

LA CONTROVERSIA SACRISTÁN-BUENO

Francisco José Martínez

Universidad Nacional de Educación a Distancia



ILUSTRACIÓN: [Manuel Mateo](#).

Introducción

La obra de José Luis Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*¹, de 2013 continúa las reflexiones que el propio Moreno Pestaña y Francisco Vázquez están llevando a cabo sobre la filosofía española del siglo XX (Moreno-Pestaña, 2006; Vázquez, 2009). Estas reflexiones no abordan la producción filosófica hispana desde un punto de vista interno buscando la filiación teórica de los textos, sino que, en la estela de P. Bourdieu (1984) y R. Collins (2005), se esfuerzan por insertar dicha producción teórica en su contexto histórico y biográfico. No solo estos autores, también Ortega está en la base de este método de encarar la historia de la filosofía que considera escolástica cualquier exposición de la filosofía que no intente comprender el ámbito cultural, el espacio social o el tiempo histórico en el que se produjo (Ortega y Gasset, 1965: 219). Aunque la producción intelectual goza de una autonomía

1. Se puede ver el análisis que de este libro se realizó en 2013 y 2014 en la UNED (Madrid) en el siguiente enlace: <http://www.canal.uned.es/serial/index/id/1041>.

relativa respecto de sus autores y el tiempo en el que surgen es claro que dichos elementos contextuales pueden ayudar a explicar su surgimiento y, sobre todo, sus efectos sociales e históricos.

En este sentido, Moreno Pestaña (2013) lleva a cabo un análisis sociológico de la filosofía del primer franquismo concediendo gran atención a sus aspectos institucionales, a la búsqueda de públicos académicos o extraacadémicos por parte de los distintos filósofos, y a la concepción de la filosofía que muestran, bien como un mero comentario del canon o como una reflexión abierta a las ciencias y a la realidad histórica. La combinación de estas tres variables da lugar a un campo intelectual con ocho posibilidades lógicas entre las que se distribuyen los actores. El eje conductor de dicho análisis se sitúa en la escuela orteguiana y sus avatares teóricos e institucionales. Es en relación a este eje vertebrador como se definen las diferentes posiciones teóricas presentes en el campo.

Las principales tesis del autor sobre esta época se enfrentan a las opiniones dominantes hasta ahora en las reflexiones sobre la filosofía en esta época y se pueden resumir como sigue:

1) La verdadera distinción no está entre un falangismo liberal (un auténtico oxímoron desde mi punto de vista) y un tradicionalismo escolástico, sino entre redes orteguianas y redes no orteguianas que las suplantán y entre filósofos que ejercen su magisterio en las Facultades de Filosofía y filósofos que imparten clase en otras Facultades. Se rechaza así la legitimidad de la transposición de categorías políticas que describen las diferentes componentes del bando ganador en la guerra civil al campo intelectual y más específicamente al filosófico. Vemos cómo en esta interpretación los factores institucionales priman sobre los factores más directamente ideológicos.

2) Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la filosofía tomista permitía acompañar un proyecto de modernización. En estos años se produce cierta apertura del canon que permite recoger, por ejemplo, la filosofía existencialista, lo que admite la Integración en las tradiciones españolas de algunos aspectos de la modernidad, incluida la filosófica.

En este breve escrito nos vamos a limitar a glosar algunos aspectos de la polémica que tuvo lugar en los años sesenta entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno en torno a la posición que debería ocupar la filosofía académica en el conjunto del saber². Nuestro autor enmarca dicha polémica, a mi parecer con mucho acierto, en

². Moreno-Pestaña (2011) se ha preocupado de este debate anteriormente.

el seno de la tradición orteguiana entendida en sentido amplio. En efecto, Ortega reflexionó mucho sobre la filosofía como realidad cultural e histórica e incluso se planteó la necesidad de ir más allá de la misma, abriendo una perspectiva en la que se sitúan ambos contendientes, aunque con diferentes matices. La centralidad de la posición orteguiana en estos años nos exige que analicemos sus intentos por ir más allá de la filosofía pura³, abriendo su pensamiento hacia las ciencias sociales y buscando a la vez su inserción en contextos más amplios que el público estrictamente filosófico. En lo que el propio Ortega denomina, ya en 1932, "segunda navegación", nuestro autor lleva a cabo una reconstrucción de su propio pensamiento en una doble dirección: hacia una metafísica de la razón vital y hacia una razón histórica.

Ese doble proyecto de reconstruir la razón occidental en un sentido vitalista e historicista supone el abandono de la filosofía en su sentido clásico y una orientación hacia lo que el propio Ortega denomina Humanidades. En esta reconstrucción de la filosofía Ortega no sigue a Heidegger (ni a Zubiri) en su vuelta hacia los griegos, especialmente hacia los presocráticos en el caso del pensador alemán y hacia Aristóteles en el caso del discípulo de Ortega. Para el pensador madrileño la superación de la tradición ontoteológica occidental no se puede basar en la vuelta a los orígenes presocráticos (y pre-metafísicos) de la filosofía. Su salida de la tradición metafísica occidental se hará, más bien, en dirección a las ciencias y especialmente, hacia las ciencias humanas, históricas. Ortega considera que lo más importante en una filosofía no es lo que la misma piensa de forma clara y consciente en las ideas que expone, sino lo que se "sotopiensa" bajo dichas ideas. Lo que permanece subterráneo por debajo de dichas ideas. Lo no dicho que sustenta y se trasluce en lo explícitamente dicho a través de esas ideas manifiestas. Para entrar en este mundo subterráneo que subyace a las ideas filosóficas hay que considerar el surtido de problemas a los que se enfrenta un autor y cómo los mismos se engarzan en su vocación y en su orientación vital. El pensamiento siempre surge como respuesta a unas incitaciones exteriores que nos obligan a pensar y además se da en un campo previo que no controlamos. Dicho pensamiento, además, no es neutro, sino que siempre viene nimbado por la tonalidad vital de su creador. De igual manera, el pensamiento no surge nunca en un marco virgen, sino que tiene primero que abrirse hueco deshaciéndose de las doctrinas anteriores que ya ocupan el espacio⁴.

3. He analizado estos intentos en el libro: *Pensar hoy: una ontología del presente* (Martínez, 2014).

4. Sería muy sugerente comparar estas posiciones orteguianas con algunas muy parecidas que defiende G. Deleuze para el cual también nos vemos forzados a pensar en el marco de un campo conceptual previo y respondiendo también a una necesidad vital concreta. De igual manera, también para Deleuze lo importante en un filósofo no es lo que dice sino lo que no dice y, sin embargo, sustenta lo que dice. Deleuze nos dice refiriéndose a Francis Bacon que el artista no se encuentra nunca frente a un lienzo en blanco, sino que lo primero que tiene que hacer es liberarse de los clichés dominantes en su época. De igual manera tiene que actuar el filósofo si es de verdad un creador (véase: Martínez, en prensa).

Para Moreno Pestaña, que aquí sigue a Ortega, no comprendemos a un filósofo si no entendemos su problemática que es la articulación de su vocación vital, unos problemas determinados que son productos sociales y culturales, y la pantalla formada por las doctrinas anteriores que su propia teoría va a transformar (Moreno-Pestaña, 2013: 173). Ortega contrapone el conjunto de ideas que construye el filósofo, su "ideoma", con su propio drama vital, su "draoma", que es lo que le impulsa a filosofar. Precisamente la escolástica será el producto de un "ideoma" sin "draoma" (Ortega y Gasset, 1965: 260); es decir, de un pensamiento que no se basa en la circunstancia vital del propio autor, sino que es una mera reflexión exterior, desvitalizada, sobre las ideas recibidas. Ortega piensa que ese es el estado que ha alcanzado la filosofía en su época y, por eso, hay que ir más allá de la filosofía e "inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma" (Ortega y Gasset, 1965: 260; citado por Moreno-Pestaña, 2013: 175). Ese ir más allá de la filosofía lo sustancia nuestro autor en el proyecto que desarrolla junto con Julián Marías en los años cuarenta de un Instituto de Humanidades que rompa con la concepción clásica de las mismas que acaba en un proceso de sacralización y deshistorización idealista del pasado greco-romano que ha caracterizado hasta ahora el proyecto humanístico. Por el contrario, para Ortega (y Marías) las Humanidades serían el resultado de una apertura hacia las ciencias sociales. Una articulación de la investigación sobre los fenómenos sociales y, a la vez, la reflexión sobre dicha investigación: o sea, la suma de contenido científico y la forma de lograr dicho contenido científico. En este sentido este nuevo tipo de pensamiento que ya no se podría seguir llamando filosofía sería la síntesis que conecte los diferentes concretos que las ciencias aíslan en sus investigaciones y, a la vez, la reflexión de dicha investigación científica sobre sí misma. Este nuevo tipo de pensamiento de las Humanidades retomaría, según Moreno Pestaña, el proyecto que el propio Ortega había presentado bajo la forma de la Facultad de la Cultura en su obra *Misión de la Universidad* (Moreno-Pestaña, 2013: 177).

Debate Sacristán-Bueno

La cuestión central planteada en la polémica es el grado de autonomía académica de la filosofía y su relación con las ciencias. Se cuestiona si la filosofía debe permanecer pura o si tiene que buscar su hibridación con las ciencias. Moreno Pestaña nos invita a situar el texto de Sacristán origen de la polémica, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*⁵, en el marco de las reflexiones del último Ortega sobre el problema de la autonomía de la filosofía y de su posible

5. Publicada inicialmente en la editorial Nova Terra de Barcelona en 1968 en el marco de una colección titulada "Debate Universitario", el texto de Sacristán se inscribía en el proceso de autocritica que la Universidad española desarrolló en esos años. Ahora está recogido este trabajo en Sacristán (1984: 356-380).

superación. Como ya hemos dicho anteriormente, Ortega, en lo que él mismo denominara su "segunda navegación", se orienta hacia una razón vital e histórica y apuesta por inventar algo distinto de la filosofía. Ortega critica la visión canónica de la filosofía y busca superarla en dirección a una filosofía historicista y dirigida a disolverse en las Humanidades. Esta razón vital e histórica bizquea, como toda auténtica filosofía, hacia una ciencia, en este caso las ciencias sociales, no supone una vuelta a los griegos y además se niega a exponer la filosofía sin atender al ámbito, cultural, social e histórico en el que se produjo.

Para nuestro autor, Sacristán⁶ sería un heredero radicalizado de Ortega con el que comparte la posesión de un gran capital político y cultural que le permite abrirse a públicos amplios, extra-filosóficos; además tiene una concepción abierta de la filosofía en dirección de las ciencias. En cambio, Sacristán nunca alcanzó la posición institucional en la filosofía de la que gozó Ortega desde su cátedra. Ambos filósofos se nos presentan como pensadores en tensión por un proyecto filosófico propio y por tener referentes culturales amplios. Los dos siguieron una norma similar de trabajo filosófico ya que ambos escribieron fundamentalmente escritos breves y no sistemáticos, especialmente en el caso del filósofo marxista, ya que no está tan claro que no haya un sistema en Ortega, aunque el mismo no se presentara de forma sistemática (valga la paradoja). Frente a lo que parece defender nuestro autor, para mí la pretensión sistemática no tiene por qué ser escolástica, ni suponer una visión transhistórica de la filosofía; más aún, pienso que sin tensión hacia el sistema no hay filosofía, sino solo ensayismo o glosa. Lo que sucede es que el sistematismo contemporáneo no puede ser cerrado y globalizador, como el hegeliano, sino abierto y en expansión⁷. Y precisamente el profesor Bueno es el único filósofo español de la segunda mitad del siglo XX, junto con Eugenio Trías, que ha elaborado un sistema filosófico articulado y global, por lo que en sentido estricto sería uno de los dos únicos filósofos de su época. Mientras que Sacristán mantuvo siempre respeto hacia Ortega, Bueno lo considera con cierta ambivalencia ya que lo toma por un maestro poderoso pero no por un pensador auténtico, juicio en el que creo que se equivoca, ya que Ortega no solo fue un traductor al castellano de las principales corrientes filosóficas europeas de su tiempo, neokantismo, fenomenología, existencialismo, sino que a partir de ellas elaboró un pensamiento original muy potente, frente al cual han tenido que medirse todos los pensadores posteriores.

El núcleo de la crítica de Sacristán al mantenimiento de la filosofía como disciplina académica se basa en las siguientes tesis: a) el pensamiento con más vigencia

6. Se puede ver el Homenaje que en 2005 se le tributó en la Universidad de Barcelona en este enlace: <https://2014.cursosvirtuales.uned.es/o/46172626>

7. He tratado la noción de sistema abierto, referido especialmente al caso de Deleuze, en mi libro *Deleuze* (Martínez, en prensa), especialmente en el capítulo titulado precisamente "Hacia un posible sistema deleuziano".

hoy no pasa fundamentalmente por las Facultades de Filosofía (lo cual puede ser bueno y puede ser malo, porque puede quedar el pensamiento en manos de periodistas o especialistas en *marketing*, como denunció Deleuze en sus últimos años); b) la filosofía positivista y el marxismo han arruinado la filosofía tradicional⁸ con sus críticas demoledoras; c) hay que proceder a una recuperación de las artes liberales, del *trivium* y del *quadrivium*, como base de la filosofía; d) la estructura del Instituto General de Filosofía que propone Sacristán retoma la inspiración de la Facultad de Cultura que Ortega plantea en su libro *Misión de la Universidad*; e) la filosofía tiene que partir de saberes previos positivos no solo de su tradición, para evitar que produzca especialistas en “conocer el Ser en general sin saber nada de ningún ente en particular” (Sacristán, 1984: 365).

Frente a esto, Bueno se propone en su respuesta al opúsculo de Sacristán: “atribuir un campo positivo al conocimiento filosófico y delimitar el propio oficio del filósofo profesional en tanto que no es sólo una variedad del oficio filológico” (Bueno, 1970: 13). Para el maestro de Oviedo, la filosofía no se reduce a filología, no trata solo de palabras, sino que se refiere a los objetos del mundo y a su reconfiguración a través de las ciencias particulares. Bueno analiza los diferentes tipos de filosofía mediante una matriz que combina dos pares de rasgos referidos a la practicidad de la filosofía: cerrada o abierta, unitaria o recurrente (Bueno, 1970: 64-73). La combinación de los dos criterios da lugar a cuatro posibilidades: practicidad cerrada y unitaria, como la filosofía neoplatónica o la hegeliana centradas en su propio juego conceptual y referidas a un acontecimiento único; la filosofía abierta y unitaria, como el marxismo doméstico del *díamat*, que se abre a las ciencias sociales y a la lucha política pero que, para Bueno, está referida a un acontecimiento único que sería la revolución entendida como el fin de la historia; filosofías cerradas recurrentes, como la filosofía tradicional; y, por último, la filosofía abierta y recurrente, que no trata solo de filosofemas y no se detiene en un estado definitivo: aquí podríamos situar a Ortega y quizás a Sacristán.

Moreno Pestaña señala con perspicacia que hay muchas coincidencias entre Bueno y Sacristán, ya que para ambos autores la filosofía se tiene que apoyar en las ciencias; de igual manera, los dos autores piensan que sería conveniente que se diera una filosofía regional, en tanto que reflexión sobre los resultados de cada una de las ciencias, en todas las Facultades universitarias; los dos consideran a la filosofía como un saber de segundo orden, reflexivo; por último, los dos continúan las reflexiones orteguianas sobre la relación esencial entre la filosofía y las ciencias históricas. El conflicto entre los dos pensadores se centra en el

8. El cómo lo han hecho lo he aludido en mi libro *Pensar hoy* (Martínez, 2014), especialmente en los capítulos: “La constelación marxiana: la disolución de la filosofía clásica en la política revolucionaria o metafilosofía como filosofía de la praxis” y “La constelación positivista: la disolución de la filosofía en las ciencias o metafilosofía como análisis del lenguaje o como discusión democrática”.

ámbito académico y discursivo, precisamente en las diferencias en la posición institucional de ambos: catedrático de universidad, Bueno; profesor marginado, expulsado de la Facultad de Filosofía y recluido en la Facultad de Económicas y además con una categoría académica muy baja, Sacristán. Por otra parte, los mercados buscados por los dos autores son distintos. Bueno se limitó al principio al público filosófico y cuando se abrió a un público más amplio adoptó unas posturas difícilmente defendibles desde sus propios presupuestos teóricos; mientras, Sacristán desde el principio buscó un público más amplio que el universitario, aprovechando su militancia política comunista para proyectarse hacia públicos no especializados. Por último, ambos tienen una distinta noción de filosofía, al menos de la filosofía académica: mientras que para Sacristán la misma tenía que ser eliminada administrativamente, Bueno defiende la pervivencia académica de la filosofía debido precisamente a la autonomía relativa de la misma como generadora de un conocimiento sustantivo, al considerarla una "geometría de las Ideas" que se aplica sobre los resultados de las ciencias. Bueno piensa que junto a la filosofía mundana que todos los hombres y especialmente los científicos, los artistas y los políticos ejercitan cuando reflexionan sobre la vida y sobre su propia actividad, hay una filosofía académica producida por filósofos profesionales que, además de referirse de forma reflexiva a los resultados de la ciencia condensados en "verdades categoriales", construyen Ideas trascendentales que están disueltas en las categorías científicas, técnicas o prácticas en general.

Para Sacristán (1984: 357) no hay sabiduría filosófica superior a los saberes positivos: los sistemas filosóficos son pseudoteorías al servicio de motivaciones no teóricas no susceptibles de contrastación empírica edificados gracias a un uso impropio de la inferencia formal. Pero a la vez se da una reflexión sobre los fundamentos, los métodos y las perspectivas de la sabiduría teórica, preteórica, las prácticas y las *poiesis* de naturaleza metateórica que puede ser llamada filosofía. Como vemos, las críticas de Sacristán van más dirigidas a la institucionalización académica de la filosofía que a la propia actividad filosófica. Para el filósofo marxista la filosofía como licenciatura tal como se institucionalizó en la Universidad franquista basaba su utilidad en su función de generadora de ideología justificadora del régimen y se mantenía por la tenacidad de las instituciones burocráticas. Ambas justificaciones ya no eran válidas para Sacristán y por ello hace su propuesta de suprimir la licenciatura de filosofía y la filosofía del bachillerato confiando la enseñanza de la problemática filosófica al conjunto de los demás profesores que al explicar sus materias respectivas tendrían que recordar los principales problemas filosóficos presentes en las mismas.

No deja de ser totalmente irreal este planteamiento de Sacristán dado lo recargados que están ya los temarios; si además hubiera que hacer comentarios histórico-filosóficos sobre los mismos no habría tiempo material para todo, aparte

de la pérdida de especificidad del profesorado. No deja de ser curioso que este planteamiento sacristiano haya sido retomado a veces desde un punto de vista tecnocrático y positivista para justificar la eliminación de la filosofía en particular y de las Humanidades en general de los temarios de bachillerato. Respecto a lo que tendría que hacer el que tuviera intereses filosóficos, la propuesta no deja tampoco de ser sorprendente: "basta con suministrarle una buena bibliografía, o con poner a su disposición una biblioteca decente y un buen manual de biblioteconomía" (Sacristán, 1984: 367). Aunque es verdad que muchas veces -y más especialmente cuando se ha cortado la comunicación que se daba en las antiguas Facultades de Filosofía y Letras con el resto de las Humanidades y la Filosofía se ha convertido en filosofía pura- el Licenciado en Filosofía se muestra como un conocedor del ser que no conoce nada más que la tradición artesanal de su propio gremio, esta situación no se puede resolver eliminando la filosofía de las planes de estudio sino acercando sus temarios a las preocupaciones sociales y culturales concretas de cada época. Pero a la vez Sacristán propone que suprimida la filosofía como especialidad se la recupere como universalidad: es decir, como una reflexión metafísica que articule el filosofar concreto de las diversas Facultades en un Instituto de Filosofía cuya enseñanza sea solo un apoyo a la investigación y que divulgue los resultados de dicha investigación entre un público amplio.

Frente a este carácter meramente adjetivo de la filosofía, Gustavo Bueno defiende la sustantividad de la filosofía, entendida como subsistencia y autonomía, es decir, como un saber que descansa en sí mismo, tiene un contenido propio y no se resuelve en otros saberes. Un saber es sustantivo según cuatro niveles diferentes (Bueno, 1970: 81-89):

- Metafísico: si su realidad puede categorizarse mediante la noción clásica de substancia.
- Psicológico: acoplado a un manantial de experiencia que explota en exclusiva.
- Lógico-epistemológico: estructuración de un saber según un sistema (formal).
- Doctrinal o gnoseológico: el saber compone una doctrina especial cuyo cultivo es la tarea propia de un gremio específico de científicos especializados. Para Bueno, es este tipo de sustantividad el que rechaza Sacristán para la filosofía.

La filosofía se presenta para Bueno como una forma cultural que reacciona frente a otros saberes dados y por ello su sustantividad metafísica, psicológica e incluso lógica y epistemología es muy relativa, lo que no quita para que sea

un saber sustantivo en el sentido de que constituye la tarea específica de un cuerpo de especialistas que han desarrollado a lo largo de la historia una tradición conceptual y metodológica que se mantiene con variaciones a lo largo del tiempo.

Conclusiones

El debate ente Sacristán y Bueno es una muestra de los problemas que la institucionalización de la filosofía ha presentado en los años del franquismo y que Moreno Pestaña no atribuye completamente a enfrentamientos ideológicos sino también a diferentes concepciones de la filosofía, a su diversa inserción institucional, a los públicos a los que se dirige y a las relaciones que establece con los demás saberes. Desde un punto de vista que inserte dicho debate en las coordenadas de las reflexiones del último Ortega sobre la idea del epílogo que la filosofía estaba alcanzando ya en su época se lo sitúa mejor y se ve el suelo común sobre el que se alzan las dos posturas enfrentadas. No hay que utilizar un reduccionismo grosero para captar que un individuo que está situado en la periferia de la profesión filosófica sea más crítico con la filosofía como institución académica que un catedrático de universidad que alcanzó muy pronto el máximo de los rangos académicos. Por otra parte, dicho individuo marginalizado se esforzará más por encontrar un público extraacadémico que un profesor que tiene el público académico asegurado. En cambio, los dos, en la línea de Ortega, reniegan de una filosofía autofágica y autorreferencial, de una filosofía mal llamada "pura", y abogan por una filosofía "impura", mezclada con el resto de saberes y actividades humanas y se abren a la conexión de dicha filosofía con las ciencias, las artes y la política.

Hoy que los aires tecnocráticos están reduciendo de manera drástica la filosofía y, en general, las Humanidades de la Enseñanza Media parece más oportuno defender la postura institucionalista de Bueno que la iconoclasta de Sacristán, ya que la supresión de la filosofía no va a venir acompañada de una autorreflexión de las disciplinas particulares sobre sí mismas sino de una ideologización profunda de las mismas ya sin el contrapunto crítico de las Humanidades. La supresión de la filosofía como especialidad hará que ese vacío lo ocupen los especialistas en marketing o los periodistas. con lo que el pensamiento se empobrecerá y se verá sometido a más manipulaciones ideológicas y mercantiles.

Bibliografía

Bourdieu. P. 1984. *Homo academicus*. París: Minuit.

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

Collins, R. 2005. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Martínez, F.J. 2014. *Pensar hoy: una ontología del presente*. Madrid: Amargord.

Martínez, F.J. [En prensa]. *Deleuze*. México DF: UAM.

Moreno-Pestaña, J.L. 2006. "Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa: hacia una sociología del éxito y el fracaso intelectual", *Telos. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, 15(2): 73-108.

Moreno-Pestaña, J.L. 2011. "Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28: 229-252.

Moreno-Pestaña, J.L. 2013. *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Ortega y Gasset, J. 1965. "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" en *Obras Completas*, Tomo VIII, de J. Ortega y Gasset. Madrid: Alianza.

Sacristán, M. 1984. *Papeles de Filosofía, Panfletos y Materiales II*. Barcelona: Icaria.

Vázquez, F. 2009. *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1939-1990)*. Madrid: Abada.