

PAULINO GARAGORRI : UNA VOCACIÓN ORTEGUIANA

PAULINO GARAGORRI : AN ORTEGUIAN VOCATION

Alfonso García Madalena
UNED
algamali11@hotmail.com

«A Paulino Garagorri, uno de los pocos, con el afecto de Ortega. Diciembre, 1952»¹

José Ortega y Gasset

Resumen: Paulino Garagorri fue un discípulo muy próximo a Ortega y Gasset después de la vuelta a España de este último tras la Guerra Civil. En su obra, no demasiado extensa, pero de gran nivel intelectual, interpreta de manera rigurosa el pensamiento de Ortega y Gasset. Dos tesis fundamentales centran su estudio sobre la reforma de la filosofía llevada a cabo por Ortega. Primero, la nueva idea de realidad (vida humana como realidad radical) y; segundo, la nueva idea de conocimiento en el pensamiento orteguiano. Otros temas que trató Garagorri fueron: las relaciones entre Ortega y Unamuno; segundo, la realidad de la muerte desde la perspectiva de la vida humana; por último, el concepto de "ideas enteras", en contraposición a las ideas especializadas y a las ideas generales.

Palabras clave: Paulino Garagorri, Ortega y Gasset, vida humana, Unamuno, especialismo, razón vital, huella.

Abstract: Paulino Garagorri was a disciple very close to Ortega y Gasset, after his return to Spain, after the Civil War. In his work, not too extensive, but of great intellectual level, interprets rigorously the thinking of Ortega y Gasset. Two fundamental theses center their study on the reform of the philosophy carried out by Ortega. First, the new idea of reality (human life as a radical reality) and; second, the new idea of knowledge in Ortega's thinking. Other topics dealt with by Garagorri were: the relations between Ortega and Unamuno; second, the reality of death from the perspective of human life; finally, the concept of "whole ideas", as opposed to specialized ideas and general ideas.

Keywords: Paulino Garagorri, Ortega y Gasset, human life, Unamuno, specialism, vital reason, trace.

Aunque asistió al último curso universitario (1935-1936) de Ortega y Gasset en la Facultad de Filosofía de Madrid, la vinculación de Paulino Garagorri con Ortega fue a partir de la vuelta de Ortega a España en el año 1945. Garagorri se convirtió con los años en uno de los discípulos más próximos a Ortega hasta su

¹ Paulino GARAGORRI, *Espanoles razonantes*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 307.

muerte en 1955. El proyecto vital de Garagorri está marcado por la figura de Ortega y Gasset, ya que, después de la muerte de Ortega, sus hijos, Soledad, José y Manuel, le solicitan llevar a cabo la compilación de la obra póstuma de su padre para que no se perdiera su legado. Garagorri aceptó el encargo, pero esta decisión fue de gran trascendencia para él. Una tarea tan ardua le llevó estar involucrado desde 1955 hasta 1991. Pero, más allá de todos estos quehaceres, Garagorri fue uno de los intérpretes más rigurosos del pensamiento orteguiano, sus estudios “le convierten en uno de los más conspicuos intérpretes de dicha filosofía, quizá —y no creo exagerar— en el más fidedigno al verdadero espíritu que tuvo en España después de la guerra. Sus libros lo avalan”². Un antiguo alumno suyo, unos días después de su muerte, escribió un artículo en ABC, “Un humanista en silencio”, en el cual sintetiza la personalidad de Paulino Garagorri:

Sabía mucho y había trabajado mucho. Pero era casi un desconocido, *un nombre que no sonaba en España*, porque estaba lejos, muy lejos, de *los aproximativos*, de todos aquellos que Pérez de Ayala calificaba de cultura de tatuaje, de los que buscaban el eco de la feria de los premiados y el sonido disparatado de los medios de comunicación: quienes suben en la popularidad porque no tienen el peso específico de los verdaderos conocimientos.³

1. PAULINO GARAGORRI. BIOGRAFÍA Y OBRA

Paulino Garagorri nació el 18 de febrero de 1916 en San Sebastián y falleció en Madrid el 5 de julio de 2005. Tras realizar el bachiller comenzó la carrera de Ingeniero Agrónomo, que pronto abandonó, estuvo en Francia y al año siguiente, 1935, ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras, en la que estuvo únicamente un año debido al comienzo de la Guerra Civil. Cuando Garagorri inició sus estudios en la Facultad de Filosofía en el curso 1935-36, el encuentro con José Gaos era obligado al entrar en la Facultad, entre sus cargos tenía la dirección del «periodo preparatorio» y, posteriormente, Garagorri lo eligió como tutor. Además, como él mismo nos relata, pudo asistir al último curso universitario de Ortega y Gasset en la Universidad española:

² José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo V/III. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, p. 272.

³ Santiago RIPÉREZ Y MILÁ, “Un humanista en silencio”, ABC, 15 de julio de 2005.

Le había consultado acerca de la posibilidad y conveniencia de acudir al curso de Principios de Metafísica que Ortega profesaba; y Gaos creyó preferible que, en aquel año inicial, me concentrara en lecturas más instrumentales de autores clásicos. Recuerdo la mirada, de contenido desaprobatorio, que me dirigió al verme concurrir al aula de Ortega, a la que él también acudía y tomaba apuntes como los demás. Pero si le hubiera hecho caso, jamás habría asistido a un curso de Ortega, pues sabido es que el de 1935-36 —en el que se conmemoraron sus veinticinco años de catedrático— fue el último de su carrera universitaria en España.⁴

En los años cuarenta, finalizada la Guerra Civil, Garagorri terminó la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía, que había vuelto al antiguo caserón de San Bernardo. En esta época tuvo una relación muy próxima con Manuel García Morente, quien había regresado a impartir clases en la universidad:

En la posguerra, en una improvisada y precaria Facultad de Filosofía y Letras, adonde acudí para continuar y rematar mis interrumpidos estudios, reapareció García Morente (un Morente convertido al catolicismo, en vía de transformarse y pronto hecho sacerdote, pero en quien, a mi juicio, la inercia del «hombre viejo» desbordaba al «hombre nuevo») y tuve frecuente trato con él; yo era uno de los escasos supervivientes de la vieja Facultad, que tanto significó en su vida, y quizá ese dato le llevó a facilitarme su amistad. Y en alguna charla en que me confiaba impresiones y juicios sobre sus compañeros de aquella Facultad de la Moncloa (entonces las clases habían retornado al caserón de San Bernardo) que él había dirigido.⁵

Además de finalizar su licenciatura, asiste en la academia⁶ «Aula Nueva» a unos cursos de nivel universitario, pero no oficiales, impartidos por Julián Marías durante varios años. Los temas tratados en los cursos fueron sobre diferentes temas, desde la filosofía de Ortega o Heidegger hasta la filosofía griega o moderna:

⁴ Paulino Garagorri, *La tentación política*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971, pp. 57-58.

⁵ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁶ La academia «Aula Nueva» estaba sita en la calle Serrano de Madrid. En la academia se preparaban a los alumnos para el Examen de Estado, equivalente a la reválida del Bachiller. Fue fundada en 1940, por Julián Marías, dos hijos de Ortega, José y Soledad, Lolita Franco (mujer de J. Marías) y María y Rosa Vergara. Además de preparar el Examen de Estado sirvió de soporte legal al Instituto de Humanidades (legalmente nunca existió), así como para impartir algunos cursos de nivel universitario, pero no oficiales.

El origen fue la petición que me hicieron cuatro antiguos compañeros de Facultad, académicamente más jóvenes que yo, aunque algunos no en años, y que no habían podido graduarse antes de la guerra, de que les diera un curso de Filosofía; eran Leandro Hernández de Guevara, Joaquín Gurruchaga, Paulino Garagorri y Alberto Pérez Mesegosa. Enseñé, uno tras otro, ocho cursos, sobre diferentes temas, de filosofía griega, moderna, reciente (una sobre Ortega, otra sobre Heidegger), y sobre grandes problemas filosóficos. Con asiduidad, siguieron todos mis cursos. Después se incorporaron algunos alumnos más, [...]. De estos cursos que nunca olvidaré, y que fueron la única docencia española que me fue posible en tantos años, salieron bastantes trabajos míos; entre ellos, la mayor parte de Biografía de la filosofía.⁷

Funda la editorial Cuadernos de Adán⁸ (1944), que dirige junto a Julián Marías⁹. Le apasionaba el cine, fundó la revista de cine *Objetivo*, junto a E. Ducay, R. Muñoz Suay y J. A. Bardem; fue socio de UNINCI, productora cinematográfica. A nivel profesional, según nos relata Antonio Elorza, que fue ayudante suyo en la Facultad¹⁰, “desempeñó el encargo de explicar la asignatura Fundamentos de Filosofía, primero en la sección de Políticas de la Facultad de Políticas y Económicas, luego de Ciencias Políticas y Sociología”¹¹.

En octubre de 1955 acaece la muerte de Ortega y Gasset, un suceso que va a tener una gran trascendencia en la vida de Paulino Garagorri. En primer lugar, a nivel personal por la proximidad de Garagorri con Ortega desde su regreso a España en el año 1945 y; en segundo lugar, después del óbito de Ortega y Gasset, los hijos de éste, requieren y solicitan a Paulino Garagorri para que se haga cargo de la compilación de toda la obra póstuma de su padre. Esto conllevaba la ordenación y publicación de toda la obra póstuma de Ortega, la edición de sus *Obras completas* (1983), la edición en libros de bolsillo de las obras de Ortega en la colección El Arquero de Revista de Occidente y, posteriormente, en Revista de Occidente-Alianza Editorial para que tuviera una mayor difusión y sus obras pudieran llegar a un público mucho más extenso, en esta labor estuvo implicado

⁷ Julián MARÍAS, *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, p. 399.

⁸ Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Una vida dedicada al maestro”, ABC, 12 de julio de 2007.

⁹ Jordi COROMINAS y Joan Albert VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus, p. 515.

¹⁰ Un suceso que roza lo tragicómico es el “destierro” al que fue condenado en el año 1969. Fue acusado de ironizar sobre el régimen en sus clases, ya que disertó sobre las “bondades” del régimen de Franco. Fue desterrado a un pueblo de la serranía de Cuenca, el sainete comenzó cuando en el pueblo en el que lo depositaron no había presencia de la Guardia Civil y hubo que cambiar el destino para llevarlo a un lugar custodiado.

¹¹ Antonio ELORZA, “Paulino Garagorri, un discreto liberal”, El País, 12 de julio de 2007.

casi cuatro décadas. Paralelamente a esta tarea es nombrado secretario de la *Revista de Occidente* en su segunda etapa¹², puesto en el que permaneció desde 1963-1973. En los años ochenta y noventa, poco a poco, en silencio, va abandonando todos sus cargos con la discreción y elegancia de que había hecho gala durante toda su vida.

En relación con su obra, aunque no es muy extensa, tiene un alto nivel intelectual, muestra en todos sus escritos una gran erudición. Como él mismo escribió, era un lector voraz y bibliófilo. Como escritor destaca su capacidad de síntesis en la exposición de los temas y la claridad expositiva. Su estilo es elegante y en algunos ensayos del libro *Españoles razonantes*, como "Antonio López de Vega, un filósofo de capa y espada" o "Xavier de Munibe en la filosofía", se nos revela como un gran esteta.

Entre sus libros podemos destacar, en primer lugar, los relacionados con la filosofía de Ortega y Gasset: *Ortega, una reforma de la filosofía* (1958), *La paradoja del filósofo* (1959), sobre todo la última conferencia en la que desarrolla el concepto de *ideas enteras*; *Relecciones y disputaciones orteguianas* (1965), *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española* (1968), *Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas* (2006); en segundo lugar, dos de sus libros más importantes desde mi punto de vista, *Ejercicios intelectuales* (1967) y *Españoles razonantes (Ejercicios intelectuales-segunda serie)* (1969), en estos ejercicios intelectuales trata de los temas más diversos. Garagorri comentó en referencia a estos libros que en toda empresa intelectual deben darse cuatro requisitos necesariamente: primero, la amplitud temática; segundo, la actualidad de los temas estudiados; tercero, la universalidad de su tratamiento y, por último, la claridad de la expresión. En tercer lugar, *La tentación política* (1971), no son escritos políticos, como él mismo dice, sino "los efectos de la invasión política sobre sus vidas"¹³, y *Del pasado al porvenir* (1964), en los que reúne una serie de escritos en los que diserta sobre Miguel de Unamuno¹⁴.

¹² P. Garagorri consiguió que el entonces ministro de Información Manuel Fraga autorizase la publicación de la *Revista*. "En abril de 1963, el hijo de Ortega, José Ortega Spottorno, reemprende, después de veintisiete años, la publicación de la *Revista de Occidente*. Paulino Garagorri ha conseguido que Manuel Fraga, ministro de información, desempolvare una vieja solicitud que llevaba años sin respuesta y que finalmente, autorizase la publicación" (*Xavier Zubiri. La soledad sonora*, pp. 623-624).

¹³ Paulino GARAGORRI, *La tentación política*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971, p. 7.

¹⁴ Posteriormente, en los años setenta y ochenta se publicaron en la editorial Alianza Editorial varios libros de Garagorri. La mayoría de los textos proceden de los libros mencionados anteriormente, aunque en algunos de ellos hay reelaboración de los textos, nuevas conferencias y adición de notas. Los libros son

2. ORTEGA: UNA REFORMA DE LA FILOSOFÍA

Garagorri centra su estudio en referencia a la reforma de la filosofía que llevó a cabo Ortega y Gasset en dos tesis fundamentales del pensamiento orteguiano: en primer lugar, la nueva idea de realidad, esto es, la vida humana como realidad radical y, en segundo lugar, la nueva idea del conocimiento en el pensamiento de Ortega. En su análisis de la filosofía orteguiana pone de relieve conceptos como la intencionalidad de la acción (hacer de), la identificación entre forma y huella, ideas enteras.

Garagorri comienza su análisis de esta nueva idea de realidad preguntándose cuál es la realidad de la «cosa-árbol». Si es invierno y tengo frío, puedo cortar unas ramas y hacer fuego para calentarme. En verano es la sombra bajo la que me siento para refugiarme del sol cuando hace mucho calor. En el supuesto de que tengo hambre puedo recoger sus frutos para comerlos y alimentarme. Para un pintor puede convertirse en el contenido de su cuadro, o en el caso de un leñador el objeto de su talla para construir casas, o para un poeta la inspiración para escribir un verso. En todos estos hechos acaece un cierto acontecimiento, que según las intenciones que la provocan, la «cosa-árbol» se nos presenta como algo favorable o desfavorable. Por tanto, la cosa-árbol según lo que pretendamos hacer, de manera inmediata, nos aparece como una utilidad o una incomodidad, “las llamadas cosas, las presuntas cosas independientes de mí —del naturalismo—, resultan ser de hecho y primaria, inmediatamente, asuntos, facilidades o dificultades, recursos e intimidaciones, en suma, no *sustancias* sino *importancias*”¹⁵.

La nueva idea de realidad orteguiana “se compone del conjunto de cosas que contrastan mi yo, [...] el trato primario en que se nos revelan como resistencias, [...] esta su realidad se me aparece siempre respondiéndome y, en definitiva, no independiente, sino dependiente de mis pretensiones en el momento de abordarlas”¹⁶:

Introducción a Ortega, La filosofía de española en el siglo XX, Libertad y desigualdad, Introducción a Américo Castro e Introducción a Miguel de Unamuno.

¹⁵ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

Frente al trato intelectual que busca la “naturaleza” de las cosas, o el *a priori* de las ideas de la conciencia, el trato previo en el que lo otro que yo nos oprime, se nos resiste, nos aprisiona y nos da límites y forma; en suma, lo que vivimos como inexorable realidad en el mero vivir inmediato y preintelectual. En ese simple vivir las cosas en cuanto importancias, en cuanto facilidades y dificultades, es donde aparece una nueva idea de la realidad: la realidad radical.¹⁷

Pero qué hay previamente a toda interpretación, antes de que haya teorías o de toda presuposición. Ortega en *Ideas y creencias*, en relación con la realidad auténtica y primaria comenta: “La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla «mundo». Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático”¹⁸. Consecuentemente, frente a la realidad enigmática y originaria, vivir es verse forzado a interpretar nuestra vida. “De ahí sus dos dimensiones: estar en la circunstancia, y el *interpretarla*. Pero esta interpretación transforma la circunstancia en *mundo*”¹⁹. Frente a este originario y preintelectual enigma reacciona el ser humano “haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación”²⁰. Por tanto, el primer trato que tenemos con la realidad no es intelectual ni teórico, sino que la realidad originaria, pristina, es preintelectual, la cual consiste en que nos impulsa y nos fuerza a entenderla. Este trato previo a cualquier interpretación “en el que lo otro que yo nos oprime, se nos resiste, nos aprisiona y nos da límites y forma”²¹, es donde tiene su raíz la nueva idea de realidad orteguiana: la vida humana como realidad radical, en el que las cosas aparecen como importancias, favorables o desfavorables, como facilidades o dificultades. En este nivel de trato preintelectual con la realidad es en el que radican las interpretaciones de la realidad en cuanto que se originan: “lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo —que orientarse para no dejar de existir”²², en consecuencia, el ser humano se encuentra con la realidad originaria que no es otra que la vida humana en cuanto realidad radical, dato último y primario:

¹⁷ Ibid., p.66.

¹⁸ *Ideas y creencias*: V, p. 677.

¹⁹ Julián MARIAS, *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, p. 399.

²⁰ *Ideas y creencias*: V, p. 677.

²¹ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 66.

²² *Historia como sistema*: VI, pp. 64-65.

Ante esta nueva idea de realidad, según la cual las cosas no son sustancias sino importancias, facilidades y dificultades, el caso es el mismo. [...] antes de que yo piense en él y sepa nada de él en cuanto definido como árbol, figura en mi vida con una cierta "importancia" de grado variable según la ocasión o circunstancia en que yo lo haya tropezado como algo ajeno y contrapuesto a mí. El mundo, en su realidad radical, es, por lo pronto, un sistema de facilidades o dificultades; en suma, de importancias circunstanciales.²³

Por tanto, la nueva idea de realidad orteguiana en que las cosas en nuestro primer trato con ellas nos son importancias, favorables o desfavorables, facilidades o dificultades. El ser humano interpone, entre la realidad y él, un proyecto vital o programa de ser, al proyectar sus pretensiones sobre las cosas, que no son sino importancias, éstas se convierten en posibilidades. Pero esta nueva idea de realidad es sólo el comienzo; metafísica, decía Ortega, es buscar una orientación radical, y lo que para el ser humano tiene importancia "es saber la verdad de la realidad, es decir, conocerla"²⁴.

La realidad radical, puntualiza Ortega, no quiere decir que sea la más importante, sino que es la más radical porque es incondicional, primaria, ámbito en el que todas las demás realidades radican. Esta vida humana que es la realidad radical es «absoluto acontecimiento» y, además, tiene una "inexorable estructura"²⁵. Esta vida humana es mi vida, tu vida, la individual e intransferible de cada cual. Nos es dada, pero no nos es dada hecha, sino que es algo por hacer, la vida es quehacer. Me encuentro aquí y ahora y, obligatoriamente, perentoriamente tengo que hacer algo para vivir. La estructura de la vida humana se nos muestra como la estructura de correlación del yo (proyecto vital) y las

²³ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, pp. 70-71.

²⁴ *Ibid.*, p. 121

²⁵ Ortega en relación con este tema comenta: "La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real porque no es concreta, sino abstracta. Consiste en un sistema de momentos abstractos que, a fuer de tales, reclaman ser integrados en cada caso e instante con determinaciones variables para que la abstracción se convierta en realidad. Si decimos que el hombre vive siempre desde ciertas creencias, enunciamos una verdad que es un teorema perteneciente a la teoría de Vida, pero esa verdad no declara nada que sea real, antes bien manifiesta su propia irrealidad al dejar indeterminada la creencia de que en cada caso vive, y es, como una fórmula algebraica, la solicitud constante para que llenemos sus *lugares vacíos* – *leere Stelle*". (Fragmentos de origen de la filosofía, Obras completas, VI, p. 847).

circunstancias. Además, Ortega nos dice que el ser humano es *res dramática*, no solamente tiene que hacerse a sí mismo, sino que tiene que determinar lo que va a ser, es, consecuentemente, forzosamente libre, tenemos que elegir entre las diferentes posibilidades que se nos presentan, elegir conlleva tener que decidir, y toda decisión irrevocablemente la justificamos ante nosotros mismos, si hacemos esto y no lo otro es por algo. “El hombre no puede vivir sin justificar ante sí mismo su vida, no puede ni dar un paso”²⁶, pero limitados a unas circunstancias que nos vienen impuestas, circunstancia histórica, época, familia, país. Comenta Garagorri que Ortega solía emplear en sus cursos esta imagen para hacerlo comprensible:

Cada cual se halla ante la circunstancia como el pianista ante el teclado: las notas, los sonidos, le están dados, son los que hay y no otros, pero las melodías que él puede trazar con ellos son indefinidas, de una variación indefinible. De igual suerte, cada cual, nos enfrentamos con el repertorio limitado de nuestra circunstancia histórica dada, con nuestro Destino, pero indefinido en cuanto a lo que nosotros podemos hacer con él, de él. Para representarnos propiamente nuestra situación efectiva, han de imaginar ustedes, además, que el pianista está forzosamente accionando sin interrupción sobre el teclado, no puede dejar de hacerlo ni un instante, porque aparte de esa acción suya es personalmente nadie: lo que sabemos es solamente la melodía en que él se va realizando. Lo humano del hombre no es nada dado y natural.²⁷

Analicemos este ejemplo de Ortega, “el pianista está forzosamente accionando sin interrupción sobre el teclado, no puede dejar de hacerlo ni un instante, porque aparte de esa acción suya es personalmente nadie”. Por tanto, el ser humano inevitablemente tiene que hacer algo para sostenerse en la existencia. Pero hay que hacer una puntualización, es forzoso el estar haciendo algo, pero no *lo* que se va a hacer, sino que antes de *hacer* tiene el ser humano que decidir qué es lo que va a hacer²⁸. Todos estos haceres los realizamos justificándolos, “es una acción que integra: a mí, y a lo que para mí es el por qué y el para qué

²⁶ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 99

²⁷ *Ibid.*, pp. 97-98.

²⁸ Ortega distinguía entre dos clases de acciones: *actividad* y *hacer*. Lo propio del ser humano son los haceres, pero realiza muchas actividades que no son haceres. Las *actividades* no dependen de nosotros, nos pasan, esto es, acontecen en mí. Por ejemplo, el funcionamiento del aparato digestivo, la circulación de la sangre, etc.

de ella”²⁹. En resumen, todo *hacer* implica un motivo y una finalidad; el motivo es el por qué realizamos algo y la finalidad sería el para qué lo hacemos. “Todo hacer humano es un hacerse a sí mismo, pero en ese hacer lo que intentamos realizar es el proyecto de vida que somos, por tanto, es un *hacer-de...* el que uno cree ser llamado a ser”³⁰. De todo ello podemos inferir que somos a la vez autores y actores de nuestra propia vida. Cada uno de nosotros es autor de su propia vida, pero, además, mientras vamos ejecutando nuestro proyecto vital, estamos representando, “haciendo de sí mismo, del sí mismo que va decidiendo ser, de entre los posibles en su concreta circunstancia”³¹. A continuación cito un texto en el que Garagorri sintetiza la *intencionalidad de la acción (hacer de)*. El texto pertenece al libro *La vida misma y su conocimiento*, Garagorri anunció en varias ocasiones su publicación, pero nunca lo llegó a publicar. José Ferrater Mora había leído el manuscrito; los resúmenes y citas que utilizó para la entrada de P. Garagorri en su *Diccionario de filosofía* provienen de este manuscrito, según indica el propio Ferrater Mora:

El concepto metódico usado para comprender «la vida humana» lo llama Garagorri «hacer de»; de modo análogo a como un actor «hace de Hamlet», un ser humano «hace de algo X» en todo lo que hace. Lo real en los llamados «hechos» es, afirma Garagorri, «su condición de resultado producido por un *hacer de*, en el que la intencionalidad es el núcleo mental —transmisibile— del mismo». La intencionalidad expresa el proyecto de ajuste al entorno. El conocer del hombre —tanto del mundo natural como del humano— son huellas individuales y a la vez sociales de intenciones humanas. «Así en lo actuado y luego conocido, es el *hacer de* en ello conservado el elemento que se transmite en el mundo histórico o sistema de huellas humanas, que incluyen La Iliada, el rosal, el átomo o la Luna».³²

Pero, ¿qué significado último tiene decir que el conocer del ser humano son huellas individuales y a la vez sociales de intenciones humanas? ¿qué significa para Garagorri huella? y ¿qué significaba para Ortega?³³ Para Ortega “un hecho

²⁹ Ibid., p. 106.

³⁰ Ibid., p. 107.

³¹ Ibid., p. 107.

³² José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, Tomo II*. Barcelona: Ariel, 1994, pp.1431-1432

³³ En *Estudios sobre el Amor*: (V, p. 518): “Lo fecundo, en esto como en todo, es no creer que las cosas y los seres son lo que son porque sí y en virtud de pura generación espontánea. No; todo lo que es, lo que está ahí, lo que tiene una forma, sea la que sea, es producto de una fuerza, huella de una energía,

aislado, así sea del más enorme calibre, no explica ninguna realidad histórica; es preciso antes integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana”³⁴. Garagorri analiza “la relación entre forma y la vida humana que el hombre se ha creado”³⁵. Podemos distinguir dos horizontes que se le presentan a la vida humana. En primer lugar, la Naturaleza, conjunto de cosas con que el ser humano se encuentra como dadas o regaladas (montañas, vegetales, animales, ríos), las denominamos formas naturales, que en última instancia son configuraciones derivadas y sustentadas en la Naturaleza. Por otra parte, las catalogadas como formas humanas son aquellas configuraciones resultado de las tareas humanas (una casa, un poema, la física, el cuchillo). Por tanto, toda forma humana necesariamente para existir, a diferencia de las formas naturales que existen independientemente de la labor humana, se han originado en la imaginación humana y, posteriormente, se ha creado como objeto, sea este físico o mental:

Toda creación humana plasmada en una forma que la cristaliza y mantiene es inteligible mediante esa huella (=forma) residual debido a la posibilidad de revivir la intencionalidad de la acción que la trazó. En modo semejante a la admitida intencionalidad de la conciencia, deberá reconocerse la intencionalidad *de* y *en* toda acción humana, pues ésta tampoco concluye reclusa en ella misma, sino que anida y proyecta forzosamente alguna intención: como la conciencia es conciencia-de, la acción es acción-de alguna intención.³⁶

Garagorri propone que la distinción entre formas humanas y naturales sería más correcta denominarlas respectivamente: formas de ausencia y formas de una presencia. En este último caso, la forma natural de algo nos es acusadamente presente; por el contrario, toda forma humana ha sido creada en su momento fundacional por un creador/autor, alguien ausente y, consecuentemente, esta forma artificial “no es sino el rastro de su ausente, es decir, su huella”³⁷. Garagorri considera que de esta manera el concepto de forma es más preciso y controlable mediante esta nueva formulación: “ver en cada forma —con exclusión de la impropia forma natural— la presencia de una ausencia, es decir, huella, señal,

síntoma de una actividad. En este sentido *todo ha sido hecho*, y siempre es posible indagar cuál es la potencia que lo ha fraguado y que en esa obra deja para siempre la señal de sí mismo”.

³⁴ *En torno a Galileo*: VI, p. 409.

³⁵ Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 103.

³⁶ *Ibid.*, p. 108.

³⁷ *Ibid.*, p. 107.

impronta, testimonio, vestigio, reliquia —o como quiera llamársele— de una acción que en ella se conserva impresa”³⁸.

Ante la nueva idea de realidad se impone una nueva idea de conocimiento en el pensamiento de Ortega. Filósofos como Aristóteles y Descartes sostenían que el ser humano conoce porque tiene la facultad de conocer, “y ello como un don natural que le es propio”³⁹. Pero una de las tesis de Ortega más famosas (y más tergiversada) es que el ser humano no tiene naturaleza, sino que tiene historia; que no es una sustancia fija, sino que su sustancia es cambio, variación. “Nada que sea substantivo ha sido regalado al hombre, todo tiene que hacérselo él”⁴⁰. La cuestión que nos debemos plantear es: si el ser humano, según Ortega, carece de naturaleza, ¿en qué consistiría ahora ese don natural o facultad de conocer?, ¿cómo conoce?, ¿es un ser pensante por naturaleza? Para Ortega no existe ningún don que nos haya sido regalado, consubstancial al ser humano, sino que “*La razón es sólo una forma y función de la vida*”⁴¹, esto es, no existimos porque pensamos, sino que pensamos porque existimos. La naturaleza del hombre no consiste en pensamiento (no olvidemos que a nuestra especie la denominamos *Homo sapiens*), sino que “vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia”⁴², o sea, que vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida, a saber a qué atenernos, “ese vivir que es razonar o ese razonar que es vivir, son inteligibles, transparentes tan sólo a la razón vital «que es irremediable... porque es una misma cosa con vivir⁴³»”⁴⁴. En una entrevista le preguntaron a Garagorri qué entendía por razón vital, qué significa en el sistema de Ortega y Gasset, a lo que respondió:

La «razón vital» o «razón histórica» o «razón viviente», es el método de investigación y, a la vez, de conocimiento adecuado a esa realidad radical, a esa estructura inteligible que configura la trama de la «vida misma». [...] El núcleo de este método de la «razón viviente» quizá se podría también enunciar en cifra diciendo que consiste en el ensayo de analizar todo hecho y todo suceso incluyendo en él los impulsos que lo han originado

³⁸ Ibid., p. 107

³⁹ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.104.

⁴⁰ *Ensimismamiento y alteración*: V, p. 537.

⁴¹ *El tema de nuestro tiempo*: III, p. 593.

⁴² *En torno a Galileo*: VI, p. 420.

⁴³ Ibid., p. 420.

⁴⁴ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.123.

y las pretensiones hacia que se dirige, o sea, llegar a verlo en la fluidez de su «venir de» e «ir hacia», como Ortega gustaba decir. En su sistema «la vida es la realidad radical», pero, a la vez, «la vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica»⁴⁵.

En conclusión, ningún hecho aislado, por muy importante que haya sido, explica ninguna realidad histórica, es necesario para entenderlo que lo integremos dentro del proyecto vital en que se originó. Ortega entendía por historia “la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento, diríamos, para obligarlo a nacer y ser de nuevo: hay que ponerlo en *status nascens*, como recién nacido”⁴⁶. Esto es, convertir en presente lo que ya pasó (virtualmente), revivir el pasado. Garagorri comenta entonces que “la verdad de lo conocido es la reviviscencia del hacer que le dio *forma*, del hacer-de intencional que esta forma que es huella encierra, y por ello la razón viviente es el método de la historia entendida como la consistencia del hombre”⁴⁷:

Por tanto, lo conocido en el conocimiento que la razón viviente nos procura, es la verdad -que hubo y que hay-, el sentido o intencionalidad de toda forma, de toda huella humana, y con él de cuanto en la circunstancia hay de inteligible y susceptible de tener sentido, que es lo único que podemos y nos importa saber para hacer nuestra vida. Saber la verdad necesaria no es sino hallar la razón de la realidad radical en la que me encuentro viviendo para asumir mi circunstancia, “la mano que el universo tiende a cada cual”, y vivir en la autenticidad.⁴⁸

3. IDEAS ESPECIALIZADAS, IDEAS GENERALES E IDEAS ENTERAS

En el Aula de Cultura de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas Garagorri dictó la conferencia inaugural “Una visión de la cultura: las ideas enteras” (1957) incluida en su libro *La paradoja del filósofo* (1959)⁴⁹ y en el ensayo “La

⁴⁵ Paulino GARAGORRI, *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 11-12.

⁴⁶ *En torno a Galileo*: VI, p. 410.

⁴⁷ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.130.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 131-132.

⁴⁹ En el libro *La paradoja del filósofo* expone los conceptos de las ideas y creencias. Las ideas son todas aquellas convicciones que poseemos, que tenemos. Este *tener* ideas, consiste en ser capaz de expresarlas, comunicarlas, defenderlas, justificarlas: por el contrario, las creencias son convicciones en que estamos, pero no nos son presentes, “aunque las tenemos alojadas y condicionan nuestras explícitas decisiones” (p.26), más que decir que las tiene el ser humano es tenido por ella, está en las creencias.

ciencia y sus raíces" perteneciente al libro *Ejercicios intelectuales* (1967), en ambos textos aborda el tema de las "ideas enteras". Distingue tres tipos de ideas: ideas especializadas, ideas generales y, por último, las ideas enteras.

En las sociedades actuales, ante la acumulación de conocimientos, es necesario la compartimentación de los campos de investigación. Esta segmentación del saber es uno de los factores que ha contribuido al desarrollo de las ciencias particulares y, consecuentemente, al especialismo. Las ideas especializadas son ideas de ámbito muy particular, conceptos de poca extensión y gran comprensión, "se concentran en ideas concretas y, a costa de renunciar y restringir su atención a un campo menor, consiguen admirables imágenes microscópicas de sus temas y objetos naturales"⁵⁰. Pero esta tendencia al especialismo considera Garagorri que, dejada a su propia inercia, implica una retracción y empobrecimiento de la cultura, hace peligrar tanto la efectiva posesión de la cultura como el posible incremento de la misma. Garagorri argumenta para justificar estas afirmaciones qué conlleva el especialismo: primero, "un hecho o noticia, para ser auténticamente comprendidos han de vincularse a un conjunto —de variada extensión, pero determinable— al cual se hallan en rigor ligados. Este entorno envolvente indispensable constituye el «campo inteligible»"⁵¹. Por el contrario, el especialismo restringido a un ámbito limitado hace de esta limitación virtud, centra su atención en las ventajas que le procura esta acotación del horizonte. Pero, más allá de esta limitación, Garagorri cree que lo que descalifica al especialista como hombre culto es el "carácter interno de esta acotación, y según el cual los saberes del especialista no son sino medios, por tanto instrumentos o meras partes o parcialidades de otros mayores conocimientos de los que son subsidiarios y dependientes"⁵². Segundo, otro argumento que suele argüirse a favor del especialismo es el «primado de lo concreto». Garagorri discrepa de la afirmación que se realiza en relación con el especialista de que es "quien positivamente se enfrenta con los hechos en su particular y ejemplar concreción, y así es como sin perderse en la niebla de las abstracciones alcanza un saber irrefutable y aleccionador"⁵³. Esta aseveración considera que es un error o que adolece de cierta

⁵⁰ Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 114.

⁵¹ Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, pp. 71-72.

⁵² Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 114.

⁵³ Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 72.

inocencia porque está sustentada por la idea falsa de la relación entre lo abstracto y lo concreto:

Lo concreto en auténtico sentido, es lo inmediato, lo vivido y próximo, lo que constituye nuestra permanente existencia, en suma, la vida misma de cada cual. Por el contrario, lo que hallamos al término y conclusión de un proceso que prescinde de eso inmediato -el hecho radical que es la vida misma-, lo que mediante una artificiosa segregación de ciertos factores nos enfrenta con elementos así obtenidos, es algo que pertenece al reino de la abstracción. Si lo concreto es lo importante, el especialista, temáticamente, nunca se ocupa de ello. Lo concreto pertenece al comienzo y no al término del pensamiento porque toda división o eliminación de lo inmediatamente vivido supone, por fuerza, una irreal abstracción simplificadora.⁵⁴

Por último, destaca Garagorri el efecto negativo que tiene el especialismo en el campo del lenguaje, ya que se han incrementado los idiomas especializados correspondientes a las diferentes especialidades y, como consecuencia de todo ello, "su precipitada divulgación ha venido a corromper el vocabulario, la sintaxis y, en definitiva, hasta la misma de los lectores y, de antemano, la de los escritores"⁵⁵. Lo específico del lenguaje técnico "es atribuir a sus expresiones un alcance convencional"⁵⁶, esto conlleva que los términos técnicos tienen una significación convencional, esto es, supuestos implícitos, que en la mayoría de los casos no se especifican ni explican, "así se evaden de esforzarse en hacer explícito su pensamiento y llevan el especialismo al colmo de convertirse cada cual en una singular y nueva especialidad"⁵⁷.

Otro tipo de ideas⁵⁸ que se han desarrollado son las ideas que denomina ideas generales, que, si las ideas especializadas acotaban y restringían su área

⁵⁴ Ibid., p. 73.

⁵⁵ Ibid., p. 73.

⁵⁶ Ibid., p. 74.

⁵⁷ Ibid., p. 74.

⁵⁸ Paulino Garagorri en su libro *La paradoja del filósofo* nos expone una reflexión del físico E. Teller en relación con dos tipos de conocimiento: el del especialista y el del cultivador de ideas generales. "El especialista, dice Teller, sabe, en efecto muchas cosas de su parcela acotada, y va sabiendo cada vez más conforme restringe el área de su atención. Es extraordinaria la cantidad de cosas que sabe acerca de una zona tan breve; cuanto más breve sea ésta más parece conocer de ella; y avanzando de esta suerte en esa dirección se llega a un admirable especialista que al ir sabiendo cada vez más cosas de cada vez menos área, llegará un día a saberlo todo, pero... de nada. Será el sabio en nimiedades, en naderías. Por el contrario, el cultivador de nociones amplias consigue abarcar en su pensamiento extensas parcelas de la realidad, pero a costa, naturalmente, de saber menos delicadezas sobre esa zona; abarca mucho aunque su conocimiento pierde aproximación y detalle, se vuelve genérico, indistinto. Pero con ello consigue obtener un saber intelectual acerca de una fracción cada vez mayor de la realidad. Conforme su horizonte

de atención a su especialidad, las ideas generales también resultan fragmentarias e insuficientes:

Su exactitud se nutre de su renuncia a precisar la índole y los límites más peculiares de los temas, y ha de buscar la justificación de su obtenciones en principios absolutamente formales y vacuos, practicando “pases de magia intelectual” perfectamente incontrolables, según suelen serlo, por ejemplo, las petrificantes nociones a priori.⁵⁹

Ante la insuficiencia del especialismo surge una tendencia de signo contrario o compensatorio de búsqueda de visiones panorámicas o de conjunto, “una tendencia equilibradora cuyo aspecto toma, por lo pronto, la forma de una apetencia de síntesis”⁶⁰. Garagorri comenta que generalidades y síntesis son nociones próximas, parcialmente afines. Aunque parezca paradójico, las ideas generales resultan también insuficientes para “«generalizarse» en la conciencia de las gentes necesitan encogerse bajo la especie de alguna síntesis que, a la vez, las condense y exprese”⁶¹. Garagorri considera que no es la síntesis el concepto con el que se pueda enfrentarse con el especialismo de manera adecuada. Si la deficiencia de las ideas generales era su vacuidad, resultando insuficientes en cuanto conocimiento de la realidad, en la síntesis se hace patente en el simplismo de toda abreviatura.

Frente al peligro del progresivo fraccionamiento del especialismo (ideas especializadas) y frente a las generalizaciones superficiales y vacías (ideas generales), Garagorri considera que hay otras ideas a las que denomina «ideas enteras», “Entender una idea es comprenderla entera, es decir, íntegra, no como una abstracta noción que flota sin raíces, sino desde su origen en la vida humana donde brotó y con las implicaciones que ha ido adquiriendo al ser reiterada y conservada”⁶². Para comprender en toda su extensión el concepto de «ideas enteras» no debemos olvidar que toda idea ha surgido como reacción de un ser humano a un problema de la circunstancia “y que el sentido radical de esa idea tiene sus raíces, es decir, su justificación, en las pretensiones de ese hombre y

se dilata va sabiendo cada vez menos, en recisión, pero cada vez sobre más campo, y avanzando así consigue llegar a saber nada, pero... de todo” (pp. 115-116).

⁵⁹ Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 116.

⁶⁰ Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 77.

⁶¹ *Ibid.*, p.77.

⁶² *Ibid.*, p.87.

en las consiguientes dificultades que tropezó e intentaba superar”⁶³. Garagorri afirma que sólo la investigación intelectual de esta situación integra en la que nació, o sea, revivir algo desde su surgimiento en la vida en la que apareció nos posibilita el tener acceso, apropiarnos de una idea de manera íntegra y justificada desde su raíz viviente. En definitiva, de una idea en forma de idea entera. Esta nueva perspectiva “nos acerca a una visión nueva del acto de entender, ahora orientado por la «integración» en vez de la «abstracción»”⁶⁴:

La noción de ideas enteras exige, en suma, que, como creación del hombre, también las ideas exhiban su filiación, que tengan origen reconocido, que se justifiquen como siervas de la necesidad *desde la vida humana* –lo único que el hombre tiene como suyo e inalienable- si quieren representar válidamente esa aspiración del hombre que llamamos cultura.⁶⁵

4. UNAMUNO VERSUS ORTEGA

Uno de los autores a los que Garagorri dedicó numerosos textos fue a Miguel de Unamuno. En 1965 se daban unas circunstancias anómalas en relación con los principales libros de Unamuno, como *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, al ser incluidos en el *Index librorum prohibitorum* de la Iglesia Católica Romana, desde la quinta edición en el año 1938 hasta el año 1965 no se había editado en España en libro de bolsillo la obra capital de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. La edición del año 1965 estuvo al cuidado de Garagorri, que también tuvo a su cargo la edición de *La agonía del cristianismo y una selección* de textos en el año 1967.

En relación con el pensamiento de Unamuno, centra su atención en dos temas principalmente, “singularmente han atraído mi atención: uno, el núcleo – poco advertido– de sus tesis filosóficas, la doctrina de la feliz incertidumbre; y otro, su paradójica visión del morir como desnacer”⁶⁶. Aunque Unamuno cultivó todos los géneros literarios y puede dar la impresión de heterogeneidad, para

⁶³ Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 120.

⁶⁴ Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 87.

⁶⁵ Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, pp. 124-125.

⁶⁶ Paulino GARAGORRI, *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 10.

Garagorri una idea nuclear centra el pensamiento unamuniano. La preocupación acerca de la inmortalidad o finitud de la vida individual:

Unamuno constituye un extremado ejemplo de un pensamiento orientado por una preocupación única y decisiva, y a la luz de ésta su obra entera configura una monótona investigación que absorbe sus contradicciones: es el esfuerzo por contestar a la pregunta ¿sobrevivimos a la muerte? El teatro, la novela y la poesía, no menos que los ensayos de Unamuno, son formas diversas bajo las que alienta un solo tema: el de la personalidad humana y el de su ininterrumpida perduración.⁶⁷

Su obra mayor, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), está centrada en el problema radical de la existencia humana, pero no de lo humano o de la humanidad, sino del hombre de carne y hueso y su conflicto trágico, “hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él”⁶⁸. Este conflicto, entre la experiencia de la caducidad de la vida y la voluntad de no morir, el ansia de inmortalidad; la lucha entre razón y sentimiento vital, culminan en la doctrina de la «feliz incertidumbre»:

No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no!. La razón no lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.⁶⁹

Sigo las argumentaciones esgrimidas por Garagorri en relación con la doctrina de la “feliz incertidumbre”. La doctrina, en principio, parece contradictoria, pues es la incertidumbre la que nos salva, “salvadora incertidumbre”. Pero el carácter paradójico de una expresión no es algo implícito en ella, sino que surge de las convicciones en que está instalado quien de esta forma juzga. Es contradictoria si partimos de la precariedad de la incertidumbre, de la necesidad de

⁶⁷ Ibid., p. 95.

⁶⁸ Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Plenitud, 1965, p. 110.

⁶⁹ Ibid., p. 104

corrección de la misma, todo ello en virtud de la idea de que sólo podemos vivir cuando estamos instalados en una creencia positiva, indubitable, pero no es este el pensamiento de Unamuno. La duda, “la incertidumbre de la duda no es, para Unamuno, un estado que lleve a la parálisis, sino el íntimo resorte enérgico de la vida y de la fe humana, «una fe a base de incertidumbre y duda»”⁷⁰. Como consecuencia de esta doctrina, podemos ahora comprender la expresión de Unamuno “hay que aceptar el conflicto y vivir de él”.

El otro tema que ha centrado la atención de Garagorri es la concepción de la muerte como “retorno al origen”, esto es, la paradójica visión unamuniana del morir como “desnacer”. Garagorri aporta testimonios en la obra de Unamuno de otra actitud “ante las postrimerías y una prefiguración de la muerte muy distinta”⁷¹. Pero, ¿qué ideas subyacen en Unamuno a esta imaginaria idea del desnacer? Rechaza Garagorri que existan coincidencias con la idea de transmigración de las religiones brahmánicas o con la idea de “eterno retorno”. En todas estas hipótesis subsiste en diferentes niveles la idea de muerte como “transito”, o sea, paso a un más allá. Por el contrario, Garagorri considera que la idea principal consiste en la supresión de este tránsito hacia lo desconocido:

Mediante la poética figuración unamunesca morir es «desnacer», y la muerte no representa ya un riesgo de aniquilación, sino de renovado letargo, de sueño en el que alguna manera persistimos en la misma forma en que antes preexistimos. [...] En consecuencia, el «tránsito» de la «muerte» deja de ser pasadizo al abismo ignoto, a la nada, para convertirse en el pacífico retorno al origen, en la restauración del pasado, en suma, y dicho en griego, en apocatástasis en su precioso sentido.⁷²

Garagorri estudia en su libro *Unamuno, Ortega, Zubiri* la relación entre Ortega y Unamuno⁷³. Los dos pensadores españoles más importantes y reconocidos

⁷⁰ Paulino GARAGORRI, *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 102.

⁷¹ *Ibid.*, p. 51

⁷² *Ibid.*, p. 61.

⁷³ Desde principios del siglo XX hasta la muerte de Unamuno en 1936, la relación entre dos personalidades como Unamuno y Ortega paso por todo tipo de estados y vicisitudes. Desde etapas en que se contestaron de manera virulenta en los periódicos, épocas de reconciliación o, más bien, podríamos decir de acercamiento, pero eran dos personalidades con egos muy poderosos para poder convivir en un mismo espacio/tiempo sin enfrentarse. Vicente Cacho Viu, en su libro *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* establece la siguiente periodización al estudiar la relación entre Ortega y Unamuno: “En el primer estadio se produce un intento mutuo de captación -1904/1908- cuyo inevitable fracaso origina un enfrentamiento verbal, bastante agrio en ocasiones, sostenido hasta fines de 1912; sus momentos culminantes pueden situarse en los meses de septiembre de 1909 y 1911. En el largo período de atrición subsiguiente las posturas públicas de Unamuno y Ortega se mantendrán irreductibles, de forma

a nivel internacional del siglo XX y los más reconocidos internacionalmente de todo el siglo. Ambos autores unieron a su quehacer intelectual una vocación pública, se consideraron cada uno de ellos con la misión de la reforma de la cultura y regeneración de la vida pública de España. Para comprender la relación entre Ortega y Unamuno “es obligado que no proyectemos nosotros ahora sobre esas relaciones humanas, factores abstractos o históricos, pero impersonales, que no actuaron en verdad en ellas”⁷⁴, lo principal para entender la relación entre ellos, no son los textos “en que recíprocamente se aluden ni sus respectivas figuras tal y como se nos aparecen huy a nosotros, sino la vivencia de lo que fue su enfrente de sus personalidades y de sus proyectos”⁷⁵, lo que representaron mutuamente en sus vidas, esto es, en qué medida fueron en su respectivas vidas, el uno para el otro ventaja o inconveniente en la circunstancia propia de cada uno de ellos.

La relación personal y pública entre Unamuno y Ortega fue muy temprana, en 1898 Ortega fue a Salamanca a examinarse y uno de los examinadores era Unamuno, pero este primer encuentro fue como examinando y examinador. Unamuno se interesó muy pronto por el joven licenciado en Filosofía, a partir de 1904 tenemos el primer testimonio epistolar de Unamuno refiriéndose a Ortega. Por su parte, Ortega se muestra atraído por la personalidad de Unamuno, aunque en el epistolario mantenido por ambos el joven Ortega le realiza decididas críticas a Unamuno. Uno de los temas en los que quedan patentes las diferencias de opinión es el posicionamiento en el debate acerca de los límites de la ciencia. Unamuno y Ortega sentían que tenían una misión de reforma de la cultura y de la vida española:

Pues bien: el Unamuno que interesaba a Ortega no es tanto, a mi juicio, el virtual autor de sus luego más notorios escritos cuanto el misionero de esos proyectos de reforma moral e intelectual de la vida española. Por la profunda razón de que Ortega, a su vez, va muy pronto a convertir en argumento de su vida un proyecto análogo al asumido por Unamuno.⁷⁶

aún más evidente al ser expuestas con creciente serenidad. La partición de campos con Unamuno fue, en consecuencia, el mayor escollo y también el mejor acicate que experimentó Ortega en su juventud, de los veinte a los treinta años. Alcanzada una primera madurez y, con ella, el liderazgo intelectual que Ortega ejercería hasta la guerra civil, ese distanciamiento confirma a Unamuno en el papel de profeta solitario que había sumido desde comienzos de siglo” (pp.133-134).

⁷⁴ Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 186.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 173

Pero la unión política de ambos nunca llegó a producirse, la aspiración de una empresa común en Unamuno y Ortega nunca se produciría. En el año 1908 se produce un encuentro que marcará la relación entre ellos. Garagorri toma como fuente principal⁷⁷ a Federico de Onís, que fue testigo indirecto de los hechos acaecidos en Salamanca entre Unamuno y Ortega. El suceso fue contado por Unamuno en varias ocasiones a sus íntimos. Ortega fue a Salamanca y le expuso a Unamuno su intención de iniciar un movimiento de regeneración nacional, lo que después se llamó la Liga de Educación Política Española. Don Miguel, por los testimonios que nos refieren los hechos, escuchó atentamente la exposición del joven Ortega sobre su amplio proyecto regeneracionista de la sociedad española; en cierto momento Unamuno lo paró y le interpelo: "Le he entendido bien, don José. Quiere usted que yo sea el padre del movimiento y usted el espíritu, ¿no es así? Bueno, sépase que yo soy la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y así comenzó un distanciamiento de treinta años"⁷⁸:

Así, pues, si en la acción pública hubo, aunque frustrado, un proyecto común en el ánimo de Ortega, en el terreno doctrinal la precedencia y continuidad de Unamuno en relación con Ortega fue nada verosímil a la luz de lo que hoy sabemos o colegimos. Sin embargo, su influencia tampoco pudo ser nula, sino, por fuerza, de sensible importancia, pero, a mi entender, de un alcance con signo negativo. Unamuno fue, de hecho, algo próximo a «un filósofo» en la perspectiva de la sociedad española, [...] en lo que respecta a la formación de una adecuada expectativa intelectual pública. [...] No fue, pues, la filosofía de Unamuno como el estímulo de un adelantado ejemplo para Ortega, sino como el estorbo de un camino mal trazado.⁷⁹

Respecto a la influencia positiva que pudo tener el contacto de Unamuno en la figura de Ortega, nada más concluyente que la propia opinión de Ortega. Cuenta Garagorri que en conversación privada con Ortega le preguntó sobre la posible influencia unamuniana en su pensamiento. La reacción de Ortega fue un

⁷⁷ Aparte de Federico de Onís también ha referido ciertos detalles de lo sucedido en la entrevista entre Ortega y Unamuno, Hernán Benítez en *EL drama religioso de Unamuno* (Buenos Aires, 1949). He cotejado todos estos testimonios con el libro de Vicente Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* (p. 140).

⁷⁸ Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 188, nota 7, (el texto que cita Garagorri pertenece a Hernán Benítez).

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 179-180.

gesto de incredulidad y de incompreensión, “Unamuno había significado para él cosas tan remotas de lo que me oía que no acertaba a representarse mis impresiones”⁸⁰. Posteriormente, Ortega volvió a tratar la cuestión Unamuno para puntualizar y aclarar su posición:

Unamuno en mí y para mí —vino a decirme, según los apuntes que conservo de esa y otras conversaciones— es una herida que no quiero abrir; algo que deseo no tocar porque me revuelve impresiones casi de angustia que prefiero dejar dormidas. No puede usted imaginarse lo que he padecido con él. Y quiero dejarlo estar.⁸¹

En los últimos años de la vida de Unamuno hubo un acercamiento entre Unamuno y Ortega. Don Miguel empezó a asistir a las tertulias de la *Revista de Occidente*. Ortega comentó que después de tantos años hubo una aproximación “Que nos honra a ambos”⁸², y nos emplaza Ortega a un futuro escrito en el que explicaría las razones de esta aproximación que, por supuesto, nunca llegó ni a escribir ni a publicar. Garagorri nos refiere sobre el particular que, aunque no hizo ningún comentario público, sí lo realizó en familia según le comentó Soledad Ortega:

Por el año de 1935 Unamuno reapareció por la tertulia de Ortega en la *Revista de Occidente*, sin que mediara explicación de ello, ni hizo falta que fuese explícita, pues en la dramática fisonomía de aquellas fechas —que hoy podemos encuadrar entre la sublevación de octubre del 34 y la de julio del 36—, en la ascendente pleamar de la violencia en la vida pública española vio Ortega la razón indudable de aquella necesidad de reencontrarse unidos, en la que él participó también tácitamente. Me parece fácil imaginar que el hecho habría inspirado a Ortega unas páginas amargas, quizá patéticas, que prefirió aplazar y al fin se hurtó de escribir.⁸³

5. LA REALIDAD DE LA MUERTE DESDE LA VIDA HUMANA

El día de la muerte de Ortega (18/10/1955), Fernando Vela le pidió a Paulino Garagorri que “buscase las páginas en que se habían ocupado de la muerte, y que las llevara conmigo para leerlas durante la noche que pasaríamos en su

⁸⁰ Ibid., p. 185.

⁸¹ Ibid., p. 185.

⁸² *Ideas y creencias*: V, p. 658.

⁸³ Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 192, nota 18.

última compañía”⁸⁴ (Garagorri, 1958, p. 154). Fernando Vela denominó a esta reunión nuestro “oficio de difuntos”. Cuenta el hijo de Ortega, José Ortega Spottorno, que:

Unos cuantos íntimos hicieron su oficio de difuntos leyendo las páginas en que Ortega habla de la muerte. Estaban allí Fernando Vela, Xavier Zubiri, Julián Marías, Emilio García Gómez, Paulino Garagorri, Antonio Rodríguez Huéscar, algún otro, a través de cuyas voces levemente empañadas oyeron a Ortega.⁸⁵

Aunque Ortega dedicó pocos textos al problema de la muerte, Garagorri considera que Ortega “Trata de enfrentarse verdaderamente con la muerte tal y como actúa en la vida, incorporada a ciertos actos de nuestra vida, de la de cada cual”⁸⁶. Ortega trató el tema de la muerte desde dos enfoques principalmente: por una parte, la muerte del prójimo y la soledad en que nos quedamos; Antonio Rodríguez Huéscar comentaba que Ortega decía que “lo que llamamos la muerte es sólo una teoría; la realidad que hay debajo de ella es la soledad en que nos quedamos de alguien cuando muere”⁸⁷; por otra parte, la humanización de la muerte propia mediante un “arte de morir” en que imaginariamente anticipamos nuestra muerte, nos muestra la realidad de la muerte como anticipación de la propia muerte, esto es, “la premonición de la propia muerte”⁸⁸.

Garagorri analiza el hecho de la muerte desde la perspectiva de la vida humana. Considera que uno de los conceptos absolutos que desde fuera de ella parecían condicionar la vida humana era la muerte. “El sentido de la vida dependía, por fuerza, de la realidad absoluta de la muerte”⁸⁹, pero la nueva idea de realidad planteada por Ortega, o sea, la vida humana como realidad radical, dato último y radical, en el que todas las demás realidades son realidades radicadas: “El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles o ingredientes de él— es la vida de cada cual. Toda realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual,

⁸⁴ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 154.

⁸⁵ José ORTEGA SPOTTORNO, “Los Ortega”, *El País*, 19 de febrero de 2002.

⁸⁶ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.157.

⁸⁷ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Madrid: Anthropos, 1994, p. 127.

⁸⁸ Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.159.

⁸⁹ Paulino GARAGORRI, *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA, 1965, p. 84.

interior a mi vida y que en esta tiene su raíz o su hontanar" (VI, 347) ⁹⁰. En consecuencia, desde la nueva óptica orteguiana de la realidad, la realidad de la muerte, no se nos aparece como una realidad absoluta del que la vida dependa, sino que la muerte aparece como un acontecimiento interior a cada vida humana individual:

Pues la vida-humana, siendo la realidad radical, es siempre la de un alguien, es siempre la de «cada cual». Toda realidad está condicionada por la vida-humana concreta en la que se constituye: realidad es, por fuerza, la realidad de y para cada cual. Y la muerte no hace excepción: la realidad de la muerte es también la que corresponda a la muerte de cada cual. ⁹¹

Otros discípulos de Ortega, como Julián Marías, han tratado el tema de la muerte desde esta nueva idea de realidad. Marías incide en que "La muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está «radicada» en ella, la encuentro en su ámbito o área, por consiguiente, sólo como expectativa, anticipación o posibilidad" ⁹². La muerte, dice Marías, es una frontera y, consecuentemente, tiene dos lados: por una parte, hacia acá es el término o acabamiento de la vida (cismundana) y, por otra parte, hacia allá es, por lo pronto, un misterio que se puede interpretar de muchas maneras: la aniquilación, la reencarnación, diversos grados y formas de inmortalidad, la duda (trasmundana), desliga la muerte de su figura de vida, y una y otra son mutuamente «indiferentes» ⁹³.

Pero la vida humana es finita, tiene sus días limitados. Este final de la vida es lo que significa primariamente la muerte. El planteamiento de Garagorri es analizar la muerte desde la vida humana, esto es, "la averiguación de cuál es la forma «viviente» —esto es, desde la vida— que la muerte sustenta" ⁹⁴. Distingue cuatro presencias o experiencias de la muerte en la vida: primero, la muerte del prójimo; segundo, la premonición o imaginación anticipada de la propia muerte; tercero, "pueden emitirse hipótesis acerca de la eventual persistencia del muerto, bajo alguna «forma», en «otra vida»" ⁹⁵ y, por último, la cuarta forma de

⁹⁰ *Prólogo a una edición de sus obras: V*, 89.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 84-85

⁹² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica. En Obras de Julián Marías, Vol. X*. Madrid: Revista de Occidente, 1982, p. 214.

⁹³ *Ibid.*, p. 299.

⁹⁴ Paulino GARAGORRI, *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA, 1965, p. 87.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 87.

presencia es la perduración de la vida de los muertos trasvasada mediante sus huellas en los vivientes, a través de la sociedad.

Garagorri en su análisis del hecho de la muerte desde la vida humana considera que en la actualidad se dan ciertas experiencias novedosas. La experiencia de la muerte ha variado históricamente según las sociedades, la muerte desde la experiencia del hombre prehistórico hasta nuestros días, “se ha enmascarado constantemente bajo la apariencia de la muerte violenta o de la muerte por enfermedad, pues también de ésta se pensaba que sobrevenía por algún factor concreto y en principio evitable”⁹⁶. Por el contrario, en nuestros tiempos hay un cambio de percepción de la muerte, ya que existe una experiencia reiterada en que aparte de la muerte por enfermedad, accidente o muerte violenta, la muerte sobreviene porque se agota la vida, por causas naturales. Dos hechos destaca Garagorri que han contribuido a esta visión: por una parte, la prolongación de la vida debido a los avances en el campo de la medicina, que conllevan el incremento de la muerte senil y, por otra parte, “la experiencia de las enfermedades malignas incurables lo que provoca la expectativa reiterada del emplazamiento de la muerte”⁹⁷, en ambas situaciones se llega a la consunción de la vida, pero con la peculiaridad en el segundo caso, de manera patente se consigue «fraccionar la muerte y nos hace ver cómo se van produciendo pequeñas muertes sucesivas en la lenta extinción —que pueden durar años— de los individuos enfermos”⁹⁸. Si a lo largo de la historia por diversas motivaciones e interpretaciones la muerte natural había sido ignorada o enmascarada, con la prolongación de la vida y la consunción de ésta de manera natural, nos acaece la experiencia de la muerte con necesidad. Esta frecuencia con que se manifiesta en la actualidad la muerte como agotamiento de la vida, lleva a Garagorri a una nueva valoración de la muerte desde la óptica de la vida, “la muerte se manifiesta primariamente como el forzoso acabamiento y conclusión de la vida”⁹⁹. Todas estas argumentaciones en torno a la evidencia de la muerte llevan a Garagorri a dos nuevas perspectivas y una conclusión. Por un lado, la mejor comprensión de la vejez y, por otro lado, “la inevitable resonancia que en los actos de la vida ha de producir la presencia de la necesidad de la muerte en vez de su ocultación bajo la forma

⁹⁶ Ibid., p. 88.

⁹⁷ Ibid., p. 89.

⁹⁸ Ibid., p. 89.

⁹⁹ Ibid., p. 90.

de una accidentalidad siempre azarosa”¹⁰⁰. En conclusión, esta acentúa una humanización de la muerte al ser incorporada la muerte a la vida humana como su natural fin.

Otro punto en el que incide Garagorri es en la relatividad de la muerte. Para comprender la equivocidad de muerte debemos partir de la categoría del “según”, o sea, la realidad de todo algo concreto es según la vida humana en que se constituya esa realidad. “La realidad de la muerte, lo que sobre ella se pueda pensar y decir cuando nos referimos a su efectiva *realidad* —y no hablar de vacuas determinaciones— no escapa de esa determinación”¹⁰¹. Este “según” afecta a la edad, pero no a la edad cronológica, sino a la edad vital. En el ensayo “La generación, como concepto historiográfico en la teoría de Ortega” incluido en su libro *Relecciones y disputaciones orteguianas*:

La edad no es, en este caso, meramente la edad del organismo, sino algo mucho más esencial: es una forma de vida, cierta tonalidad que afecta a los modos de la existencia entera, que se mantiene varios años y que sólo cambia cuando el individuo va adoptando esa otra forma de vida que es la propia de la edad consecutiva.¹⁰²

Por tanto, no es la edad cronológica a la que se refiere Garagorri, “sino a los sucesivos «niveles de vida» —infancia, juventud, madurez, vejez, decrepitud,... — por los que va transitando al realizarse toda existencia humana”¹⁰³. La realidad de un suceso está afectada por los diferentes “niveles de edad” del sujeto que los realiza. Ahora bien, cómo afecta esto al hecho de la de la muerte desde la perspectiva de la vida humana, o sea, la presencia del hecho de la muerte en la realidad radical de la vida humana tiene una significación diferente según el “nivel de vida” en que suceda. La cuestión que subyace a toda la argumentación llevada a cabo por Garagorri es que, si analizamos el hecho de la muerte desde el dinamismo de la vida humana y no sustantivamos la muerte con imaginaciones, sucede que “la realidad de la muerte es relativa... a la edad muriente”¹⁰⁴, entendiéndose edad como edad vital. Pero, entonces, ¿qué determina a una edad vital?:

¹⁰⁰ Ibid., p. 90.

¹⁰¹ Ibid., p. 85.

¹⁰² Paulino GARAGORRI, *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 68-69.

¹⁰³ Paulino GARAGORRI, *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA, 1965, p. 92.

¹⁰⁴ Ibid., p. 93.

A mi juicio, algo profundo y simple: lo que se espera de la vida. [...] A lo largo de la vida estas dos partidas del pasado y el futuro van canjeando los proyectos por efectividades (o efectivas frustraciones), y dando lugar, por tanto, a situaciones opuestas; la del que tiene «la vida por delante» en un caso, y la del que tiene «la vida a su espalda» en el otro. Desde el punto de vista de la vida-humana, la realidad de la muerte es la que corresponde a la vida de la que se priva al individuo que muere. No es dudoso, a mi juicio, que, por tanto, la muerte más destructiva sea la del sujeto instalado en la plenitud de la vida, tanto porque es el momento en el que sus proyectos y sus obras suelen hallar una mayor adecuación. [...] La muerte como la vida a la que da una última forma es constitutivamente circunstancial, y las circunstancias en su realidad viviente no son sino «importancias» que, a su vez, abstractamente consisten en posibilidades e imposibilidades. La muerte es, pues, la pérdida de las posibilidades, que son diversas y en rigor estrictamente individuales.¹⁰⁵

CONCLUSIÓN

La figura de Paulino Garagorri está inevitablemente unida a su papel de compilador y editor de las obras de Ortega y Gasset. La lealtad que mantuvo al pensamiento de Ortega y la dedicación que durante años realizó para conservar, ordenar y mantener vivo el legado orteguiano es admirable. Hay que reconocer a un grupo de discípulos (Marías, Rodríguez Huéscar, Granell, etc.) que, en unos tiempos muy difíciles, sin ningún tipo de compensación, más bien, al contrario, en la mayoría de los casos llevaba al ostracismo académico, mantuvieran la fidelidad a su maestro. Solamente el influjo de su pensamiento y el respeto a su persona pudieron ser la causa de estos hechos.

Respecto al pensamiento de Ortega y Gasset, Garagorri centra su atención en la reforma de la filosofía llevada a cabo por Ortega: la nueva idea de realidad, la vida humana como realidad radical y, consecuentemente, esta nueva idea de realidad lleva a una reforma del conocimiento. Ortega muestra su oposición al racionalismo abstracto de la edad moderna, el cual tuvo su origen en el intelectualismo griego, postula el tránsito de una razón abstracta a una razón histórica. Todo concepto que represente una realidad humana está en función de un tiempo

¹⁰⁵ Ibid., p. 93.

histórico, es un movimiento de dos términos, un “venir de” —del pasado— e “ir a” —el futuro—. En conclusión, la razón histórica, dice Garagorri, cumple la función del conocimiento porque nos hace saber el concepto adecuado al lugar histórico del dato que se investiga. En última instancia, conocer es conocer conexiones entre los hechos, pero en la conexión el hecho en sí desaparece como puro hecho para transformarse miembro de un sentido y, como Ortega decía, “El sentido es la materia de lo inteligible”.

Para finalizar, podemos considerar a Paulino Garagorri como uno de los intérpretes más rigurosos del pensamiento de Ortega. Dos hechos debemos tener en cuenta: por un parte, el estudio que dedicó durante años a los escritos de Ortega para realizar la labor de compilación y ordenación de su obra; por otra parte, en los últimos años de la vida de Ortega mantuvo una gran cercanía con él, en tertulias en las que asistían el círculo más estrecho de discípulos; también mantuvo largas conversaciones con Ortega, en ocasiones, por petición de Ortega lo llevaba con su coche a Galapar (Madrid) para pasear por la sierra madrileña, todo esto le permitió tener un contacto directo con Ortega y de esta forma poder conocer su filosofía y a la persona.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. (1989), *Historia crítica del pensamiento español, Tomo V/III*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CACHO, V. (2000), *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CARO BAROJA, P. (2007), "Paulino Garagorri, filósofo donostiarra", *El Diario Vasco*, 29 de julio de 2007.
- CARPINTERO, H. (1966), "Paulino Garagorri, un ensayista de nuestro tiempo", *Cuadernos Hispanoamericano*, n. 228, pp. 522-528.
- COROMINAS, J. y. (2006), *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- ELORZA, A. (2007), "Paulino Garagorri, un discreto liberal", *El País*, 12 de julio de 2007.
- FABRA BARREIRO, G. (1971), "Conversación con paulino Garagorri", *Revista de Occidente*, n. 103, pp. 1-15.
- FERRATER MORA, J. (1994), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- FERREIRO LAVEDÁN, M. I. (2007), "Una vida dedicada al maestro", *ABC*, 12 de julio de 2007.

- GARAGORRI, P. (1958). *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1959), *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente.
 - (1964), *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA.
 - (1965), *Relaciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus.
 - (1967), *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente.
 - (1968), *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud.
 - (1969), *Españoles razonantes*. Madrid: Revista de Occidente.
 - (1971), *La tentación política*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S.A.
 - (1978), *Libertad y desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
 - (1984), *Introducción a Américo Castro*. Madrid: Alianza Editorial.
 - (1986), *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial.
 - (2006), *Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas*. Madrid: Caro Raggio.
- MARÍAS J. (1972), *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1982), *Antropología metafísica. En Obras de Julián Marías*, Vol. X. Madrid: Revista de Occidente.
 - (1983), *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010). *Obras completas*, 10 vol. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- RIPÉREZ Y MILÁ, S. (2007), "Un humanista en silencio", *ABC*, 15 de julio de 2007.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1994), *Semblanza de Ortega*. Madrid: Anthropos.
- TIJERAS, E. (1968), "Garagorri. Para una reincorporación de España al pensamiento europeo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 228, pp. 781-784.