe:

«Queda dicho que los niveles filosóficos, los niveles universalmente humanos de una actividad científica, son el de fundamentación y el de generalización, el determinante del método y el integrador de la concepción del mundo. Y se ha visto también que cuando esos dos niveles funcionan adecuadamente existe entre ellos

---

<sup>9</sup> Sacristán también emplea el término ‘inmanencia’ en su interpretación de la filosofía heideggeriana. El origen de la libertad radica en la decisión por la cual el *Dasein* se separa del «sometimiento a la pública interpretación (*veröffentlichte Ausgelegtheit*)» (Sacristán, 1953b: 26) propio de su modo de existencia inauténtico, y reconoce su carácter de “proyecto” o “proyección” (*Entwurf*). Esta comprensión abre la posibilidad de una des-velación (*alétheia*) del ser de los entes intramundanos. Dicha des-velación —que constituye la verdad en su sentido fenomenológicamente originario— comporta la angustia ante la nada que surge cuando el *Dasein* se distancia de la seguridad de la existencia cotidiana: «Llamaremos verdad, pues, en estricto sentido, al existencial apertura en el modo de la autenticidad; vale decir: el modo en que el existencial apertura se da cuando el ser-ahí, en vez de comprenderse por la pública interpretación, se comprende en “su más peculiar modo de ser” (su más peculiar “poder ser”)» (Sacristán, 1953b: 34). Mientras el *Dasein* permanece inmerso en la cotidianidad, queda impedida la comprensión de la verdad del ser tanto del Ser-ahí como de los entes intramundanos. Solo mediante la ruptura de ese trato ordinario se hace posible la libertad de comprensión, ese estado de apertura que permite “dejar ser al ser” y que, en la medida que se atiende a lo dado, Sacristán denomina «inmanentismo de la libertad» (Sacristán, 1953b: 37–38).

una relación dialéctica que permite encontrar en cada uno elementos correspondientes a elementos del otro y puestos en relaciones de la misma estructura. Con un término tomado de la lógica, podría decirse que las formulaciones correspondientes a los dos niveles son isomórficas» (Sacristán, 1963: 36).

El elemento dialéctico que se añade al inmanentismo propio del conocimiento científico requiere su remisión al hecho concreto, la voluntad de explicar la situación individual en el seno de la totalidad en la que se enmarca y en relación sintética con el resto de elementos que constituyen dicha totalidad —algo que, en último término, implica explicar aquello en lo que se inscribe toda totalidad concreta, esto es, la vida (cf. Sacristán, 1964: 45):

«Con esto parece quedar claro cuál es el nivel o el universo del discurso en el cual tiene realmente sentido hablar de pensamiento o análisis dialéctico: es al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades, no al del análisis reductivo de la ciencia positiva. Concreciones o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes, y las particulares formaciones históricas, las “situaciones concretas” de que habla Lenin, es decir, los presentes históricos localmente delimitados, etc.» (Sacristán, 1964: 38)

Se trata, por tanto, de un proceso de profundización *en el seno mismo* de las disciplinas positivas, mediante el cual descubrimos su arraigo en la vida y en la existencia intersubjetiva concreta de la que surgen:

«Pero para que ese contenido se haga explícito [el contenido en realidad viva sobre el cual se yergue una disciplina especial, autor], hay que bajar en el estudio, hay que profundizar desde la abstracta formulación de resultados generales o definitorios hasta la motivación y la génesis de los mismos. Llegados a esa zona baja se descubren las raíces de cada disciplina en las necesidades vitales, y solo cuando se ha bajado hasta estas se puede apreciar la inserción y la importancia de las nociones generales de cada ciencia en el conjunto de la concepción del mundo, confesada o no, que esas nociones suponen y alimentan» (Sacristán, 1963: 33).

La renuncia a estas dos actividades propias de la reflexión filosófica —la fundamentación y la generalización— conduce al pensamiento a la peor versión del especialismo (cf. Sacristán, 1963: 37) y entorpece su vinculación con la vida en un doble sentido: prescinde de la raíz, la necesidad vital de donde surge el conocimiento positivo, y se desentiende de enmarcar ese conocimiento en la cosmovisión propia del tiempo en que se produce. Con ello, el saber olvida que nace para responder a problemas concretos de la existencia humana y, al mismo tiempo, renuncia a integrarse en una visión global que otorgue sentido a sus resultados.<sup>10</sup>

Además, como señala Sacristán, una especialización mal entendida conlleva a su vez una doble alienación: por un lado, obliga a invertir gran parte de la vida en un campo concreto del saber, dejando de lado muchas otras actividades e intereses; por otro, el producto de esa actividad

---

<sup>10</sup> Véase también la descripción que realiza Ortega y Gasset en “La barbarie del especialismo” (1972: 102-107).

académica se vuelve ajeno a quien lo produce, ya que queda completamente desvinculado de sus raíces vitales y existenciales:

«Es como si aquellos dos estudiantes [de Derecho, autor], además de tener que renunciar al montañismo, a la pintura, a la poesía y al cine, se vieran arrebatado cada noche el fruto de su esfuerzo personal obligado, es decir, lo que hubieran estudiado durante el día, de modo que su vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte» (Sacristán, 1963: 41).

Comentando el caso de la asignatura de Filosofía del derecho que, ubicada en el último año de la Licenciatura e impartida por especialistas en la materia, se acercaría al modelo que Sacristán tiene en mente, el autor afirma:

«Haría falta terminar con la vigencia de esas ideologías filosóficas en la cabeza de los profesores de Derecho (en el caso considerado) para posibilitar que el estudio positivo adquiriera las perspectivas críticas que le dan dimensión filosófica: **la crítica o análisis de fundamentos, consciencia de los problemas gnoseológicos radicales de cualquier conocimiento positivo, y la crítica histórico social, consciencia de la génesis y de las perspectivas de ese conocimiento**» (Sacristán, 1968: 374, subrayado del autor)

## 5. Filosofía y compromiso

Por todo lo expuesto en el apartado anterior, cabe afirmar que la reflexión filosófica adquiere un potencial transformador de la realidad, en tanto que no renuncia a las preocupaciones de la vida práctica —la clásica pregunta por la vida buena— ni al horizonte de una transformación social orientada hacia ideales de justicia, rasgo que explica el compromiso como una actitud esencialmente filosófica.<sup>11</sup> El término ‘compromiso’ es utilizado por Sacristán en su caracterización de la actitud progresista ilustrada, en contraposición con el talante romántico, sobre todo en lo que respecta a su capacidad de vivir sin certezas definitivas e inamovibles —la idea de Absoluto—, lo que conduce a un conocimiento limitado del mundo y a un compromiso con su constante transformación:

«En realidad, el progresismo de la Ilustración, hecho de espíritu crítico y de ausencia de sistema, es sobre todo la valentía de pensar sin certezas recibidas, y hasta sin certezas sustantivas, creando mundo y conociéndolo al paso, dentro de lo poco posible, de acuerdo con el hermoso *sapere aude!* que fue motto de

---

<sup>11</sup> Esta concepción clásica de la filosofía, por la cual debe darse una íntima imbricación entre el pensamiento y la orientación de la acción hacia fines prácticos, no sólo es presente en Sacristán sino que da razón, entre otros motivos, de su perenne admiración por la figura de Ortega y Gasset quien, más que «sabedor de cosas», constituye un modelo de «sabio»; cf. Sacristán (1953a: 13).

Kant y con el principio de la acción práctica, del “compromiso”, visible en la vida de más de un ilustrado francés o alemán» (Sacristán, 1967: 344).<sup>12</sup>

En oposición a todo ensimismamiento que se desentiende del mundo —la vía estética de una filosofía individualista centrada en la transformación personal, propia de una cierta escuela neonietzscheana contemporánea al texto de Sacristán, o de la reacción romántica contra los ideales de la Ilustración—, el autor propone un compromiso con la transformación efectiva de las condiciones materiales de existencia:

«Por todo eso, la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo, y luego, el que aún esté vivo, contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres. Y así sucesivamente, a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana. Lo demás es utopía, cuando no es interés» (Sacristán, 1963: 49).

La noción de compromiso se vincula con una comprensión de la filosofía en general, y del marxismo en particular, como una reflexión cuya culminación exige la introducción de un “principio de la práctica”. Este no debe entenderse como una verificación de proposiciones teóricas, sino como una relación de intervención y transformación de lo concreto, condición ineludible para un conocimiento que ha de concebirse en términos dialécticos: «La constante reconducción del pensamiento a una cismundaneidad gobernada por el principio de la práctica determina *una práctica filosófica, un filosofar, que no consiste en sentar filosofemas, sino en vivir una conducta mental hecha de esfuerzo de conocer y voluntad de transformar*» (Sacristán, 1970a: 175). Siguiendo en este punto a Lenin, el filosofar sacristaniano se entiende como la voluntad de «intervenir con una peculiar intención intelectual en la lucha de clases» (Sacristán, 1970b: 190). Esta lucha de clases no solo se manifiesta en el ámbito de la ciencia, sino que, como el propio Sacristán señala al completar la interpretación de Althusser (Sacristán, 1970a: 170, nota 31), afecta también al arte y a la moral. De ahí que resulte necesaria una intervención en la situación concreta en la que se encuentra la filosofía en la España de posguerra.

---

<sup>12</sup> O, un poco más adelante: «la principal exigencia de ética intelectual que se desprende del presente estado del conocimiento consiste en abandonar toda pretensión de concepción conclusa del mundo. La integridad de la consciencia personal tiene entonces que alcanzarse no en la especulación —en la fábulación—, sino en el empeño práctico, hecho propio del modo más crítico posible. Aquí resuena un verso célebre del más grande testigo independiente, polémico y sagaz, del filosofar romántico: el goethiano “en el principio fue la Acción”» (Sacristán, 1967: 349).

Desde esta perspectiva, la concepción sacristaniana de la filosofía implica tres etapas: en primer lugar, una remisión del conocimiento positivo a la necesidad vital de que surge —el momento de la fundamentación; en segundo lugar, un proceso de generalización por el que se inscribe el saber particular en la totalidad concreta que le confiere sentido; y, finalmente, un principio de la práctica mediante el cual el conocimiento se ‘consume’ —no se aplica ni se verifica (cf. Sacristán, 1970a: 169)— a través de una intervención transformadora de la realidad, esto es, por medio del compromiso. Precisamente porque el número de caracterizaciones es extraordinariamente elevado, la aproximación asintótica al elemento individual permanece siempre inconclusa y adquiere, por ello, un carácter procesual, es decir, se despliega históricamente:

«La dialéctica del conocimiento de lo concreto requiere un elemento más, otro principio que añadir a los de abstracción y concreción. Ese principio nuevo tiene (añadiendo una metáfora más a las de Engels y Lenin) una función de catalizador, promotor del salto cualitativo: tiene que hacer reaccionar las varias (no infinitas, por más que numerosas) abstracciones ya conseguidas para que cristalice el conocimiento de lo concreto. El nuevo (y último) principio de la concepción leniniana del conocimiento es el principio de la práctica» (Sacristán, 1970a: 165)

Esta relevancia del compromiso queda patente en relación al dilema entre la supresión o la conservación de los estudios superiores de filosofía, donde para Sacristán la decisión consiste en último término en una cuestión de compromiso, de “tomar partido”:

«Pero, reducido a las modestas proporciones que en realidad tiene, queda en pie el hecho de que las licenciaturas en filosofía no van a desaparecer pronto por sí mismas. Lo que quiere decir que, ante el problema de esa institucionalización del pseudofilosofar, no hay más remedio que optar. La cuestión es de partido, no de teoría, por mucho que la crítica científica pueda ayudar a tomar un partido razonable» (Sacristán, 1968: 364).

En este sentido, el opúsculo de Sacristán plantea, con deliberada contundencia, la supresión tanto de la asignatura de filosofía en la enseñanza secundaria como de la carrera universitaria de Filosofía, al menos en la forma que estas adoptaban a finales de la década de 1970: «La opción que se desprende de las anteriores consideraciones críticas es: *suprimir las secciones de filosofía de las Facultades de Letras —suprimir, esto es, la licenciatura en filosofía—, y eliminar, consiguientemente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media*» (Sacristán, 1968: 364). Y, de manera provocadora, añade: «¿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: 365). Para Sacristán, el producto resultante de la licenciatura en Filosofía de su época

«es institucionalmente un especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos). Su título le declara conocedor del Ser o de la Nada en general y, dada la organización de los estudios universitarios, afirma con ello implícitamente que se puede ser conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular. En la práctica, el tipo de licenciado en filosofía no conoce oficialmente más que la tradición artesanal de su propio gremio» (Sacristán, 1968: 365).<sup>13</sup>

Frente a este modelo, el autor propone la creación de institutos centrales o generales —en la línea del Instituto de Filosofía del CSIC diseñado por Javier Muguerza o de la francesa École des Hautes Études en Sciences Sociales— donde pueda concretarse la voluntad de «pensar las cosas hasta el final», es decir, de llevar el pensamiento crítico y riguroso más allá de los compartimentos estancos de las disciplinas académicas.<sup>14</sup> En cuanto a la enseñanza secundaria, su propuesta pasa por reforzar la lógica elemental, la psicología y determinados contenidos histórico-filosóficos, pero siempre integrados en el marco explicativo de las ciencias y no como una materia autónoma o autosuficiente (cf. Fernández Buey, 1998: 35). En palabras de Sacristán:

«Suprimida la filosofía como especialidad, hay que restablecerla como universalidad. Dicho con lenguaje de Decreto-ley: suprimida la licenciatura en filosofía, hay que reorganizar el doctorado en filosofía. Suprimida la sección particular, hay que crear el Instituto General, no parte de ninguna Facultad, sino proyección de todas ellas» (Sacristán, 1969a: 368).

Es preciso señalar que la propuesta de crear esta institución responde a un principio fundamental del marxismo: la idea de que la superación de las escisiones solo es posible mediante la acción revolucionaria, entendida como una práctica orientada a la transformación material de la realidad:

«Es un principio básico del marxismo que ninguna escisión de la cultura —como la que existe entre el análisis reductivo científico y la síntesis filosófica— se supera por vía ideal —aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse

---

<sup>13</sup> Como afirma Emilio Lledó, en esta visión de la Filosofía —y en su distinción respecto de la actividad de filosofar— pudo haber influido el contacto con la organización de los estudios de Filosofía durante su estancia en Alemania, teniendo en cuenta la ausencia de asignaturas y exámenes reglados obligatorios a lo largo de la carrera (Juncosa, 2006; “Sacristán filósofo”, minuto 20:16 – 22:10). Esta influencia puede verse también en el texto “Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la facultad” (cf. Sacristán, 1979: 233).

<sup>14</sup> La descripción de cómo debería configurarse este Instituto, su relación con el resto de disciplinas y las actividades que podrían realizarse en él, se encuentra en Sacristán (1968: 368-369, 378-380). Esta propuesta sacristaniana está muy próxima de la tesis de Marx sobre la “abolición” o “superación” de la filosofía. Para Marx, la filosofía entendida como sistema o cuerpo doctrinal constituye la expresión superestructural de determinadas condiciones materiales de existencia y, en ese sentido, tiende a adoptar una forma ideológica al ocultar las condiciones de opresión que la generan. Una vez suprimidas dichas condiciones, una vez alcanzada la libertad, la filosofía como falsa conciencia se vería necesariamente abolida o, si introducimos el requerimiento de un “principio de concreción” que remite a la práctica revolucionaria, la filosofía se vería “consumada” (cf. Sacristán, 1970a: 155 y 160).

una tradición trimilenaria—, sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate. Por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, “reaccionarias”, regresivas» (Sacristán, 1964: 43)

Contrariamente a ciertas interpretaciones apresuradas de la propuesta sacristaniana en términos positivistas, Manuel Sacristán entiende la filosofía no tanto —o no solo— como la construcción de un sistema, sino como una «forma de vida» (cf. Candel, 1992: 20).<sup>15</sup> Esta concepción, presente en pensadores como Unamuno y Ortega, subraya el carácter existencial del filosofar. En el caso de Ortega, uno de los referentes filosóficos de Sacristán, la exigencia de “salvar la circunstancia” formulada en las *Meditaciones del Quijote* (1914) expresa esta vinculación entre pensamiento y vida, o cómo la función principal del pensamiento debe ser comprender (salvar) aquello que nos rodea: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura ésta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea» (Ortega y Gasset, 2001: 25).<sup>16</sup> Y este vínculo vital-existencial que se exige a la reflexión filosófica responde también a otro *motto* orteguiano (y kantiano), a saber, la pretensión de no someterse a instancias ajenas (*non serviam!*) y atreverse a pensar por uno mismo (*sapere aude!*) (cf. Sacristán, 1968: 362). A partir de estas consideraciones podemos entender en qué sentido el marxismo constituiría, para Sacristán, el heredero de la Ilustración y de sus ideales de una transformación racional del mundo con vistas a la instauración de un orden social justo (cf. Méndez Baiges, 2021: 388-407).

El pensamiento de Sacristán sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores parece llevar hasta sus últimas consecuencias lo que Ortega y Gasset expone en su texto *Misión de la Universidad* (1930) acerca de la necesidad de diferenciar tres ámbitos —«cultura, ciencia y profesión intelectual» (Ortega y Gasset, 2015: 96)— para captar plenamente la verdadera función

---

<sup>15</sup> Para Sacristán, es crucial distinguir entre el conocimiento del mundo que proporcionan las ciencias positivas y la concepción del mundo desde la cual operan los diversos agentes que lo elaboran. Dicho de otro modo, evitar la confusión entre proposiciones científicas y filosóficas (o metafísicas): «Importante es darse cuenta de que cuando, según el programa positivista, la ciencia se mece en la ilusión de no tener nada que ver con ninguna concepción del mundo, el científico corre el riesgo de someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. Y no menos importante es mantener, a pesar de esa intrincación, la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo» (Sacristán, 1964: 32-33).

<sup>16</sup> Sobre la común ascendencia orteguiana en el pensamiento de Gustavo Bueno y de Manuel Sacristán, cf. Moreno Pestaña (2011).

de la institución de enseñanza superior.<sup>17</sup> Si a la filosofía no pueden asignársele contenidos doctrinales concretos, esta disciplina no colabora en el proceso de aculturación del hombre medio, que consiste en situarlo a la “altura de los tiempos” mediante la provisión de una determinada imagen del mundo —«el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee (...) desde las cuales el tiempo vive (...) que constituyen el suelo donde se apoya su existencia» (Ortega y Gasset, 2015: 104)— y que le permite ocuparse de las cosas y vivir auténticamente. Al mismo tiempo, la filosofía tampoco puede confundirse con la formación para el ejercicio de una profesión, sino que debe entenderse como ciencia en su sentido más originario, es decir, como «ocupación, ejercicio, indagación, tendencia; pero no posesión» (Ortega y Gasset, 2015: 97), esto es, como investigación.

Ahora bien, Sacristán discrepa de Ortega en lo que respecta a la idea de que la función de la universidad sea proporcionar esa cultura general, es decir, la propuesta según la cual el núcleo de la institución debería ser una «Facultad de Cultura» (Ortega y Gasset, 2015: 109) destinada a expresar y fomentar la aparición de un «talento integrador» (Ortega y Gasset, 2015: 113) —lo que hoy denominaríamos “interdisciplinariedad” o “transversalidad”— o, al menos, que esta tarea corresponda exclusivamente a las facultades de Filosofía (cf. Moreno Pestaña, 2013: 189). Coincide, sin embargo, con la tesis según la cual, si bien ni la cultura ni la formación profesional impartidas en la universidad pueden identificarse con la investigación científica, tampoco pueden desvincularse de ella, bajo el riesgo de perder la savia que las alimenta. En un sentido similar, la universidad concebida por Sacristán tampoco puede prescindir de la reflexión filosófica, que debería concentrarse en un instituto de investigación o en los últimos años de algunas licenciaturas. Para expresarlo en los términos de Ortega:

«Si la cultura y las profesiones quedaran aisladas en la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarían muy pronto en sarmentoso escolasticismo. Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias —laboratorios, seminarios, centros de discusión—. Ellas han de constituir el *humus* donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces» (Ortega y Gasset, 2015: 117)

---

<sup>17</sup> Esta diferenciación tripartita está presente en el texto “Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la facultad”, donde Sacristán indica que los fines del estudio universitario van «desde la investigación hasta la formación profesional, pasando por la pura extensión cultural»; Sacristán (1979: 232-233).

## 6. Conclusión

En este trabajo, hemos situado la figura y el pensamiento de Manuel Sacristán dentro del campo filosófico español de posguerra, de acuerdo con algunas de las aportaciones más significativas de la sociología de la filosofía contemporánea. En particular, hemos ubicado al autor dentro de la red alternativa a los herederos de la filosofía franquista, como figura central del núcleo paralelo al conjunto de pensadores agrupados alrededor de José Luís López Aranguren.

También hemos expuesto las reflexiones de Manuel Sacristán sobre el papel de la filosofía en los estudios superiores, interpretando su propuesta a partir de tres coordenadas fundamentales. En primer lugar, el carácter *utópico* de la reflexión filosófica, entendido como el hecho de ser una disciplina que no ocupa una posición determinada dentro del conjunto del saber. En coherencia con esta falta de lugar propio, la filosofía —presente en toda forma concreta de conocimiento como reflexión sobre sus presupuestos vitales y como impulso hacia la configuración de una imagen global del mundo en interrelación con el resto de disciplinas— deviene *inmanente* a todos los saberes.

Por último, la distinción entre el carácter utópico en un sentido espacial (ausencia de lugar) y en un sentido temporal (diferenciando la utopía planteada en términos condicionales de la que se piensa en modo indicativo), permite remover cualquier posicionamiento ideológico que obstaculice el *compromiso* efectivo con una transformación de la realidad en general, y con la situación en que se encuentra la filosofía en particular.

### Referencias bibliográficas

AAVV. (2024), *Plataforma per a la defensa de la filosofia*, Recuperado el 25 de mayo de 2025, de <https://plataformafilosofi.wixsite.com/my-site>

Bueno, Gustavo (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid: Ciencia Nueva.

Candel, Miguel (1992), “Manuel Sacristán i la renovació de la filosofia a Catalunya”, en *Contra la filosofia llicenciada*, Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramanet, pp. 7-24.

- Capella, Juan-Ramón (2005), *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid: Trotta.
- Cifuentes, Luís María (2012), “Las materias filosóficas y las reformas educativas en España. De 1980 a 2010. Una mirada desde el observatorio filosófico de la SEPFI”, en *VII Boletín de Estudios de filosofía y cultura*, Calanda: Fundación Mindán Manero, pp. 27-49.
- Fernández Buey, Francisco (1998), “Para la revisión del lugar de la filosofía en los estudios superiores”, en Pau Vilà, Manel (coord.), de la Fuente Cullell, Pere (coord.), López Arnal, Salvador (coord.), Domingo Curto, Albert (coord.) (1999), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón «Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores»*, Barcelona: Ediciones Universitarias de Barcelona, pp. 27-42.
- Juncosa, Xavier (2006), *Integral Sacristán*, Barcelona: El Viejo Topo.
- López Arnal, Salvador (ed.) (2016), Introducción a “Filosofando desde abajo: un filosofar pobre y desnudo”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 12, pp. 1-3.
- Méndez Baiges, Víctor (2021), *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843-1973*, Madrid: Tecnos.
- Moreno Pestaña, José Luís (2006), “Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual”, *Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, vol. 15, Nº 2, pp. 73-108.
- Moreno Pestaña, José Luís (2011), “Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 28, pp. 229-252.
- Moreno Pestaña, José Luís (2013), *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mumbrú Mora, Àlex (ed.) (2014), *Huérfanos de Sofía. Elogio y defensa de la enseñanza de la filosofía*, Madrid: Fórcola.
- Ortega y Gasset, José (1972), *La rebelión de las masas*, Madrid: Espasa-Calpe.

- Ortega y Gasset, José (2001), *Meditaciones del Quijote*, en Paulino Garagorri (ed.), *Obras de José Ortega y Gasset*, vol. 17, Madrid: Revista de Occidente en Alianza editorial.
- Ortega y Gasset, José (2015), *Misión de la universidad*. Madrid: Cátedra.
- Riba, Jordi (2006), “Filosofía y universidad en la polémica entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno”, *Andamios* vol. 3 n. 5, México, pp. 113-125.
- Sacristán Luzón, Manuel (1953a), “Homenaje a Ortega”, en Sacristán, Manuel (1984), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 13-14.
- Sacristán Luzón, Manuel (1953b), “Verdad: desvelación y ley”, en Sacristán, Manuel (1984), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 15-55.
- Sacristán Luzón, Manuel (1963), “*Studium generale* para todos los días de la semana” en Sacristán, Manuel (1985), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales III*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 30-49.
- Sacristán Luzón, Manuel (1964), “La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»” en Sacristán, Manuel (1983), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales I*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 24-51.
- Sacristán Luzón, Manuel (1966), “Un apunte acerca de la Filosofía como especialidad”; trad. catalana a *Contra la filosofía llicenciada* (1992), Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramanet, pp. 20-24.
- Sacristán Luzón, Manuel (1967), “Al pie del Sinaí romántico”, en Sacristán, Manuel (1984), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 338-350.
- Sacristán Luzón, Manuel (1968), “Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores”, en Sacristán, Manuel (1984), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 356-380.
- Sacristán Luzón, Manuel (1970a), “El filosofar de Lenin”, en Sacristán, Manuel (1983), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales I*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 133-175.

Sacristán Luzón, Manuel (1970b), “Lenin y la filosofía”, en Sacristán, Manuel (1983), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales I*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 176-190.

Sacristán Luzón, Manuel (1979), “Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la facultad”, en Sacristán, Manuel (1985), *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales III*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 232-235.

Vázquez García, Francisco (2009), *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*, Madrid: Abada.