

# EL PODER DE LO REAL, EN ZUBIRI, SÓFOCLES Y BECKETT

CARLOS SAN MARTÍN

ENRIQUE HERRERAS

Universitat de València

RESUMEN: El objetivo de este trabajo consiste en explicar el concepto de «poder de lo real» en la filosofía de Xavier Zubiri. Siendo este el núcleo, hemos querido confrontar su reflexión con otros autores relacionados con un ámbito, digamos, artístico-filosófico. Autores en los que, como ocurre con el filósofo vasco, el poder de lo real, de las cosas reales concretas, es lo que proporciona el eje de sus obras. Es decir, el hombre abona, mediante ese poder, su funcionalidad con respecto a las demás cosas reales, incluido el propio ser humano. Primeramente, nos introduciremos en la amplia reflexión que realiza Zubiri en relación a dos conceptos complejos, el de poder y el de lo real. Seguidamente nos adentraremos en la mirada trágica, con especial consideración a *Edipo rey*, de Sófocles, una obra que permite ver cómo ese poder se produce desde la vivencia trágica, lo que nos ayuda a comprender la perspectiva de Zubiri que también hace hincapié en el significado de la realidad trágica. El añadido del escritor Samuel Beckett se realiza porque su obra, en especial *Esperando a Godot*, puede servir de contraste, y al mismo tiempo de reto, a la visión zubiriana desde una perspectiva de la filosofía del absurdo.

PALABRAS CLAVE: poder; realidad; inteligencia sentiente; realidad trágica; absurdo.

## *The power of reality, in Zubiri, Sofocles and Beckett*

ABSTRACT: This work aims to explain the concept «power of reality» in the philosophy of Xavier Zubiri. Being this its core, we wanted to face its reflection with other authors related to an artistic-philosophic context. Authors in which, like the spanish philosopher, is the power of the real, of the real particular things, what provides the axis of their works. Men reaches, through this power, its functionality regarding the rest of real things, included human being. In the first place, we will introduce ourselves in the wide reflexion of Zubiri, related to two complex concepts, that one of «power», and that one of «real». Then we will introduce in the tragic sight, with special consideration on *King Edipus*, by Sofocles, a work that allows to see how that power is produced from the experience of tragic experience, which helps us to understand the perspective of Zubiri, who also emphasizes the meaning of tragic reality. Adding the writer Samuel Beckett is made here because his work, specially *Waiting for Godot*, can make a contrast for us, and a challenge at the same time, for the zubirian sight, from a philosophical perspective of the absurd.

KEY WORDS: Power; Reality; Sentient intelligence; Tragic reality; absurd.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo nace a raíz de un debate que tuvo lugar en una sesión de un seminario de filosofía española. Después de una exposición centrada en el concepto de «realidad» en la filosofía de Zubiri, se plantearon una serie de retos a la misma. Entre ellos se planteó las posibles respuestas de Zubiri ante el pensamiento trágico, por un lado, y el absurdo, o incluso nihilista, por el otro. Se vio que Zubiri tenía respuestas ante estos dos desafíos. Más claramente en el primero, pero el segundo tampoco quedaba al margen si se miraba

con detenimiento la filosofía zubiriana. Pero, más allá de dichas respuestas (en parte interpretadas por los autores), se descubrió que había algo en común con Sófocles y Beckett, los dos autores elegidos para encarnar dicho reto: el poder de lo real. De ahí que nos adentráramos en este tema tan importante en la obra del filósofo vasco.

## 1. LOS PODERES DE LO REAL

El «poder de lo real» es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri. Si bien el filósofo vasco no dedica una amplia y concreta reflexión a este complejo concepto, éste es nuclear, según trataremos de demostrar, para comprender la posición en la que el ser humano se encuentra instalado en la realidad.

Y lo primero de lo que hay que percatarse es que más que mentar un único poder, se trataría, más bien, de hablar de los poderes, porque en Zubiri esta idea tiene dos significados. Por un lado, ese poder de lo real, de las cosas reales concretas, es lo que abona su funcionalidad con respecto a las demás cosas reales, incluido con otros seres humanos. En este sentido, el nivel de interacción «subjetivo» de las cosas reales, en tanto corresponde a su realidad, es ya un «rango» de poder. Cuando algo nos pesa demasiado, era costumbre en el castellano decir que esta cosa «nos puede», y tal es la simplicidad del concepto de rango.

La otra noción de poder, no contradictoria con la anterior, es la que señala que el poder tiene que ver con un «super-jectum», un ser que no se encuentra arrastrado por sus propiedades (sub-jectum), sino que se las apropia de una forma particular y precisa.

Esas son, en síntesis, las rúbricas bajo las que se inscriben las dos nociones de poder que Zubiri desarrolla en su obra.

No obstante, estas no son más que síntesis introductorias de dicha noción, y no permiten más que comprender temáticamente aquello de lo que trata la cuestión, pero no el meollo del asunto. Procederemos, por tanto, en orden, introduciéndonos primero en la noción de poder propia de lo real, para pasar, después, a la noción de poder propia del «super-jectum».

A modo de introducción propedéutica, definiremos muy sucintamente lo real. Realidad, en Zubiri, es el carácter que toda cosa tiene, por el que dicha cosa es sus propiedades con cierta independencia de las demás realidades, carácter al que Zubiri denominaba «de suyo» (Zubiri, 1998: 57).

Las cosas reales son reales, precisamente, porque son autónomas de todas las demás realidades. Sus propiedades les pertenecen, no como un préstamo debido a nuestras facultades perceptivas, sino porque las propiedades de una cosa son, en conjunto, lo que esa cosa es: el rojo de una manzana lo percibimos a través de nuestros sentidos, pero no consiste en nuestro acto de percibirlo, sino en que la manzana es roja por sí misma, y no solo porque nosotros la

percibamos así. La manzana no consiste, pues, en que nos suscite una respuesta, sino en las propiedades que esta tiene y que, aunque captadas en nuestros sentidos, no están circunscritas a nuestro acto perceptivo. El animal es incapaz de hacer esto mismo: percibe la manzana como lo que le suscita hambre o le llama la atención por ser rojo, pero no como algo que es rojo independientemente de su acto de percibirlo, «de suyo», por sí mismo. El animal no se pregunta lo que la manzana es en sí misma. El animal regular y el humano se diferencian en esto mismo, en que el hombre es un animal de realidades: percibe las cosas por lo que son «de suyo», como teniendo un «prius» respecto al acto de percibir las, incluso aunque solo durasen lo que dura el acto de percepción. Sus propiedades no corresponden a mi visión, sino a la cosa que las posee.

Consecuentemente, «la realidad de las cosas y las realidades humanas se coactualizan como un “de suyo” que además es “suyo”, es decir, como persona» (Cortina, 1990: 61). Todo trazado racional que olvide esta inicial distinción violentará la realidad, además se contrapondrá a un tercer dato que la aprehensión primordial arroja: la religación del hombre a la realidad.

Esta breve clarificación es fundamental, porque nos va a permitir entrar en la cuestión sin malentendidos o vaguedades iniciales.

## 2. LOS RANGOS DE LA REALIDAD

En su texto *Sobre la realidad* (2001), transcripción de un curso de 1987, Zubiri se enfrenta al problema de caracterizar la estructura de lo real, habida cuenta de la incompreensión cosechada por su *Sobre la esencia* (2008). Zubiri trata con ello de desarrollar los conceptos que considera nucleares en su noción de realidad, es decir, aquellos que pueden abonar una comprensión de lo que son las cosas reales —no el ser real, que es cuestión distinta para Zubiri—, una tarea a la que se le suma la dificultad de la peculiar estructura psicofísica del hombre, ya que es diferente a la de cualquier otro cuerpo, animado o inanimado. Y esto se produce al poseer *inteligencia sentiente*, un concepto que merece un estatuto especial en la reflexión (Ellacuría, 1975: 180).

En esta andadura, al autor le es inevitable encontrarse con el hecho de que lo real es dinámico. Las cosas reales no solamente tienen un aspecto estructural, sino que se encuentran en respectiva conexión con otras cosas reales en tanto que reales. Y este carácter dinámico de lo real, en tanto que real, posee varios modos de ser (Zubiri, 2001: 160). El más obvio de ellos, habida cuenta del discurrir histórico de la filosofía, es la causalidad. Pero ocurre que también ha sido el que ha traído más confusiones y malentendidos (Zubiri, 2001: 161).

Porque, a la postre, el principio de causalidad ha sido objeto de litigio desde la crítica de Hume al racionalismo. Ante esta discusión, Zubiri señala que uno de los principales problemas de la cuestión es que la causalidad es una realidad, no un mero concepto, y, por ese motivo, no puede dirimirse la cuestión de

la relación entre causa y efecto como si dicha relación consistiese únicamente en una ley de la razón.

Llevaba razón Hume, según Zubiri, en que no se nos ofrece a los sentidos ningún principio de causalidad, sino solo la sucesión; pero el empirismo inglés no alcanza a solucionar la cuestión por vía de un escepticismo, pues esta borra de las impresiones sensibles la conexión entre realidades. Esto acontece, precisamente, porque las impresiones no nos dan noticia de la realidad aisladamente (Zubiri, 2001: 170), sino de la *funcionalidad* de las cosas reales; funcionalidad que constituye, precisamente, el carácter de la sucesión (Zubiri, 2001: 172).

Cuando un hombre entra en la habitación en la que nosotros estamos, pasamos a percibirlo como parte de nuestra *realidad sentida*, y lo hacemos precisamente en tanto que se incorpora funcionalmente. No se trata de una cuestión solo constitutiva, sino fundamentalmente operativa. Cuando algo acontece, nunca acontece *ex nihilo*, sino *en función* de otras cosas que ya hay en la realidad, en nuestra realidad. En la impresión del evento, no se me da la causa, cree Zubiri, pero sí este carácter funcional, a través del cual yo determino que lo que ha sucedido. Y lo que ha sucedido lo ha hecho en función de otros eventos (Zubiri, 2001: 173).

Discernir la causa de este acontecer es una penosa tarea que solo puede darse sobre la base de esta funcionalidad (Zubiri, 2001: 175). En este caso concreto, hablamos de la funcionalidad de la sucesión, la que Hume creía solo constatable por una sucesión de impresiones y que, a juicio de Zubiri, habría que tomar a la inversa: no como sucesión de impresiones, sino como impresión de sucesión (Zubiri, 2002: 40). Es de ese modo como se aprehende el carácter funcional que, en un sentido lato, puede denominarse «causalidad», y que no es sino uno de los tipos de funcionalidad (Zubiri, 2002: 39). Pensar que esto ha sido un problema conceptual, y no una cuestión real, ha sido el atolladero en el que se han tropezado algunas filosofías durante siglos: resolver un problema real por vía conceptual es un proceder esencialmente insolvente (Pintor, 1975: 132).

Así es, no habría causalidad sin un carácter ex-tático, el que permitiera que las cosas reales, por así decir, salieran de sí mismas y se vertiesen en otras, causando sus efectos (Zubiri, 2001: 177). Este es un aspecto del carácter respectivo de las cosas reales en el orden operativo: no solo no se encuentran aisladas, sino que no pueden, forzosamente, encontrarse aisladas. No se confunda esta necesidad con la necesidad correspondiente a la lógica de predicados: se trata de un momento real de las cosas por el que, constitutivamente, y, por tanto, también en el orden de su interacción con las demás, se encuentran siempre vertidas a las demás realidades. Si esto no ocurriera, ninguna realidad interactuaría con ninguna otra. Y la forma suprema de este carácter extático es la libertad, porque esta no hace excepción a la causalidad, sino que es su ratificación: ser libre es ponerse a uno mismo en carácter extático, verterse a uno mismo en las cosas, constituyéndose en causa de sus efectos.

Sin embargo, aquí surge, inevitablemente, una pregunta: ¿acaso la capacidad de todas las cosas para influir en las demás ha de constituirse en causalidad?, ¿es que toda la influencia, todo este «verterse» de unas cosas en otras ha de constituir las como causa? Por descontado que no, y esto se ve con claridad incluso en el habla popular, a la que Zubiri recurre para introducir propiamente la cuestión del poder. Por ejemplo, cuando no podemos mover un peso es habitual decir que la cosa que pretendemos mover «nos puede», y ahí es, justamente, donde delatamos el significado básico de la idea del poder (Zubiri, 2001: 180).

El poder es otro tipo de respectividad de lo real, distinto a la causalidad, con sus propios caracteres, aunque materialmente puedan coincidir en muchos casos (Zubiri, 2001: 182).

Hablando de las cosas reales, Zubiri refiere:

Esta estructura de poder unas más que otras, es lo que constitutivamente debe llamarse *rango*. Las cosas son de distinto rango. Y precisamente porque son de distinto rango, la diversidad de rango de las cosas en el universo, en el mundo, es lo que constituye el poder (Zubiri, 2001: 181).

Aunque la mayoría de cosas tengan el mismo rango, esto no obsta para que, efectivamente, posean rango, y sea este rango desde el que viertan sus propiedades en las demás cosas reales. La causa no solamente es anterior, sino superior a su efecto —cree Zubiri— porque es desde ella que produce los efectos. Es esta anterioridad de rango de la causa la que constituye su poder. En consecuencia, el carácter formal del rango es la dominación de unas cosas por otras, justo en el sentido expuesto. En otro escrito, *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri llega a afirmar que el poder es el momento de dominancia de lo real, «un predominio del determinante sobre el determinado» (Zubiri, 1995: 319).

El poder, en fin, no tiene por qué coincidir con la causalidad, y esto se ve tanto mejor cuanto más nos aproximamos al ser humano. La amistad, la ejemplaridad o los consejos, no pueden ser considerados formalmente causas, precisamente porque son el modo de verterse de un ser sobre otro: «es una influencia, una dominancia, pero no es una *causación*» (Zubiri, 2001: 182).

### 2.1. *La idea griega de arkhé*

La idea de poder se introdujo ya en la filosofía con la idea griega del *arkhé*. De su pluralidad de significados, seleccionamos los de Aristóteles y Anaximandro, quienes definen los distintos modos en los que las cosas reales emanan de los principios que las causan, o aquello a lo que vuelven «según la idea de la justicia» (Zubiri, 2001: 183). Lo bueno y lo verdadero adquieren, en el hombre, un carácter trascendental por las capacidades que este posee para estar en la realidad, para aprehender las cosas en tanto que reales, y de un modo similar. Lo real se refiere al hombre, y, al mismo tiempo, lo domina y lo configura de determinados modos: «El poder de lo real en tanto que real gravita y contribuye a la constitución de la vida humana y del hombre en general». (Zubiri, 2001: 186)

Porque ese dominio, recordemos, es una capacidad de influenciar, de ejercer este poder operativamente. El peso que nos puede, que no podemos mover, nos pone en situación de tener que configurarnos con respecto a él, bien sea para moverlo, bien sea para ignorarlo; pero, en todo caso, nos conduce a nuestra propia configuración. En esa medida, ese peso real nos domina.

Pero, como decíamos, este dominio es la formalidad del poder, y la formalidad del rango no es solo de una cuestión de grado, sino que el universo mismo es una unidad formal de dominio real; una unidad, por descontado, en la que está incluido el hombre. El hombre se percata de su propia realidad, de que la realidad es aquello en lo que se apoya toda posibilidad que pueda construir o realizar para su vida. Existe, pues, una fundamental experiencia del poder de lo real en tanto que real; una realidad en la que el hombre se encuentra instalado, como hemos indicado al inicio. No se trata de constatar por contingencia que algunas cosas reales nos dominan, sino más bien de la constatación formal de que la realidad ya se ha apoderado de nosotros en cada caso, en cada situación. Y esto, lejos de ser una experiencia casual, es la experiencia de ultimidad del poder de lo real, por la que nos sabemos vinculados y dominados por lo real. Es la que nos impele a preguntarnos por la *causa sui* de la realidad, un camino que el hombre halla a través de su voluntad de fundamentalidad: se trata de la experiencia de la religación; la que nos llevará, en última instancia, a buscar el fundamento de lo real; la que nos conduce, a su vez, a aquel que «es el que es». Diego Gracia hace constar este fundamental momento de la filosofía zubiriana como un punto de inflexión en las reflexiones de Zubiri. A partir del descubrimiento de este momento, Zubiri abandonará definitivamente las ideas raciovitalistas de las que bebía para ocuparse por entero en la instancia radical que es la realidad (Gracia, 2017: 100).

Esto nos conduce al segundo significado del poder en la obra de Zubiri que, tal como dijimos, no es incompatible con el anterior, sino más bien complementario.

### 3. EL PODER DEL «SUPRAESTANTE»

Para hablar de esta segunda noción de poder, es necesario no perder de vista la definición anterior, pero al mismo tiempo alcanzar el concepto «supraestante», término que estaría dentro del especial empeño que tiene Zubiri en la creación de nuevos términos. Lo primero que hay que comprender es que Zubiri se opone a la noción de «sujeto», porque esto implica que dicho sujeto está *sub*, por debajo de sus propiedades y traído por ellas. En cambio, el hombre posee libertad para escoger sus propiedades, para configurarse a lo largo de su vida y a partir de ella:

Desde esta consideración del hombre como realidad moral se ve cómo el hombre no tiene solamente en su haber las propiedades con las que nace sino además propiedades por apropiación. Es una realidad *supraestante*. Tiene

propiedades con que no nace, sino que las posee en forma de carácter de apropiación (Zubiri, 1986: 377).

Estas propiedades con que el hombre nace son, por decirlo sintéticamente, las propiedades orgánicas que el hombre posee, y que no puede elegir porque le vienen impuestas de nacimiento. Estas propiedades, por tanto, no se las ha apropiado, sino que son de las que parte, como cualquier otro animal; incluso como cualquier otra cosa real. Es así como el ser humano posee unas propiedades constitutivas, de las que se parte para «estar siendo», es decir, para ser reales. Le pertenecen como realidades, por descontado, pero ya le están apropiadas antes de cualquier elección.

Esto quiere decir que el hombre posee un *carácter moral*, es decir, no solo se enfrenta con su propia realidad como real, a diferencia de las demás cosas y seres reales, sino que también es capaz de aprehenderla como «suya», como formando parte de su propia realidad constitutiva. Esto se origina por contraposición al resto de la realidad. De este modo, el hombre es el único ser capaz de comprender su realidad como reduplicativamente suya: *suya* porque lo constituye, y *doblemente suya* porque así la aprehende el hombre en toda intelección y elección que realiza. Es aquí donde encontramos la dinámica de la *apropiación*.

El acto de volición compleja [...] se encuentra unitariamente enfrentado con varias posibilidades, entre las que tiene que elegir. El acto de volición compleja consiste en apropiarse alguna o algunas de estas posibilidades (Zubiri, 1986: 373).

El hombre figura estas posibilidades en un acto de libre cuasi-creación intelectual, y esa realidad reduplicativamente suya tiene un significado complejo y dramático en su vida, ya que, al hacer el hombre esta elección, al apropiarse de una posibilidad incorporándola a su realidad, esta posibilidad escogida pasa a ser parte del ser del hombre, en este caso, de su figura concreta, de su personalidad. De ese modo, queda la elección incrustada en su ser. A partir de ese momento, ninguna elección libre puede ser hecha si no es apoyada y comprometida por la figura que han formado sus elecciones previas. Esto nos deja frente a una contundente forma de comprender al hombre: las posibilidades que se incorpora quedan incrustadas en su ser, y pasan a formar parte de lo que define las posibilidades que va a poseer en el futuro. La cuestión es que el hombre se apropia las posibilidades, pero no la realidad física de las cosas, porque esta apropiación es la que constituye el carácter moral del hombre (Zubiri, 1992: 272).

Dicho todo esto, ya podemos señalar que, para Zubiri, el hombre es moral en la medida en que su carácter constitutivo es la «suidad», es decir, este carácter de hacerse reduplicativamente suyo en la apropiación de posibilidades. Con ello, nos encontramos frente al carácter de «personidad», que Zubiri especifica, precisamente, como la forma del ser humano en tanto que es una realidad que no puede sino apropiarse unas posibilidades, hacerlas suyas (Zubiri, 1986: 113). Y es desde estas desde las que ha de forjar libremente su vida para poder

habérselas con su situación en la realidad. Esto se produce dada la inconclusión en que lo deja la riqueza de sus estructuras, las que le impiden alcanzar respuestas adecuadas mediante el puro instinto: las respuestas ya no quedan prefiguradas por las estructuras biológicas del hombre, sino que exigen una elaboración más compleja. El animal se ajusta a su medio mediante las respuestas que sus estructuras orgánicas le aseguran. El hombre tiene que hacerse libremente su ajustamiento, es decir, tiene que estar inexorablemente justificado (Zubiri, 1986: 347-8); y estar justificado consiste en explicitar la posibilidad por la que se ha optado en la elección. Esta consideración abona el carácter único del hombre como *responsable*, que es lo que jamás puede ser el animal regular, porque no puede responder a través de posibilidades, para conformar su figura (Zubiri, 1986: 416). El animal es responsivo, pero no responsable.

Pero, teniendo en mente todo lo anterior, se puede perfilar aquí una línea de reflexión concreta, la que señala que Poder es la capacidad para influir extáticamente, es decir, para influir en las demás cosas. En las cosas reales materiales, el poder no se limita a circunscribirse en el orden de la causalidad, o así lo cree Zubiri (1992: 274). Sin embargo, en las realidades que no se limitan al carácter de «cosa», que van más allá —una diferencia que Zubiri plantea como la diferencia entre realidades «cerradas» y realidades «abiertas»—, la diferencia específica del poder se nos revela con gran profundidad.

Porque en el dinamismo de la apropiación se nos revela la misma estructura de la dominancia, solo que, en esta ocasión, ya no es meramente una circunscripción causal, sino que acontece con el carácter de *posibilitación* (Zubiri, 1992: 274).

Zubiri se refiere, en este contexto, a la sociedad y a la tradición como poderes. En tanto que forman parte de «mi realidad» constitutiva, o que inexorablemente me encuentro situado en una sociedad y en una tradición, ambas me abren posibilidades que yo puedo apropiarme para mi vida. Por descontado, una de estas posibilidades es el rechazo frontal, la negación de lo que es legado. Incluso esa negación no se sostiene en el aire, sino que se funda en las posibilidades que la tradición me ofrece (Zubiri, 1986: 306; Zubiri, 2005b: 89).

Si examinamos esto con detenimiento, nos llevará a una constatación capital para el carácter. No solo del poder, sino también de la tragedia misma. Estos dos factores, la sociedad y la tradición, es decir, mi carácter de *vivir-con otros* y de *venir-de otros*, se constituyen en un principio de posibilidades para mi vida. Por ello, he de adaptar a mis circunstancias concretas, y seguidamente he de optar, prefiriéndolas o preteriéndolas.

En esta tesitura, tanto tradición como sociedad abren un ámbito nuevo de posibilidades de las que sin ellos carecería, y con las que hemos de contar porque, como ya dijimos, es constitutivo del ser humano el *vivir-con otros* y el *venir-de otros*. Y más aún: hemos de contar con ellas porque, querámoslo o no, están ahí y configuran no solo nuestro punto de partida, sino que definen también las posibilidades con las que nos podemos dar figura y con las que inexorablemente hemos de contar para darnos figura (Zubiri, 2005: 100). Este carácter de imposición no es otra cosa que el dominio, es decir, el carácter formal del

poder. Esto quiere decir que la sociedad y la tradición se nos presentan como poderes, en la medida en que se constituyen como principios *posibilitantes* en nuestras vidas, siempre y cuando se circunscriban en este carácter de poder en el que tiene sentido la noción de «presión social», sin olvidar el carácter de dominio que presenta la tradición.

Esta situación es inexorable puesto que no se puede dejar de contar con los demás ni con la tradición, porque tanto uno como lo otro son parte constitutiva de nosotros. Siempre nos encontramos con los demás y con dicha tradición, incluso en los actos que quieren ignorar esto, son producto de una elección que se produce porque se cuenta con ello.

Esto último nos conduce a una consideración ulterior de gran importancia ya que el dinamismo de la apropiación de posibilidades está regido por este carácter de dominancia. En efecto, como decíamos en el primer epígrafe, el hombre tiene la experiencia fundamental de que la realidad es principio, es el *arkhé* del que parte cualquier actividad que el hombre vaya a realizar en la realidad. Lo cual se produce porque cualquier posibilidad que el hombre pueda componer dando ese célebre rodeo por la irrealidad es, verdaderamente, una posibilidad real, es decir, una posibilidad de la realidad. Es la experiencia del poder de lo real que, ulteriormente, conduce a la experiencia de la religación.

Por este motivo, la posibilidad de que el hombre forja para habérselas con la realidad tiene este carácter de poder en dos modos.

Por un lado, y siguiendo lo dicho anteriormente, se refiere a la posibilidad —de la realidad. Y esa medida nos revela el fundamental dominio que el hombre tiene de la realidad, que lo posee siempre, constitutivamente, por ser siempre aquello a que el hombre ha de atenerse y que le abre cualquier posibilidad concebible: el hombre podrá optar por el nihilismo y rebelarse, lo que nunca podrá hacer es desprenderse de la realidad, porque toda elección y constitución se inscribe en ella.

Por otro lado, se abre un ámbito del poder propio de este carácter de *suidad* de la persona: el dominio aparece, así, en la misma elección que realiza el hombre. Esto significa que, al apropiarse de una posibilidad forjada para su vida, el ser humano «cede» a esa posibilidad, es decir, le confiere la capacidad de configurar su figura. Recordemos que la libertad del hombre se encuentra comprometida por las decisiones anteriores, porque, en su apropiación, el hombre ha naturalizado sus decisiones al haber pasado estas a formar parte de su ser. En suma, podemos ya decir que las posibilidades que preferimos, y que escogemos, son aquellas posibilidades a las que conferimos poder en nuestra vida. Un poder para darnos figura, un poder para configurarnos. Zubiri expresa esto de la siguiente manera: las posibilidades que escogemos son aquellas que nos dominan. El hombre, según Zubiri, domina los actos que ejecuta (1986: 125); pero, al mismo tiempo, la posibilidad que escoge para realizar se apodera de él en la medida en que domina su configuración personal, su efectivo modo de ser personas (Zubiri, 1986: 397).

#### 4. LA REALIDAD TRÁGICA

Esto último nos conduce a una reflexión sobre la tragedia, un tema que, aunque no disfruta de un tratamiento pormenorizado en la obra zubiriana, puede ser rastreado a través de la batería de conceptos que Zubiri desarrolla al respecto de la persona y su modo de estar en la realidad. Este carácter se da, siguiendo la reflexión de Zubiri, en el momento en que el sujeto trágico se descubre habiendo elegido unas posibilidades que lo tiranizan, es decir, se descubre vitalmente esclavizado por su propia mano.

Un ejemplo para comprender esta idea lo podemos encontrar con el personaje de Edipo, de Sófocles. Este conocido héroe, como se recordará, elige entre diversas posibilidades, y el problema trágico es saber si lo ha hecho por su propia mano o no. Para responder esta cuestión es necesario percatarse de que Sófocles, con su obra, defiende una imagen teocéntrica del mundo. No obstante, el autor trágico trata de explicar, desde un plano divino, todo el acontecer humano. Sófocles admite que hay una serie de leyes divinas que actúan siempre, a la corta o a la larga. Se trataría de un orden que, como afirma H. D. F. Kitto, «es aceptado, pero ello no le priva de la consideración de cruel». (1958: 59)

Sin embargo, las acciones humanas y divinas corren paralelas en la obra de Sófocles. En el caso de Edipo, este personaje vive, sufre, la experiencia del error. Además, en él se unen el dolor y la rebeldía. Dicha rebeldía se produce al darse cuenta de que se ha cumplido el oráculo (¿el poder de la realidad?), del cual había estado huyendo.

Lasso De la Vega señala al respecto que en las obras de Sófocles sucede lo que tiene que suceder. Ahora bien, no es posible aceptar la cómoda actitud de creer que en Edipo se ha cumplido la sentencia justa por un crimen no cometido, sino más bien habría que observar la grandeza que emerge en él después de haber sufrido sin razón (1970: 45).

Edipo descubre, finalmente, a través de un alumbramiento doloroso, lo más verdadero que en ellos se alberga, el hallazgo de su propia alma, de lo más íntimo de ella.

El destino (*daímon*<sup>1</sup>) posee, claramente, un poder sobrenatural unido al héroe y dirige toda su vida. Sin embargo, como percibe Vernant (2002), en un momento determinado, el coro, la voz popular, dice que los sufrimientos más dolorosos son los escogidos por uno mismo. Por lo que, si bien se admite un destino, también hay un espacio para lo personalmente elegido. Edipo, cuando el coro le subraya lo terrible de sus actos y le pregunta qué *daímon* le ha empujado, responde: «es Apolo el autor de mis sufrimientos atroces, pero nadie me ha herido con su propia mano, sino yo mismo, desventurado» (vv. 1329-1332). Si bien parece que la causalidad humana y la divina se unen, se percibe en la

<sup>1</sup> Aunque demos al término *daímon* el sentido de destino, debemos matizar que se trata de un destino individual, un concepto que se mueve entre destino personal, suerte, fortuna. Es, por decirlo así, el genio personal, que condiciona la conducta y la suerte personal.

obra un juego sutil del lenguaje en el que se opera un deslizamiento hacia una cierta «decisión» escogida por Edipo (Vernant, 2002: 72).

Desde una perspectiva zubiriana, lo que acontece en la tragedia es formalmente lo mismo que acontece en toda situación en la que el hombre ha de optar por unas posibilidades y desechar otras: que, por su propia mano, el hombre ha conferido poder sobre su ser a unas posibilidades que, una vez optadas, lo configuran. Y es en esa medida en la que se ha comprometido su libertad con esas posibilidades que ha incorporado a su ser. Pero, como se ha dicho anteriormente, es inevitable que este carácter de dominio sea dolorosamente presente en la tragedia.

Lo auténticamente trágico de la tragedia es el momento en que el hombre se percata de que ha escogido, desde sí mismo, incorporar a su ser unas posibilidades que, a última hora, se le descubren como definitivas de un ser que, además de encontrarse en las antípodas de su proyecto de plenitud, se constata inexorablemente apropiada, como una decisión que ya no puede deshacerse. El sujeto trágico, a la postre, ha consumado su propia destrucción, y lo ha hecho con total libertad, escogiendo dicha posibilidad desde sí mismo. El héroe trágico descubre, por tanto, que sus propias elecciones le han conducido, tal vez sin saberlo, hacia una configuración de su vida que ha restringido su capacidad ulterior para configurar su vida de un modo nefasto.

Aun así —podríamos añadir a Zubiri— es en su acción donde el héroe se puede afirmar a sí mismo, lo que puede implicar una manera de tomar conciencia del propio valor. Según Rodríguez Adrados, la única conciliación que vive el héroe es la de él consigo mismo, al descubrir y reconocer su limitación en la derrota o en un triunfo que ha de pasar necesariamente por el sufrimiento (1998: 294). Lo esencial en la tragedia de Sófocles no es el logro de un equilibrio entre opuestos, sino que el héroe adquiera un nuevo conocimiento sobre sí mismo. Pasada su ignorancia, finalmente se identifica con su verdadero yo, del mismo modo que descubre la «auténtica» realidad.

Ahora bien, el conocimiento se ha puesto a prueba: «Edipo representa la forma humana de buscar; desde la más elemental ignorancia, el conocimiento de la verdad». (Orsi, 2007: 275). Pero su conocimiento no pasa de tentativo.

Esto nos conduce a deducir que uno de los sentidos de la tragedia pueda estar en que el mundo se sustrae al control racional: «la estructura racional (o irracional) del mundo es un problema que no puede separarse del problema epistémico de si es posible o no acceder a un conocimiento fiable del mismo» (Orsi, 2007: 321).

El hecho de que lo menos predecible se vuelva real, simplemente porque era posible, nos advierte del carácter contingente de todos los fenómenos humanos y, con ello, de la imposibilidad de encontrar instrumentos que nos permitan controlar la vida humana de forma segura. Además, las más de las veces, la comprensión solo puede producirse trágicamente, es decir, cuando ya es demasiado tarde.

Se puede añadir a este planteamiento que no es que dicho conocimiento se haya producido demasiado tarde, sino que ha tenido lugar a raíz de la vivencia

en el error. En realidad, lo que se quiere decir con esto es que el carácter del héroe se ha fortalecido y ha alcanzado una sabiduría superior por medio de ese sufrimiento que lo distingue del resto de los hombres: «en el fondo, la poetización de la fortaleza heroica no es sino un magro consuelo del que finalmente no queda más remedio que prescindir» (Orsi, 2007: 323).

Ha ahí los efectos no exentos de cierta ironía con que la tragedia se introduce en la sabiduría tradicional de la ciudad, poniéndola en cuestión. Sin embargo, este planteamiento no disiente del conocimiento, sino de un tipo de conocimiento. Porque si el conocimiento solo es posible a través del error, y del sufrimiento que ocasiona este, es porque la verdad no significa felicidad, sino eso mismo, la verdad.

Según Givone (1944), se trata del tema del «infundado fundamento» de la realidad, donde un pensamiento no elude la contradicción, sino que, de alguna manera, la hace suya. Edipo se aleja del oráculo y, por su excesiva confianza, pretende cambiar su destino desde una inteligencia activa y creadora, como Prometeo. Desde un optimismo socrático, como diría Nietzsche, su modo de enfrentarse con lo real se realiza a partir de la pretendida interpretación correcta de las circunstancias y los hechos. Y cuando Tiresías le previene, él solo busca respuestas racionales, como la sospecha de que tanto Creonte como Tiresías lo único que quieren es derrocarlo. Edipo supedita todo a su razón, la que se supone que refleja los hechos, la que se ajusta a ellos. Edipo se muestra como maestro de una nueva forma de conocimiento que tiene su origen en la propia experiencia, un conocimiento (*omnipotente*) que tiende a ser autónomo y a operar de forma independiente de cualquier plano no racional.

Y, como es sabido, el transcurrir de los acontecimientos nos llevará a un puerto no esperado por Edipo. Bien cegado por la preeminencia del *lógos* —Zubiri, como señala García (2001), llama *logos* a la modalidad intelectual cuyo resultado más habitual y por antonomasia (aunque no es el único) es la afirmación predicativa— lo cierto es que, para Sófocles, dicho héroe se muestra incapaz de contemplar y juzgar los hechos en su conjunto, de percibir la verdad en su sentido más pleno. Así, la negación del *lógos* se convierte en un movimiento del *lógos* mismo (Gentili y Garelli, 2015: 290).

Con todo, no parece que Sófocles rechace este modo de pensar, sino que advierte que se precisa también el complemento del otro, del no discursivo (¿inteligencia sentiente?), para ser capaz de contemplar la realidad cambiante en toda su extensión (Crespo, 2004: 157).

Edipo, regresando a Zubiri, se atravesó los ojos al descubrir a última hora que, por su propia mano, y paso por paso, había incorporado a su ser las funestas posibilidades que constituían la predicción del oráculo de Delfos; unas posibilidades que, tal como veíamos, no pueden deshacerse, porque ya han sido elegidas: aquellas posibilidades funestas de las que intentaba huir, constituyen ahora su íntimo ser, lo dominan y comprometen su futura libertad para apropiarse posibilidades vitales.

Edipo, diríamos con otras palabras, despierta de su ceguera, despierta a la realidad. Siente, en sí, el poder de la realidad que ya no ve desde la perspectiva

racional, sino desde la conciencia trágica, lo que Benavente Barreda (1970) denomina "pesimismo de la experiencia" al resaltar que descubrir el horror humano no es pesimismo, sino realismo.

Después de lo dicho, podríamos aducir, como hace E. M. Cioran (1995), que el mundo está harto de tanto errar a través de las verdades, pero los vaivenes de la fortuna, finalmente, le han dado mayor perspectiva de la vida, mayor vista de la realidad humana. La decisión humana, atada a la cadena ineludible de las causas, es, en sí, libre en cuanto puede conformarse con la propia naturaleza.

El héroe sofócleo descubre, en fin, el carácter poderoso de la realidad y, en particular, la religación originaria de la realidad humana al poder de lo real. El hombre, empero, según Zubiri, quiere con frecuencia desatender a la realidad, cosa que, por imposible, no es más que un desajuste (Solari, 1998). El hombre es persona, según Zubiri, porque la realidad se apodera de él y lo hace hacerse a sí mismo. No se trata de que la realidad ayude al hombre a vivir, sino de que ella le permite ser real. El hombre *viene de la realidad*: apoderado por ella, está *implantado* en ella.

Saber y realidad son congéneres. No hay prioridad de uno sobre otro. Edipo siente todo el peso de la realidad, y es desde ahí donde aparece una razón impotente, porque el saber estar en la realidad es el gran problema humano. La respuesta de Zubiri sería, como dice J. Conill, que la «sensibilidad humana no es un puro sentir, sino un sentir intrínsecamente intelectual» (1988: 223). Y dicho concepto de sensibilidad cambia el modo de entender lo intelectual.

Edipo, en Colono, ya viejo, repite, una y otra vez, que actuó sin saberlo («¡No lo sabía!, ¡no lo sabía!»), pero también asume que la experiencia es la que da el conocimiento. Edipo sufre el carácter transcendentamente poderoso de la realidad y, en particular, la religación originaria de la realidad humana al poder de lo real. Se trata de un efecto que podría definirse como farmacéutico en un sentido que, nos recuerda R. Girard (2006) no ha de extrañarnos, puesto que la palabra *pharmakon*, en griego clásico, significa al mismo tiempo el veneno y su antídoto, el mal y el remedio.

Pero, ¿qué ocurriría si ese poder de lo real fuera considerado absurdo? Esta situación puede tomarse como otro gran reto a la filosofía zubiriana. Un reto que personalizamos en la obra de Samuel Beckett. De su aportación artística e intelectual seleccionamos dos temas que ayudan añadir algunos dilemas a los ya perfilados por Zubiri, como la falta de narratividad de la realidad y el fracaso del arte.

## 5. EL PODER DEL ABSURDO

El teatro del absurdo ha ofrecido un fecundo material para la filosofía. Y lo hace de una manera distinta al lenguaje filosófico. La mejor manera de comprender este aspecto sigue siendo acudir a una cita del conocido libro de M. Esslim que dio nombre a dicho movimiento:

A diferencia de Camus y Sartre, quienes presentan el absurdo de la condición humana, con un razonamiento altamente lógico, el teatro del absurdo ha renunciado a argüir sobre dicho absurdo, se limita a presentarlo en imágenes escénicas concretas [...] Este esfuerzo por integrar contenido y forma es lo que separa a este teatro del existencialista. (1966: 16)

Siguiendo esta idea, L. Parreyson hace hincapié en que «la actividad artística consiste propiamente en el hecho de “formar”». (1997: 43) Ese «formar», en Beckett, expresa lo absurdo, cuyo significado consiste en que «la existencia y el acontecer de las cosas reales carecen de sentido para el hombre». (Laín, 1995: 161)

Lo que expone en sus obras Beckett no solo es realidad, es la pura realidad: es la más pobre e ineluctable realidad, esa realidad que nos negamos a ver (Bataille, 1984:38). Es por esta fidelidad a la realidad por la que propone una buscada ruptura con la narratividad que no la narración de cada personaje. Por ejemplo, Winnie (*Días felices*, 2006) puede contrarrestar la penuria del presente con la narratividad, y, así, llenar los silencios de la existencia con el sonido de las palabras. Ante esto, a nuestro juicio, Zubiri señalaría que no necesariamente ha de ser experimentada la existencia como penuria, pues lo fundamental es su carácter fundante de nuestra realidad, su carácter de ultimidad real. Sin embargo, en nuestra orteguiana opinión, en la penuria y en la privación, y en lo trágico, es donde nos queda más patente ese poder, ese dominio de lo real con respecto a nosotros. No de esta o la otra cosa real, sino de la realidad misma como tal. No se entienda que nos referimos aquí a un momento de angustia heideggeriano: Zubiri mismo se ocupó de esta dimensión de la angustia, ampliando y radicalizando el punto de vista de Heidegger. La angustia no es el momento en que el hombre tiene una visión más clara del ser, sino un momento de impotencia y desmoralización, en el que al hombre se le presenta la realidad como apremiante, como dominante, constriñendo su vida al embotarle para percibir su sentido. Naturalmente, este momento de desmoralización impotente apunta a la ultimidad de lo real como fundante de mi vida y de todas mis elecciones, y esto la caracteriza definitivamente, no como instancia radical, sino como momento limitado de la experiencia humana de una realidad con un especial carácter de inseguridad y apremio. (Zubiri, 1992: 404)

Pero, ahondemos más en el universo beckettiano, para descubrir que lo que expone el escritor no es solo la percepción de la penuria, sino de la señalada falta de narratividad del acontecer del mundo. Su solución es que dicha narratividad queda patente no en el transcurrir de los hechos, sino son los propios personajes los que crean ficciones. Esto ocurre tanto en el hombre común, como en el filósofo, o en el artista, porque en la vida real, según Beckett, no hay narratividad, hay seres que intentan narrar.

En la acción de Molloy, nombre que toma el título de una de sus primeras obras, hay libertad para elegir, o condena, como se quiera, pero se elija lo que se elija viene siempre la inmovilidad. Otro personaje, Malone, descubre que es creador de personajes ficticios, llegando a tener conciencia de que él también lo es.

«Beckett resuelve así el problema de la verosimilitud, haciendo que la justificación del relato provenga del interior del relato mismo, y, por tanto, que una de sus razones de existir como tal relato sea la necesidad que los personajes tienen de hablar». (Talens, 1979: 85)

Con todo ello, Beckett no solo está expresando el absurdo de lo real, sino también el fracaso del arte para expresarlo (1990). Para Beckett, en el arte fracasa la relación que existe entre la representación y lo representado, el vínculo entre lo que el artista desea iluminar y los procedimientos y vía con las que aquello puede llegar a la luz. Y, ¿qué es lo que quiere expresar el artista y no puede? Tal cosa es la «cosedad»: el ser cosa, la unicidad, ser algo, no ser nada. Pero es imposible representar tal «cosedad», ya que esta se resiste a la representación y a la expresión. Entonces, ¿qué queda de representable si la esencia del objeto consiste en sustraerse a la representación? Lo único que queda es representar esa escapatoria. A partir de aquí, Beckett nos habla de dos clases de artistas: «uno dirá: no puedo ver el objeto, para representarlo, porque es lo que es. El otro: no puedo ver el objeto para representarlo porque soy lo que soy» (1990b: 34). Tanto objeto como sujeto se escapan de la representación. Dicho de forma lacónica: lo que se desea expresar no se puede expresar.

En su conocida obra, *Esperando a Godot* (2006), esta escapatoria tiene nombre, Godot. O mejor, la espera. Y en dicha espera la única constatación del poder de lo real es el paso del tiempo. La narración de los personajes se realiza con su presencia física, las relaciones y sobre todo la espera. Ese es el protagonista real, que está en relación con un personaje invisible, ese tal Godot. Sabemos, pues, que lo esperan, pero no sabemos quién es Godot. Vladimir y Estragón, los protagonistas, conversan entre sí, y su conversación es la parte principal de la pieza. A veces su conversación es juego, otras veces adquieren un tono físico, otras, intelectual, o incluso bíblico. Pero en general está la sensación de que «hablan por hablar», por amueblar el tiempo. Hablan también de su propia realidad. De lo que son ellos mismos y de la necesidad que cada uno tiene del otro.

Hablan en otras ocasiones de la realidad del mundo que le rodea, del cielo, del árbol, de la realidad del tiempo. Del peso de la realidad, en definitiva (Laín, 1995). A los personajes les falta *razones de ser* (Talens, 1979:95). Sienten la espera, pero también intentan razonarla, buscar razones. O como diría Zubiri, intentan discernir la causa de este acontecer, dando lugar a una penosa tarea que solo puede darse sobre la base de cierta funcionalidad.

La cuestión es que el sentido de la realidad no es primario y radical, sino una interpretación sobre la realidad (Pintor, 1997: 115), pero conviene tener en mente su fuerza como guía fundamental de la vida humana.

Puede que Godot jamás llegue, y esto puede ser significativo. Pero, a pesar de todo, se sigue esperando: más significativo todavía (autor, 1996: 113). Porque siempre aparece un «quizá», que no es una respuesta, sino una posibilidad. Es la misma actitud que el Zaratrasta de Nietzsche pide al saber: «Ahí está la barca; quizá navegando hacia la otra orilla se vaya a la gran nada. ¿Quién

quiere embarcarse en este “quizá”? (2019: 186). Y el “quizá” no es un “ser” sino un “puede ser”»; un poder en vías de manifestarse,

Y solo queda esperar —esperando dramáticamente, cómicamente—. Pero, ¿esperando qué? «Esperando a ver si sí o no».

Para Zubiri, podríamos repetir lo dicho, el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad, al contrario de lo que señala A. Ferraz (1995). Vladimir y Estragón sienten todo el peso de la realidad, y es desde ahí donde, según Molina (1991), aparece una razón impotente que solo alcanza el «quizá» porque, como se ha dicho, no puede expresar la cosedad. Este «quizás» sería, para Zubiri, ya un modo de hacerse cargo. Y a esto, lo caracterizaría, a nuestro juicio, como agnosticismo: de él dice Zubiri que es también voluntad de fundamentalidad, concretamente la «voluntad de buscar» (Zubiri, 1986: 287).

Es necesario recordar, también, que la angustia, esa inseguridad impotente e ineludible, no es sino su propia solución incoada. El modo en que se afronta la angustia es la reconquista del sentido de la realidad, es decir, siguiendo el discurrir de Zubiri, volver a sentir el momento religante de la realidad, la voluntad de fundamentalidad que dota de sentido a las cosas, de la cual la esperanza es una encarnación (Zubiri, 1986: 404).

Eso es en realidad el sentido originario de *inteligir*, que es, para Zubiri, la aprehensión sentiente de lo real como real y que «concebir» o «juzgar» son modos de despliegue intelectualivo a partir de la impresión de la realidad (Conill, 1988: 224).

## CONCLUSIONES

El análisis el sentir humano descubre el momento de la impresión de realidad. Las expresiones artísticas que hemos visto, nos ayudan a comprender esa idea, sobre todo a la hora vislumbrar que el concepto de sensibilidad cambia el modo de entender lo intelectualivo. Porque no se trata de una mera conciencia, ni juicio, ni siquiera intuición, sino «impresión de realidad». Ya lo hemos dicho, la «cosa real» es «de suyo»: aprehendida como real en y por sí misma. La intelección no le añade la verdad, la verdad es el modo como la realidad es presente a la intelección. Por eso podrá afirmar Zubiri que la razón es mía, sí, pero también de las cosas, que son las que me han de dar la razón.

Intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad, aunque esta sea trágica o absurda. Zubiri mismo advertía de que las cosas reales pueden ser actualizadas por la razón como opacas a la misma razón, como irracionales. La verdad no añade nada a la realidad, sino que trae su mera actualización intelectualiva. Edipo quiere conocer, dominar la realidad, con la razón, pero solo conoce a través del error y el dolor. Pero conoce. Beckett quiere poder demostrar que el ser humano, la existencia, es algo y no nada, pero fracasa. Fracasa, a medias, porque aparece un «quizá» que se añade la intelección. Lo absurdo no es la realidad, porque, como dice

Zubiri, realidad y verdad no son idénticas. La realidad es lo que da verdad, o *verdadear* como dice J. Conill (2019). Y verdad es el momento de la real presencia intelectual de la realidad. Esto le conduce a Zubiri a llegar a una Roma, a un «verdad real»: la realidad, directamente, inmediatamente y unitariamente está dando su verdad a la intelección.

En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. No somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene en sus manos. Nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad, la que hace que Edipo comprenda, la que hace que Vladimir y Estragón tenga la libertad de todo menos de dejar de esperar. Así es, hagan lo que hagan no pueden sustraerse al poder de lo real que les posibilita estar haciendo lo que hacen, y siendo lo que son: precisamente porque esperan es que pueden discernir su espera. Y estos nos conduce a una conclusión: si el hombre está poseído por lo real es que puede apropiárselo y configurarse. Después ya se buscarán interpretaciones (nuestro efectivo modo de ser personas) de esa espera, o de lo esperado, Godot.

El ser humano, en definitiva, necesita hacerse cargo de la situación, habérselas con las cosas y consigo mismo como realidad, y todo ello es posible por su inteligencia. Tanto Edipo, como los personajes beckettianos están necesariamente ligados a la realidad y solo contando con ella pueden alcanzar su plenitud; por eso puede decirse que se encuentran obligados a la realidad. Obligados y con respuestas diferentes. Respuestas que llegan a través de su modo de apropiación ya que nos alertan a un conocimiento más atento a la realidad. ¿No es eso lo que intenta exponer Zubiri?

#### BIBLIOGRAFÍA:

- Bataille, G. (1983). «La verdad que padecemos», en *Quimera*, n° 34, pp. 38-40.
- Beckett, S. (2006). *Teatro reunido*. Barcelona: Tusquets.
- Beckett, S. (1990a). «Textos sobre la pintura moderna: Bran Van Velde», en *El Urogallo*, pp. 29-30.
- Beckett, S. (1990b). Pintores del impedimento, Henri Hayden, hombre-pintor. En *El Urogallo*, pp. 30-35.
- Benavente Barrera, M. (1970). *Introducción a Tragedias de Sófocles*. Madrid: Hernando.
- Cioran, É. M. (1995). *Adiós a la filosofía y otros textos*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (1998). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthopos.
- Conill, J. (2019). *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- Crespo, P. (2004). «Género y conocimiento en la tragedia de Sófocles», en: De Martino, F. y Morenilla, C. (eds.) *El caliu de L'oikos*, Levante Editori-Bari, Universitat de València.
- Ellacuría, I. (1975). Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri. *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 2, 157-184.
- Ferraz, A. (1995). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones pedagógicas.

- García, J. J. (2001). *El poder de lo real en Xavier Zubiri, y su lectura de los padres griegos*. Tesis doctoral. Argentina: Universidad católica.
- Gentili, C., Garelli, G. (2015). *Lo trágico*. Madrid: Antonio Machado.
- Givone, S. (2005). *Desencanto del mundo y del pensamiento trágico*. Madrid: Antonio Machado.
- Girard, R. (2006). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Tricastela.
- Lafin Entralgo, P. (1995). *Teatro y vida. Doce calas teatrales en la vida del siglo XX*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Molina, V. (1991). «Notas sobre una clave». *Pausa*, n° 9-10.
- Pareyson, L. (1997). *Els problemes actuals de l'estètica*. Valencia: Col·lecció Estètica & Crítica. Universitat de València.
- Pintor, A. (1987). El lenguaje en Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 14, 93-133.
- Pintor, A. (1997). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pose, C. (2009). Intelección, sentimiento, valor. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 36, 279-292.
- Solari Allende, E. (1998). Antígona o el poder de lo real, en *Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n° 39, pp. 173-194.
- Talens, J. (1979). *Conocer a Beckett y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- Vernant, J. P. (2002). «El momento histórico de la tragedia en Grecia. Algunos condicionantes sociales y psicológicos», en Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. 2 V. Barcelona: Paidós.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2005). *El hombre, lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2005b). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.

Carlos.Sanmartin@uv.es  
Universitat de València

CARLOS SANMARTÍN

Universitat de València

ENRIQUE HERREROS

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]