



Universidad de Concepción

Dirección de Postgrado

Facultad de Humanidades y Arte Programa de Magister en Filosofía

Exilio y ética del reconocimiento: una correlación filosófica entre María Zambrano y Paul Ricoeur

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía.

GERMAN ANDRÉS QUINTANA ESPINOZA
CONCEPCIÓN-CHILE

Profesor Guía: Dr. Rodrigo Pulgar Castro
Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción

INDICE

RESUMEN.	4
INTRODUCCIÓN.	5
CONTEXTO HISTORICO/EXISTENCIAL DEL MARÍA ZAMBRANO Y PAUL RICOEUR: FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA DEL SIGLO XX.	9
OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.	12
PROBLEMA DE INVESTIGACION	12
JUSTIFICACIÓN	12
HIPOTESIS	13
MARCO TEORICO	13
CAPITULO 1	15
CAMINOS HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE PAUL RICOEUR. [OBJ]	
1. Tradición de la Filosofía Reflexiva: de la transparencia del yo, y certeza de sí mismo al conatus o esfuerzo por existir.	17
2. La tradición fenomenológica: de la descripción al misterio de la encarnación	19
3. La tradición hermenéutica: desde la hermenéutica de la subjetividad al animal hermenéutico.	27
4. Fenomenología del hombre capaz: del hombre falible al hombre capaz	30

CAPITULO 2	32
EL LUGAR DEL OTRO EN LA EN LA ÉTICA DE RICOEUR.	
2.1. Intencionalidad ética y la vida buena.	32
2.2. Estima de sí y reciprocidad.	32
2.3. Solicitud y alteridad.	33
2.4. Disimetría y gratuidad de la solicitud.	34
2.5. Instituciones justas y el tercer momento ético.	35
2.6. Ética, moral y mediación de la norma.	37
CAPITULO 3	
DIÁLOGO ENTRE LA POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO DE RICOEUR Y MARÍA ZAMBRANO: DEL EXILIO Y EL EXTRAÑAMIENTO AL RECONOCIMIENTO COMO PROBLEMA ÉTICO.	39
	39
1. El exilio como revelación en María Zambrano.	
2. La idea del exilio interior como herida de no reconocimiento: Ricoeur y la lucha por el reconocimiento	51
3. Del exilio y la revelación al reconocimiento y la justicia	67
CONCLUSIÓN	71
BIBLIOGRAFÍA	73

RESUMEN

La tesis aborda, desde una perspectiva teórico/metodológica, la correlación filosófica existente entre la noción de reconocimiento en el pensamiento de Paul Ricoeur y la experiencia del exilio en María Zambrano. Mediante el enfoque comparativo/hermenéutico, el estudio propone que ambas esferas convergen en una misma antropología del límite y la esperanza. Acentuando un análisis hermenéutico/analítico de sus propuestas filosóficas, se pone de relieve que ambos filósofos entienden la subjetividad humana como vulnerable, frágil, relacional, constituida desde la interacción con la alteridad y marcada por una carencia compartida. De esta manera, subjetividad, alteridad y vulnerabilidad compartida emergen como ejes conceptuales comunes entre ambos pensadores. El exilio zambraniano y el reconocimiento ricoeuriano se revelan como experiencias límite compartidas que, lejos de suprimir al sujeto, lo confrontan con su finitud y posibilitan su reconfiguración ética y existencial. Los hallazgos conceptuales nos muestran una ética de la esperanza donde la fragilidad humana, lejos de representar una simple carencia, se transforma en el punto de partida para la construcción de sentido y la constitución ética del sujeto. Es así, que esta fragilidad es la condición que posibilita la apertura genuina del otro, permitiendo que el reconocimiento y la hospitalidad sean fundamentales para la vida comunitaria. En suma, la investigación demuestra que, pese a la diversidad de las propuestas filosóficas de nuestros filósofos: razón poética en Zambrano y hermenéutica simbólica en Ricoeur, ambos autores logran articular una comprensión común de la realidad humana herida que encuentra en el reconocimiento recíproco y el exilio un camino para la reconciliación y la paz.

INTRODUCCIÓN

Abordar conjuntamente el pensamiento de Paul Ricoeur y María Zambrano implica sumergirse en una reflexión que atraviesa las experiencias más hondas de la condición humana: la fragilidad, el desarraigo y la búsqueda de sentido. Ambos autores, desde tradiciones filosóficas distintas, coinciden en una misma preocupación: la reconstrucción del ser humano allí donde éste ha sido herido o desposeído de sí mismo. Si en Ricoeur esa herida se expresa como una fragilidad del sí que requiere mediación y reconocimiento, en Zambrano se manifiesta como la experiencia radical del exilio, comprendido no sólo como desplazamiento histórico, sino como revelación espiritual. En ambos casos, la pérdida se convierte en posibilidad; el límite, en fuente de conocimiento y esperanza.

La primera parte de esta investigación, “Caminos hacia una antropología de Paul Ricoeur” propone un recorrido por las raíces antropológicas de su pensamiento. El filósofo francés entiende que su obra sólo puede comprenderse en clave antropológica, pues toda su reflexión gira en torno a la pregunta por el ser humano: “*Así considerada, la filosofía es fundamentalmente una antropología filosófica, centrada antes sobre el actuar que sobre el saber teórico*” (Ricoeur, 2008, p. 192). En este contexto, la tesis examina las tres grandes tradiciones que estructuran su itinerario intelectual: la filosofía reflexiva, la fenomenología y la hermenéutica.

Desde la filosofía reflexiva, y particularmente de la influencia de Jean Nabert, Ricoeur hereda la idea de una conciencia que se reapropia de su acto originario de afirmación. Esta tradición le permite superar el racionalismo de Descartes y su *cogito* autosuficiente, introduciendo la noción de un “*cogito* quebrado”, es decir, de un sujeto que se reconoce vulnerable, mediado y en constante interpretación de sí. Frente a la exaltación del “yo pienso” cartesiano, Ricoeur propone una comprensión del sí mismo como tarea, es decir, no se posee a sí mismo en su totalidad, se debe saber interpretar a través de los símbolos y expresiones en los que se objetiviza la acción autónoma. (Ricoeur, 2008) Esta afirmación del sujeto como ser interpretativo abre el camino a una ética fundada en el esfuerzo o *conatus* por existir, en la línea spinoziana, donde la libertad no es un dato, sino una tarea de realización.

La fenomenología, segunda gran tradición de su pensamiento, ofrece a Ricoeur un método de descripción rigurosa de las vivencias de la conciencia. Sin embargo, más allá de la fenomenología trascendental de Husserl, Ricoeur introduce el problema del cuerpo y de la encarnación. En diálogo con Marcel, se comprende que es el cuerpo el que nos introduce en la dimensión misma de la existencia. En este sentido, constituye el primer existente: aquello que no generamos y que nos impone de manera involuntaria, marcando el punto de partida desde el cual se despliega toda experiencia humana (Ricoeur, 1986). De esta manera, la corporalidad se transforma en el punto de partida de toda reflexión antropológica: el ser humano es un ser encarnado que se experimenta a sí mismo en la tensión entre lo voluntario y lo involuntario, entre el querer y el padecer.

En esta misma línea, el pensamiento de Marcel influye decisivamente al plantear el misterio de la encarnación como la superación del dualismo cartesiano. La crítica marceliana a la “transparencia del yo” y su afirmación de la participación cuando afirma que: “*no basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos por oposición a la metafísica del yo pienso*” (Marcel, 1953, pág.187) se comprende como la afirmación de la persona en la medida en que se cree realmente en la existencia de los otros. Así conduce a Ricoeur hacia una antropología del ser con otros, donde la relación con el otro no es accidental, sino constitutiva. A partir de este reconocimiento, el filósofo francés entiende que la libertad sólo puede atestiguararse en las obras y en la coexistencia con otros, convirtiéndose en la fuente de toda ética (Ricoeur, 1990).

La tradición hermenéutica constituye el momento de síntesis de su pensamiento. Ricoeur concibe la hermenéutica como el paso de la descripción a la interpretación, del fenómeno al sentido. En este tránsito, la conciencia deja de ser transparente y se comprende como mediada por los signos, los símbolos y los textos. A partir de la crítica a Husserl y el diálogo con Heidegger, propone una “vía larga” de la hermenéutica: un método gradual que permite comprender al ser humano a través de sus obras, narraciones y testimonios. “*La comprensión de sí pasa por la mediación de signos, de obras y de textos; toda hermenéutica es, en última instancia, hermenéutica de sí*” (Ricoeur, 2010, p. 59).

En este contexto surge la antropología del hombre capaz, donde Ricoeur describe al sujeto como aquel que puede decir, hacer, narrar, prometer y perdonar. Este “hombre capaz” no es el individuo autosuficiente de la modernidad, sino un ser frágil y responsable, que encuentra su identidad en la relación con los otros y en la mediación de las instituciones. En *Amor y justicia* (1990) y *Camino de Reconocimiento* (2005), Ricoeur condensa esta orientación ética al afirmar que la meta de la acción humana es la intencionalidad de una vida buena, con y para los otros, en instituciones justas (Ricoeur, 2008).

La segunda parte de la investigación se centra en María Zambrano y su pensamiento sobre el exilio, una categoría que constituye el núcleo vital y filosófico de su obra. En la *Carta sobre el Exilio* (1961), la autora convierte su experiencia personal en una meditación universal sobre la desposesión y la esperanza. El exiliado, escribe, “*se ha ido encontrando entre los más diversos planos de la vida histórica, subhistórica y privada [...] un héroe, o sea, un ser incomprensible y despreciable*” (Zambrano, 1961, p. 1). Este despojo radical no es para ella una mera pérdida política, sino una revelación espiritual: “*ir despojándose cada vez de todo eso para quedarse desnudo y desencarnado [...] Esto es lo más cercano a la inocencia*” (Zambrano, 1961, p. 3).

El exilio zambraniano es una experiencia de nacimiento y sacrificio, donde el ser humano es despojado de todo lo accesorio y enfrentado a la intemperie de la historia. Tal desnudez ontológica lo conduce a un conocimiento más hondo del ser, a una verdad que sólo se alcanza desde el desamparo. En *Los bienaventurados*, Zambrano afirma que “*sin desamparo, la*

inmensidad no aparece” (Zambrano, 2022, p. 56); el abandono se convierte así en condición de revelación. Desde su razón poética, la filósofa andaluza transforma el dolor en lucidez y el exilio en vía de salvación, proponiendo una filosofía de la esperanza donde la memoria se convierte en rescate: “*Somos memoria. Memoria que rescata*” (Zambrano, 1961, p. 6).

Esta experiencia del exilio, que ella misma vivió durante más de cuarenta años, se convierte en una categoría antropológica de la revelación. En su pensamiento, la razón poética cumple la función de mediadora entre el padecimiento y la comprensión, entre la historia y el espíritu. Así, Zambrano revela una fenomenología del desamparo donde el ser humano se descubre como “no-ser”, sin tierra ni nombre, pero al mismo tiempo como sujeto de una nueva esperanza.

El diálogo entre Ricoeur y Zambrano se establece en torno a una misma problemática: la del ser humano herido que busca el sentido de su existencia en la alteridad. En Ricoeur, esta herida adopta la forma del no reconocimiento, experiencia que produce un exilio interior; en Zambrano, se encarna en la orfandad del destierro, en la pérdida de toda referencia y pertenencia. En ambos, la respuesta es ética, es decir, reconstruir el vínculo roto a través del reconocimiento, del amor o del don.

Ricoeur afirma que la ausencia de reconocimiento genera una exclusión moral y política, en la que “*el individuo queda arrojado fuera del lenguaje común que da sentido y pertenencia*” (Ricoeur, 2005, p. 225). Frente a esa herida, propone el reconocimiento como una tarea activa de responsabilidad: “*La responsabilidad en cuanto capacidad para responder de sí mismo [...] abarca la afirmación de sí y el reconocimiento del mismo derecho del otro*” (Ricoeur, 2005, p. 208). Zambrano, por su parte, transforma el exilio en una forma de revelación del ser: “*Eran diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran...exiliados, desterrados, refugiados...algo diferente que suscitaría aquello que provocaban en la Edad Media algunos seres sagrados: respeto, simpatía, piedad, horror, repulsión atracción, en fin...eso, algo diferente*” (Zambrano, 2022, p. 327). En ambos casos, el sufrimiento se convierte en una vía de conocimiento y en un gesto de gratitud.

Así, la *Carta sobre el exilio* y *Caminos de reconocimiento* pueden leerse en espejo: la primera muestra la desposesión del ser; la segunda, la posibilidad de su restitución. En Zambrano, el exilio es la purificación del yo; en Ricoeur, el reconocimiento es su reconciliación. Ambas perspectivas confluyen en una antropología de la esperanza, donde la fragilidad humana no es el fin, sino el comienzo de un proceso de donación, de apertura y de justicia.

Se considera necesario entregar las razones que motivaron esta investigación. En primer lugar, es la búsqueda de una antropología integral del ser humano. A lo largo de la investigación se percibe una motivación central, en concreto, el comprender la condición humana más allá de los dualismos clásicos del pensamiento moderno. De esta manera se identifica en Ricoeur una propuesta que rompe con la idea de un sujeto cerrado sobre sí mismo, al definir al ser humano

como un sí mismo mediado por la alteridad, la palabra y la acción. Ricoeur ofrece una antropología filosófica capaz de unir la finitud con la esperanza, la fragilidad con la potencia. Por tanto, la primera razón filosófica del trabajo fue indagar en una comprensión no reductiva del ser humano, capaz de integrar su vulnerabilidad y su libertad en una visión más amplia, más precisamente, una antropología de la fragilidad y de la esperanza.

Una segunda motivación es de carácter existencial y testimonial, y está muy presente en el tono general de la tesis. Se reconoce en ambos filósofos una respuesta frente al sufrimiento, la pérdida y el desamparo. La experiencia del exilio, en Zambrano, y la búsqueda de reconocimiento, en Ricoeur, son dos formas de nombrar una misma condición, esto es, la del ser humano que ha sido despojado de su lugar en el mundo y que, sin embargo, mantiene abierta la posibilidad del sentido.

Es reflexionar sobre la esperanza como horizonte antropológico y ético. En un mundo atravesado por la fragmentación, la injusticia y la pérdida de sentido, tanto el pensamiento de Ricoeur como el de Zambrano ofrecen una vía de reconciliación, dicho de otro modo, la posibilidad de reconstruir el sí mismo en medio de la fragilidad.

En síntesis, el trabajo nace del deseo de pensar una antropología del límite, donde el ser humano pueda ser comprendido no a pesar de su fragilidad, sino a partir de ella. El proyecto responde tanto a una exigencia filosófica, comprender al hombre en su totalidad, como a una exigencia existencial, encontrar sentido en la pérdida y en el desamparo. Por ello, el estudio de Ricoeur y Zambrano no es sólo una comparación de autores, sino una búsqueda de sentido ante la herida del mundo contemporáneo, un intento por mostrar que la reconciliación y la esperanza son todavía posibles cuando la filosofía se hace experiencia y palabra de consuelo.

Finalmente, la presente investigación adopta un enfoque hermenéutico/comparativo que articula una lectura tanto sincrónica como diacrónica de las obras de Paul Ricoeur y María Zambrano. Sin perder de vista la coherencia interna de sus categorías filosóficas, el estudio asume que dichas categorías emergen de experiencias históricas concretas, particularmente de los acontecimientos traumáticos que marcaron la primera mitad del siglo XX. En este sentido, la investigación no se limita a un análisis conceptual abstracto, sino que sitúa el *reconocimiento* y el *exilio* como elaboraciones filosóficas de una experiencia histórica, encarnada, vivida y sufrida, desde la cual ambos autores piensan la subjetividad, la alteridad y la esperanza.

Contexto histórico/existencial de María Zambrano y Paul Ricoeur: filosofía y experiencia del siglo XX

Las filosofías de María Zambrano y Paul Ricoeur no pueden comprenderse adecuadamente si se las considera únicamente como construcciones categoriales o sistemas conceptuales abstractos. Ambas se gestan y despliegan desde la experiencia histórica concreta, marcada por los grandes acontecimientos traumáticos de la primera mitad del siglo XX, los cuales dejaron una huella decisiva en sus respectivas reflexiones filosóficas. En este sentido, el exilio de Zambrano y el reconocimiento en Ricoeur no surgen como conceptos meramente teóricos, sino como elaboraciones filosóficas de experiencias vividas, sufridas y pensadas desde situaciones límites.

En el caso de Zambrano, la guerra civil española y el posterior exilio constituyen el trasfondo existencial ineludible de su pensamiento. La derrota republicana y la expulsión forzada de su patria inauguran una experiencia prolongada de desarraigo que atraviesa toda su obra filosófica. Tal como lo afirma Zambrano:

“¡Españoles fuera de España Hoy no se llega a ningún rincón del mundo que no vibre estremecido por algún puñado de verdaderos españoles que lo han asombrado con sus hazañas. Y a las hazañas pertenece como lo mejor de ellas, como lo que les da su inconfundible estilo, esta serenidad, esta humanidad, este heroísmo natural, este sentido de justicia y esta fe inverosímil que crece y se agiganta como una llama en la oscuridad de los calabozos, en la soledad de los desiertos, en la angustia de la lejanía”
(Zambrano, 1998, pág. 146-147)

En el texto *Los intelectuales en el drama de España* (1998) la frase: “*Españoles fuera de España*”, Zambrano formula con particular lucidez la condición del exiliado no como un mero desplazamiento geográfico, sino como una experiencia histórica de expulsión y diáspora que fractura radicalmente la pertenencia originaria. El “*fuera de España*” nombra una herida abierta en la historia colectiva, es decir, la diseminación forzada de un pueblo vencido, arrojado a una exterioridad que no es elegida, sino impuesta por la violencia política de la guerra y la derrota republicana. Esta diáspora no constituye únicamente una dispersión física, sino una desposesión simbólica y existencial, en la que el sujeto queda suspendido entre la memoria de una patria perdida y la imposibilidad de un retorno inmediato. Desde esta experiencia límite, el exilio se convierte en un lugar privilegiado donde emana la interrogación filosófica. El destierro obliga a repensar la identidad, la historia y la responsabilidad ética del intelectual. En coherencia con la línea argumentativa de esta tesis, el exilio zambrano aparece así como el trasfondo histórico-existencial que funda una reflexión sobre el reconocimiento, pues solo desde la condición del expulsado, privado de suelo, de voz política y de pertenencia, emerge con radicalidad la exigencia de ser reconocido como sujeto histórico y moral en medio de la intemperie.

En consecuencia, el exilio no es para Zambrano solo una circunstancia biográfica, sino una condición ontológica y espiritual desde la cual se revela una verdad profunda sobre el ser humano. En textos como *Delirio y destino*, *Los bienaventurados* y la *Carta sobre el exilio*, la

filósofa española elabora la comprensión del exilio como una experiencia de desnudez radical, de ruptura con los marcos de sentidos heredados y de apertura a una forma distinta de conocimiento, que ella denomina razón poética. El exiliado aparece, así como una figura límite que, en su fragilidad y desamparo, testimonia una verdad silenciada por las racionalidades dominantes.

Por su parte, la reflexión filosófica de Ricoeur se encuentra profundamente marcada por la experiencia de la segunda Guerra Mundial, su cautiverio como prisionero de guerra y la confrontación directa con el mal histórico. Así lo afirma Francois Dosse:

“Hecho prisionero; Ricoeur es trasladado en un vagón de animales hacia el este. Luego de haber atravesado toda Alemania, el tren de detiene en junio de 1940 en la estación de Roederitz, en Pomerania oriental. Ricoeur es conducido al campo de Gross-Born, ubicado a unos 100 kilómetros al este de Stettin (actual Szczecin), en Polonia. No hay más que algunos cientos de metros entre la estación y el campo, perdido en plena campaña pomerana. En este espacio de 15 hectáreas, rodeado por seis torres de vigilancia, va a comenzar, obligado, una nueva vida.” (Dosse, 2013, pág. 89)

Estos hechos configuran el horizonte desde el cual Ricoeur desarrolló su antropología filosófica, centrada en la falibilidad, la vulnerabilidad, y la capacidad del ser humano de responder éticamente al otro. A partir de su libro *Autobiografía intelectual* (1997), se puede identificar con claridad varias ideas fundamentales que permiten comprender la relación orgánica entre su experiencia de cautiverio y la génesis de su producción filosófica. Así lo afirma con claridad Ricoeur:

“El cautiverio pasado en diferentes campos de Pomerania fue la ocasión de una experiencia humana extraordinaria: vida cotidiana interminables compartida con miles de hombres, cultura de amistades intensas, ritmo regular de una enseñanza improvisada, lectura sin traba de los libros disponibles en el campo (...) Le debo a Karl Jaspers haber puesto mi admiración por el pensamiento alemán al abrigo de las desmentidas del entorno y del terror de la “historia”. Debo confesar que ignoramos los horrores de los campos de concentración hasta nuestra liberación, que tuvo lugar en la primavera de 1945 en las puertas del campo de Bergen Belsen (...) Esos años de cautiverio fueron, pues, muy fructíferos tanto desde el punto de vista humano como intelectual (Ricoeur, 1997, pág. 22, 23).

Ricoeur describe el cautiverio en los campos de Pomerania no solo como una privación de libertad, sino como una experiencia humana extraordinaria, donde el campo de concentración se transforma, paradójicamente, en un espacio de formación intelectual y ética. Su lectura de Jaspers y su ejercicio reflexivo filosófico se ejerce sin garantías institucionales, sostenida únicamente por la necesidad apremiante de comprender y resistir. La enseñanza y la lectura compartida adquieren un carácter ético/político, vale decir, pensar es una forma de pensar la dignidad humana. La confesión de Ricoeur de ignorar los horrores de los campos de concentración hasta su liberación en 1945, marca un quiebre, donde la filosofía no puede ni debe pensarse al margen de la historia ni del mal radical.

Ricoeur deja en evidencia que el génesis de su filosofía nace de una experiencia histórica extrema, donde el cautiverio se transforma en un tipo de exilio interior, desarraigo y exposición radical a la vulnerabilidad humana. Lejos de clausurar el pensamiento, esta experiencia lo impulsa hacia una reflexión filosófica atenta a la fragilidad del sujeto, a la responsabilidad histórica y a la necesidad del reconocimiento mutuo. El campo de concentración se transforma en un tipo de laboratorio ético donde se gesta una filosofía que no escinde la hermenéutica y existencia, comprensión y sufrimiento, reflexión y compromiso político.

La herida del siglo XX conduce a Ricoeur a pensar una subjetividad que no se funda en la autosuficiencia del cogito, sino en la mediación del otro, en la fragilidad de la acción y en la necesidad del reconocimiento mutuo. En este contexto, el reconocimiento no se reduce a una categoría moral o política, sino que se inscribe en una ética de la responsabilidad que emerge frente a la experiencia de la violencia, la injusticia y la negación del otro.

Este trasfondo resulta decisivo para comprender la posterior orientación ética de Ricoeur y su insistencia en una filosofía capaz de responder al mal, al otro y a la historia, cuestión que dialoga de manera fecunda con la experiencia del exilio y el desamparo en Zambrano.

Finalmente, este contexto histórico compartido permite comprender por qué ambos autores, desde lenguajes filosóficos distintos, la razón poética en Zambrano y la hermenéutica del sí en Ricoeur, convergen en una comprensión de la subjetividad como realidad herida, expuesta y relacional. La experiencia del exilio, la guerra y el sufrimiento histórico no solo contextualiza sus filosofías, sino que actúa como un principio generador de sentido que orienta sus respectivas búsquedas. Desde esta perspectiva, la correlación entre exilio y reconocimiento que propone esta tesis se inscribe en una lectura que asume la inseparabilidad entre filosofía, historia y experiencia vivida.

De esta lectura cruzada surge el **PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN:**

¿Puede comprenderse el exilio como una forma de no reconocimiento, y el reconocimiento como una forma de retorno del exiliado a sí mismo, en el diálogo filosófico entre María Zambrano y Paul Ricoeur?

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN:

1. Analizar la antropología filosófica de Paul Ricoeur desde las tradiciones reflexiva, fenomenológica y hermenéutica, destacando el papel del hombre capaz como síntesis de fragilidad y potencia.
2. Examinar la noción de exilio en María Zambrano como experiencia ontológica, ética y espiritual que transforma la desposesión en revelación.
3. Establecer un diálogo comparativo entre las nociones de reconocimiento (Ricoeur) y exilio (Zambrano), identificando sus puntos de convergencia y divergencia.
4. Proponer una lectura integradora donde el exilio zambraniano y el reconocimiento ricoeuriano se comprendan como expresiones de una misma antropología del límite y de la esperanza.

JUSTIFICACIÓN:

El estudio adquiere relevancia por situar en diálogo a dos pensadores que, desde horizontes culturales distintos, ofrecen respuestas convergentes a la crisis moderna del sujeto. En ambos, la filosofía se entrelaza con la experiencia vital y la historia: Ricoeur con la herida del sí mismo que busca reconocimiento; Zambrano con la soledad del exiliado que aspira a un nuevo comienzo. Explorar este cruce permite iluminar la condición humana desde una ética de la esperanza, donde el reconocimiento, el don y la revelación constituyen caminos de reconciliación.

En tiempos marcados por la desposesión, la migración y la invisibilidad de los otros, este diálogo filosófico se vuelve urgente. Tanto el exilio zambraniano como el reconocimiento ricoeuriano invitan a pensar una antropología en la que la vulnerabilidad no sea negada, sino asumida como lugar de revelación del ser. En esa tarea de volver a sí y de reencontrar al otro, la filosofía se convierte, una vez más, en un acto.

HIPÓTESIS AMPLIADA

La presente investigación sostiene que tanto Paul Ricoeur como María Zambrano ofrecen, desde tradiciones filosóficas distintas pero convergentes, una comprensión profunda y radical de la subjetividad humana atravesada por la experiencia del exilio, la fragilidad y la alteridad. La hipótesis ampliada propone que el exilio, más allá de su dimensión geopolítica, constituye en ambos autores un lugar ontológico y ético donde se gesta una identidad descentrada, hospitalaria y abierta al otro.

En Ricoeur, esta transformación se expresa en la noción del “sí mismo” que se reconoce y realiza a través del testimonio (atestación), la acción narrativa y la estima de sí, mediada por el reconocimiento mutuo y por instituciones justas. En Zambrano, el exilio se concibe como una experiencia de revelación y desposesión, donde el ser se configura no desde el pensamiento abstracto, sino desde la vida encarnada, la orfandad y la temporalidad vivida del desamparo.

Ambos filósofos, con lenguajes diferentes, la hermenéutica del símbolo y la razón poética, coinciden en señalar que la subjetividad se constituye en una tensión constante entre memoria y esperanza, entre vulnerabilidad y responsabilidad, entre el yo y el otro. Esta tesis busca mostrar que, en ese tránsito, el reconocimiento no es solo una categoría política o moral, sino una categoría existencial que redefine al sujeto como ser con otros, para otros y desde otros.

En términos metodológicos, se ha optado por una aproximación **teórica-interpretativa**, centrada en el análisis textual comparativo y crítico de obras clave de ambos autores. Por el lado de Ricoeur, se consideran principalmente Sí mismo como otro, Filosofía de la voluntad y Caminos del reconocimiento. Por el lado de Zambrano, se analizan especialmente Delirio y destino, Los bienaventurados. La metodología hermenéutica se articula desde un enfoque comparativo, para desentrañar ambas propuestas y descubrir sus matices problemáticas y sus puntos de convergencias.

MARCO TEÓRICO COMPARATIVO

La configuración teórica de esta tesis se estructura a partir de un diálogo entre tres grandes ejes comunes a la filosofía de Ricoeur y Zambrano: subjetividad, reconocimiento y exilio.

1. Subjetividad frágil y encarnada: Ricoeur elabora una fenomenología del “hombre capaz”, enfatizando el carácter narrativo, falible y relacional del sujeto. La subjetividad no es una sustancia fija, sino una construcción interpretativa que se afirma en la acción, la promesa, la memoria y el perdón. Zambrano, por su parte, concibe la subjetividad como experiencia encarnada y revelada en el dolor, en la oscuridad y en el destierro. Frente al cogito cartesiano, ella plantea una razón poética que se gesta en la entraña de la vida y del sufrimiento.

2. El reconocimiento como tarea ética y política: Para Ricoeur, el reconocimiento es la culminación de un proceso que atraviesa desde la identificación hasta la reciprocidad y la justicia institucional. La solicitud hacia el otro vulnerado configura una ética dialógica basada en la estima de sí y del otro. Zambrano, desde su experiencia vital, transforma el exilio en una forma de revelación del ser, en la cual el otro se manifiesta como sombra, ausencia o don. El reconocimiento, en su caso, es también una tarea ontológica, lo que implica acoger al ser doliente desde la intuición, la memoria y la compasión.

3. El exilio como experiencia fundante: En Ricoeur, aunque no tematizado directamente como en Zambrano, el exilio aparece implícitamente en la condición del sujeto desgarrado que busca recomponerse a través de la acción y el relato. El exiliado es, en este marco, figura del sujeto que no se pertenece completamente, que se reconstruye en el testimonio y en la palabra. En Zambrano, el exilio es el lugar de revelación trágica y esperanzada. Es la intemperie donde el ser se revela en su orfandad y su deseo de sentido. El exilio, dice, es estar fuera del tiempo y del mundo, y sin embargo, ahí mismo, intuir lo sagrado.

Así, el marco teórico que sustenta esta tesis articula una antropología del reconocimiento desde una ética hermenéutica y poética, donde el exilio se convierte en símbolo y experiencia de una subjetividad que se hace a sí misma en relación con el otro, a la historia y a la palabra.

CAPITULO 1

CAMINOS HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE PAUL RICOEUR.

Abordar la perspectiva antropológica de Ricoeur es recurrir a una ubérrima inspiración de diversas influencias. Son estas fértiles fuentes, lo que nos permite enfrentarnos a dos desafíos: en primer lugar, interpretar la riqueza de su pensamiento en esta dimensión filosófica, que suele plantearse confusa y dispersa; como también, el desafío de comprender la magnitud de sus ideas y planteamientos y como éstas se configuran bajo un código antropológico. Es así como la filosofía de Paul Ricoeur debe ser entendida como una antropología filosófica, ya que vuelve continuamente al tema de la persona, el yo, el sí mismo (Moratalla, 2017). Además, el mismo autor confiesa que su filosofía no puede ser entendida a cabalidad, sino no es en clave antropológica; Ricoeur afirma: “...*Así considerada, la filosofía es fundamentalmente una antropología filosófica, centrada antes sobre el actuar que sobre el saber teórico*” (Ricoeur, 2008, pág. 192).

Según Moratalla (2017), para acercarnos en forma adecuada a la concepción antropológica de Ricoeur, es perentorio abordar la comprensión de dos textos fundamentales: *De sí mismo como otro* (2008) y *Antropología Filosófica* (2020). Se trata de una filosofía que gira en torno del “sí mismo”, pero que, a la vez, no se puede desentender de la existencia de otro. En consecuencia, es una filosofía del sí mismo pensada en relación con el otro (Moratalla, 2017).

Este “yo”, se comprende como un sí mismo, pero en relación con otro y con lo otro; es decir, somos capaces de pensarlos y de pensar en el ser humano desde la fragilidad de otro. Este vínculo entre este “yo”, que se entiende como subjetividad y conciencia, y lo que no es parte de su identidad, es el camino que Ricoeur transita en su filosofía. (Moratalla, 2017).

Este ejercicio reflexivo del sí mismo (yo, subjetividad) es el camino que nos indicará Ricoeur para separarse de los extremos de una filosofía que ve a este “yo” como una sustancia, ligada a una concepción metafísica, que se ha desarrollado en casi toda la historia del pensamiento filosófico. Es evidente que esta clasificación del yo bajo una dimensión sustancial constituye un tipo de antropología anquilosada en un individualismo y solipsismo alarmante. Según Ricoeur el camino que nos muestra Descartes, al considerar nuestro “yo” o subjetividad, da como resultado un tipo de desmembramiento y dualidad entre mente y cuerpo, (o lo que se plantea en términos “*res cogitan*” y “*res extensa*”) donde ese “yo pienso” según nuestro filósofo, ha sido exaltado en forma desmedida al rango de verdad primera (Ricoeur, 2008). De suyo según Ricoeur, esta ambición fundacional se le denomina el “*carácter hiperbólico de la duda*” (Ricoeur, 2008).

La crítica que plantea Ricoeur es la idea de un “*cogito* roto o quebrado”, que contrasta con el “*cogito*” de Descartes. El yo cartesiano posee la pretensión de una autopoición y autonomía frente al mundo, un autofundamento y autoevidencia intuitiva de sí mismo. Este camino de autodesignio, lo dirigirá hacia un sujeto exaltado, cuyo reflejo lo ciega y le impide ver los profundos lazos de su propia corporalidad, a los demás hombres, a su lengua y cultura. Sin embargo, Ricoeur no quiere generar un contraste entre este “*cogito* quebrado”, es decir un sujeto humillado, incapaz de conocerse sí mismo y ser verdaderamente él mismo, frente a un “*cogito* exaltado”, quiere enfatizar que el *cogito* roto no es un *anticogito* (Ricoeur, 2008). Pues es el acto de un sujeto que es capaz de descubrirse escindido de sí mismo, sin embargo, persiste en su integridad de comprenderse, ya que al estar impedido de la *intuición* que le dé acceso a su ser, debe saber interpretar los símbolos y expresiones en las que se objetiviza y encuentra el camino hacia una hermenéutica del sí.

También rechazará fehaciente todo camino que nos lleve a las impresiones que se constituyen en solo recuerdos y experiencias, posturas que están representadas en Hume y Nietzsche. Este último es abordado por Ricoeur para explicitar el camino más extremo que siguió en contra del *cogito* cartesiano. Nietzsche, aborda la problemática desde el problema de la verdad y la mentira, donde plantea la paradoja del lenguaje figurativo. Los hombres piensan que, al hablar de las cosas del mundo, están abordando las cosas en sí, sin embargo; no caemos en cuenta que en realidad hablamos de metáforas meras ilusiones que no corresponden a las cosas originarias. Así Nietzsche afirma, que su prolongado y estratégico uso le da la categoría de ser canónicas y obligatorias. Afirma “*las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas*” (Nietzsche, 2016, pág.25). Según Ricoeur, esta paradoja del engaño es un tipo de deconstrucción desde una interpretación retórica de la filosofía. Es un tipo de ilusión que sirve de recurso para la urgente necesidad de preservación de la vida.

Es importante considerar que pensar esta subjetividad es pensarla en tres tradiciones: *la filosofía reflexiva, la fenomenología y la hermenéutica*. La primera tradición está representada por diversos autores de la cual Ricoeur se sentirá deudor. Entre éstos está el más importante en este primer periodo, se llama Jean Nabert¹. Recurrirá a este filósofo en casi todo su itinerario filosófico, ya que en sus escritos encontrará un criterio de autenticación filosófica, un motivo para escapar de todo tipo de sensación que lo lleve a una pérdida de radicalidad, hacia a un objetivo o meta última, en su tarea y quehacer filosófico. Nabert lo lleva por el camino del rigor metodológico preciso y riguroso de Husserl.

¹ Jean Nabert (1881-1960). Es una de las figuras más relevantes del pensamiento francés en el siglo XX. Su reflexión irá encauzada sobre el sentido de la vida interior. Según la mirada de este filósofo francés no existe una experiencia inmediata del yo (transparencia del yo), ya que toda esta experiencia es mediata a través de una reflexión sobre las significaciones de los actos subjetivos. Su obra ha tenido un gran impacto en diferentes pensadores, destacando el ideario filosófico de Ricoeur.

1.1.- TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA REFLEXIVA: *de la transparencia del yo, y certeza de sí mismo al conatus o esfuerzo por existir.*

Ricoeur ve en esta idea de la filosofía reflexiva un camino de compromiso y excelencia en su tarea como filósofo; es decir, una implicación personal e íntima, pero a la vez un dominio superlativo de su misión y tarea. El anclaje en lo reflexivo le permitirá no quedar en lo superficial, en la aportación vacua y sin un compromiso real, sino por el contrario lo conduce hacia un acto reflexivo, que se define como todo compromiso filosófico con su consiguiente rigor metodológico. Es el paso previo hacia la construcción metodológica de su hermenéutica posterior, pero será una hermenéutica reflexiva, es decir no se limitará a los pasos y procesos técnicos de un conocedor del lenguaje, sino que además pondrá de relieve lo que en el ejercicio interpretativo acontece, nos referimos a la comprensión del sujeto que interpreta y su vínculo con el ser; cuando Ricoeur habla de hermenéutica “filosófica” es sinónimo de una hermenéutica “reflexiva”.

Su vínculo con esta corriente le permitirá abordar cuestiones diversas como las teorías de los juicios, las relaciones entre teoría y práctica, el vínculo estrecho entre la filosofía y la no filosofía y la influencia de lo religioso en su esquema de pensamiento en la misma línea kantiana de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. (Moratalla, 2017). Este interés por lo religioso es el esfuerzo de concebir la filosofía religiosa como una prolongación de la filosofía moral. Tras la pérdida de relevancia y agotamiento del paradigma cosmo/teológico, el concepto de Dios se traslada a la esfera de la ética, sin embargo, en Ricoeur la religión se manifiesta en una dimensión subjetiva, que equivale a que el sujeto reconozca todos sus deberes como decretos divinos, preocupación última de Ricoeur. Finalmente se transforma en una teología moral o teología ética que exige cierto tipo de argumentación, donde Dios no es objeto de conocimiento objetivo, sino del esperar (solicitud), pero no de una contemplación mística, sino con un soporte filosófico.

Otra herencia e influencia en el pensamiento de Ricoeur se deriva de la tradición reflexiva de Ravaisson² discípulo de Schelling y defensor del positivismo espiritualista. En su breve tesis “*De los hábitos*” explica que el fenómeno de los hábitos revela la estructura constitutiva de la naturaleza. Su configuración se define como dos polos o antípodas donde está presente la pasividad material y el de actividad potencia motriz, dando forma al reino de la conciencia y del espíritu. El hábito tiene una función intermedia entre la naturaleza y el espíritu que permite comprender su unidad. Así el hábito es una actividad espiritual que en un primer momento es

² Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900). Conocido simplemente como Ravaisson, era natural de Namur, y después de estudiar en París asistió a Munich a las lecciones de Schelling. Dentro de su pensamiento general, podemos destacar su obra “De los hábitos” donde argumenta que la formación de nuestros hábitos se ve, según el autor, que en el movimiento de la voluntad, que encuentra resistencia y va acompañado del sentimiento del esfuerzo, se transforma en movimiento instintivo, conduciéndose lo consciente hacia lo inconsciente. En el hábito, la actividad vital espontánea, se somete a sus condiciones materiales, a los factores mecánicos, y con ello entrega una base para la acción posterior de la voluntad, del movimiento y el esfuerzo voluntario de los que, como afirmaba Maine de Brian, tenemos conciencia en nosotros mismos.

libre y consciente, con la reiteración de estos actos da origen a movimientos automáticos a tendencias instintivas que actúan sin refuerzo y con seguridad (Urdániz, 1985). Esta idea la descubre Ricoeur en la articulación entre lo voluntario e involuntario. Además, es relevante considerar que el pensamiento reflexivo está inserto en un pensamiento intencional, por lo tanto, encontramos lo intencional injerto en lo natural o naturaleza, tal como ocurre en el hábito que plantea Ravaisson. La gran cuestión supone la tarea de reconciliar la naturaleza y libertad, de lo involuntario con lo voluntario, lo pasivo y lo activo (Moratalla, 2017).

Por lo tanto, el camino reflexivo, busca oponerse a la perspectiva netamente materialista o sensualista herencia de la Ilustración en el contexto francés. Es un tipo de reduccionismo donde el hombre es solo una estructura biológica y anatómica olvidando que también se constituye a través de la autorreflexión que lo define y lo encauza en su problemática existencia. Ricoeur reconoce esta dimensión reflexiva en Descartes y Kant, donde el *cogito* entendido no es inquebrantable y fundamento último; es asunto de un ego que se pregunta así mismo es un enigma a sí mismo, donde el *cogito* está quebrado, vulnerable y frágil que busca una justa comprensión de sí mismo y sus facultades.

Debemos retornar a Nabert, ya que es evidente que la filosofía de Ricoeur se deja interpretar bajo la lupa de la influencia de este filósofo francés. En ambos subyace la misma problemática de cómo entender las relaciones entre el acto (efectuación, realización) por el que una conciencia se afirma y los diversos signos (hermenéutica) que representan el sentido de su acción. De esta forma, se hace necesario liberar la conciencia de los modelos extraídos de la representación y del conocimiento del mundo exterior, dicho en otras palabras, no es suficiente distinguir distintos ámbitos de reflexión, como una dimensión de verdad a través de la representación y el ámbito de la libertad, y anquilosarnos en un dualismo improductivo, debido a que entre el conocimiento verdadero y las operaciones de la acción libre debe existir un diálogo solidario y complementario.

Así pues, el *método reflexivo* no se debe comprender solo como una simple descripción, sino como una reapropiación de la afirmación originaria, que nos obliga a desplegar al mundo. Ricoeur plantea esta problemática dentro de la libertad por ser ella la fuente de toda ética, es decir se constituye como una tarea antropológica y ética. La libertad solo puede atestiguar en las obras en las que se objetiva (Ricoeur, 1990). Coincide con Nabert en que toda la filosofía moral ha cometido una falta imperdonable. Que es la introducción a la ética de una legislación, o una representación de la ley de forma muy prematura que aborta todo proyecto ético. En consecuencia, se hace necesario aplazar el momento de la ley y buscar algo más prometeico y originario, que es esta exigencia de *efectuación*, de *realización* que transforma a la libertad en una tarea en sí misma, por ello la libertad en la fuente de toda ética (Ricoeur, 1990).

En síntesis, esta afirmación originaria está presente en la distinción que existe entre reflexión y crítica que hace Nabert, que correspondería a la diferencia que hace Ricoeur entre moral y

ética. La moral se vincularía con el deber e imperativo categórico de Kant, mas la ética de ambos filósofos no es moral, es una ética que implica un *conatus*³ en términos spinozianos, un esfuerzo por existir, una fuerza y un deseo por ser. Ricoeur llamará ética a todo este camino y recorrido de la efectuación, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la evidencian. Por lo tanto, la ética es el trayecto que va desde la una creencia desnuda y acéfala de un “yo puedo” esencial, a la historia real y concreta que se atestigua como un “yo puedo” (Ricoeur, 1990).

1.2.- LA TRADICIÓN FENOMENOLÓGICA: *de la descripción al misterio de la encarnación*

La *fenomenología* es otra de las corrientes que tendrán una gran influencia en la estructura del pensamiento de Ricoeur. A pesar de que rechaza el idealismo husserliano, debemos consignar que lo que más sedujo a Ricoeur de la fenomenología de Husserl, fue su rigurosa y metódica atención de ir a las “cosas mismas”, las vivencias de la conciencia y la teoría de la intencionalidad de la conciencia que nos muestra que el “ego” no se centra en sí mismo (solipsismo cartesiano) sino que siempre es conciencia de “algo”; es decir, el yo se vuelca fuera de sí, antes que ser reflexión para así.

Husserl se embarcó en un ambicioso programa de una *fenomenología trascendental* cuyo objetivo principal era dilucidar el significado esencial de los objetos, a través de la experiencia de como éstos se van apareciendo. Estos pasos deben llevarse fuera de todo tipo de influencia o presuposición previa, relativa a la existencia de estos objetos materiales; así Husserl, plantea una reducción fenomenológica del mundo espacio/temporal. Así suspendemos todo juicio (*epoché*), de lo aparecido, es decir, este mundo y sus hechos del que seguimos siendo consciente, debemos dejarlo entre paréntesis.

Después de esta *reducción* del mundo espacio/temporal, queda una conciencia pura, un acto puro, se trata de un flujo de experiencias que no están influenciadas o contaminadas por el pensamiento, la imaginación o las sensaciones, en otras palabras, el cogito cartesiano. Sin embargo, va más allá que Descartes, ya que adopta de la teoría de la intencionalidad de Brentano⁴, según la cual todo acto de la conciencia es conciencia de algo. Por ello el sujeto se

³ Conatus: En Spinoza la idea de conatus tiene relación con el esfuerzo esencial mediante el cual el ser intenta perseverar en su propio ser. Es una ley ontológica fundamental que sostiene que toda existencia se afirma y busca conservarse según su potencia. Es un tipo de raíz interna tanto para los afectos como la acción humana. En Ricoeur va a tener eco en su *hombre capaz*, es decir, un sí mismo capaz de actuar, narrarse, prometer y responder. Es la atestación ricoeuriana a través de la convicción “yo puedo”, la afirmación de que el sujeto mantiene una continuidad ética a través de su propia fragilidad, del conflicto y de la alteridad. Y como se verá mas adelante, en Zambrano, su comprensión del exilio como una experiencia al límite de la orfandad ontológica, la fuerza interior de persistencia del exiliado será su conatus espiritual; donde la vida herida se transforma, se rehace mediante la razón poética, memoria y esperanza.

⁴ Francisco Brentano (1838-1917). Filósofo y profesor que tuvo una notable influencia en el pensamiento de Husserl. El punto fundamental de su pensamiento está en su teoría de la intencionalidad. La expuso en su primera obra, “*Psicología desde el punto de vista empírico*”. Para

concentra en los contenidos “noemáticos” o cualidad del acto, es decir, aquello que tienen en común todos los actos de tales objetos intencionales.

De esta forma, el programa de la fenomenología trascendental manifiesta claramente su idealismo, hasta cierto punto intransigente, derivando hacia un solipsismo cuando debe enfrentarse a la epifanía y constitución de otras subjetividades. Husserl lo afirma en sus meditaciones:

“Y de acuerdo con esto podemos decir aún que ya la cuestión de la posibilidad de un conocimiento realmente trascendente – ante todo, la cuestión de la posibilidad de que yo, saliendo de mi ego absoluto, llegue a otros egos, los cuales, en cuanto otros, no existen realmente en mí, sino que tan solo son algo de que tengo conciencia en mí” (Husserl, 2018 pág. 121)

Husserl se esfuerza en intentar salir de las consecuencias del solipsismo, introduciendo la idea de un tipo de *aprehensión analógica del otro*, aunque el otro no se experimente desde un reconocimiento intersubjetivo, sino desde una lógica analógica. Esto consiste en el proceso de diálogo entre un “ego” y el “alter ego”, que permite darle una identidad y/o existencia, a partir del primero. Finalmente, el descubrimiento del otro se constituye más a través de una dimensión apodíctica y lógica. Husserl afirma:

En esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi ego monádico en su propiedad misma; se constituye un ego, como como yo mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es construido alter ego y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un analogon de mí mismo (Husserl, 2018 pág. 127)

Así Ricoeur, se alejará de su maestro, propiciando diversas críticas a su programa, objeciones que se irán abordando más adelante, en el planteamiento de su hermenéutica fenomenológica crítica. Pero es importante destacar en este momento, el modo en que Ricoeur cuestiona enfáticamente la primacía de estos actos representativos (*Vorstellung*) por sobre las vivencias afectivas y volitivas que incentivaban una visión prejuiciosa que la fenomenología debía abandonar. Por otro lado, las dimensiones descriptivas de las estructuras *eidéticas* de lo voluntario e involuntario le permitieron formular una crítica profunda hacia la concepción de la transparencia del cogito, ya que considerar como punto de partida los fenómenos de lo voluntario e involuntario nos abre el camino a considerar que cuando el *cogito* firma que “yo puedo” o “yo deseo” no es pura transparencia, ya que se evidencia que no se posee a sí mismo en su totalidad.

este filósofo la psicología en una ciencia fundamental, ya que es una investigación descriptiva y de análisis de los hechos de la conciencia. El objeto de esta ciencia empírica son los fenómenos psíquicos, en oposición a las ciencias naturales que tiene por objeto los fenómenos físicos. Así, todo fenómeno psíquico es la intencionalidad, la dirección hacia un objeto

Con el trabajo y tarea de la descripción *eidética* de lo voluntario e involuntario, pretende Ricoeur conducir al yo trascendental y autónomo husserliano, a fin de tener acceso a un baño integral del *cogito*, es decir, consiste en un intento de sumergir al yo trascendental en el mundo, en la experiencia. Por ello Ricoeur afirma:

“el nexo de lo voluntario y lo involuntario no reside en la frontera de dos universos de discursos, uno de los cuales sería reflexión sobre el pensamiento y el otro físico del cuerpo: la intuición del Cogito es la intuición misma del cuerpo unida al querer que lo padece y reina sobre el él (Ricoeur, 1986 pág.11)

De esta manera, esta tradición carecía de cierta dimensión, que es la cuestión de lo humano y su misterio y donde el aporte de Gabriel Marcel⁵ va a ser fundamental. Ricoeur cambiará de acompañante de viaje, donde Husserl será uno que lo acompañará en su primera etapa a través de sus estructuras intencionales del cogito práctico y afectivo, a una conversión de la objetividad a la existencia.

En este camino se debe transitar desde la descripción fenomenológica de Husserl hacia la *epifanía del misterio*. Marcel es el exponente de este enfoque antropológico, constituido como un misterio. Su pensamiento es una filosofía que hunde sus raíces en lo concreto, que va interrelacionada con las preocupaciones y carencias más profundas del ser humano, y desde un núcleo fundamental: la intuición de la condición humana (Urabayen, 2006). Su antropología posee una dimensión metafísica y fenomenológica de la existencia personal, es decir, se enfoca en intentar conocer quién es el hombre y al hacerlo, se establece un marco de diferencia entre los rasgos metafísicos, que le son propios al ser humano por su propia condición humana y las características que posee de manera individual y concreta dentro de un marco cultural e histórico que lo define como tal. Esta dimensión antropológica pretende comprender al ser humano dentro una dimensión integral e interrelacionada, y no solo la construcción de una idea de un “ego” absoluto y abstracto.

Esta aproximación dentro hombre, desde la perspectiva de Marcel, considera la situación del hombre contemporáneo. En su texto *“Aproximación al misterio del ser”* plantea diversas reflexiones para explicar la problematicidad del sujeto actual. Marcel afirma:

“La época contemporánea creo que se caracteriza por algo que podría llamarse, sin duda, desorbitación de la idea de función; tomo aquí la palabra

⁵ Gabriel Marcel (1889-1973). Nació en París y debido a la profesión de su padre, Embajador de Estocolmo y director de Bellas Artes, le permitió poseer una vasta cultura y conocimiento de varios países. Es el iniciador del movimiento existencialista francés, introduciendo en la literatura francesa los términos de “existencial”, “enunciados existenciales” y “existencialismo”. Así se forma esta filosofía existencial en oposición al pensamiento idealista y objetivante. Esta existencia nada tiene que ver con una idea conceptuable, no es un predicado o cualidad de un objeto ni se afirma por paso racional desde la posibilidad, sino por esa experiencia sensible del cuerpo. Surge el concepto de un “ser encarnado”, como dato central de la metafísica donde afirma “la situación de un ser que presenta ligado a un cuerpo”.

función en su acepción más general, la que comprende a la vez las funciones vitales y funciones sociales” (Marcel, 1987 pág. 23).

Este concepto de desorbitación plantea la crítica de cómo se ve al hombre a sí mismo y ante los demás, como un sujeto que se constituye en un haz de funciones. Este concepto con que se ha definido al hombre conlleva a una problematización más aguda de quién es el hombre. Se cae en un tipo de reduccionismo que incluye tanto las funciones vitales como sociales. Las funciones vitales, vistas solo como meras funciones, es producto del reduccionismo del materialismo histórico y del freudismo, y las funciones sociales comprendidas como diversas dimensiones de consumidor, productor o ciudadano (Marcel, 1987 pág. 24).

Las consecuencias inmediatas de ver al hombre definido para un reduccionismo de una función son evidentes. Marcel afirma que el primer signo es:

“la impresión de una asfixiante tristeza que se desprende de un mundo cuyo eje central es la función...Existe también el sordo e intolerable malestar experimentado por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se le confundiera con sus funciones; y ese malestar basta para demostrar la existencia de un error a un abuso de interpretación atroz, al que un orden social cada vez más inhumano y una filosofía también inhumana” (Marcel, 1987 pág. 26-27).

Por lo tanto, este mundo vacío y con una pérdida de sentido, junto al reduccionismo de una soberbia funcionalización del sujeto, plasma dos grandes categorías claves en la antropología del filósofo francés: problema y misterio. Según el autor, el mundo funcional ha desencadenado un intento sistemático de eliminar el misterio, es decir, poner en peligro el curso de la existencia como el nacimiento, el amor, la muerte que se confluyen, según Marcel, en lo *enteramente natural* (Marcel, 1987). Este escenario propicio, permite que cada vez que el ser humano se enfrenta a este tipo de hechos o acontecimientos, que no pueden entenderse a través de simples códigos funcionales o es insuficiente abordarlos desde un enfoque científico; en vez de abrirse para ser aprehendido en otras categorías fundamentales, se reducen a lo *enteramente natural*, imposibilitando su comprensión más profunda. Bajo esta lógica Marcel afirma:

“Pero un mundo así está lleno de infinidad de problemas, porque no conocemos en detalle las causas y, por tanto, hay lugar para investigaciones indefinidas” (Marcel, 1987 pág. 28)

De esta manera Marcel es capaz de ver en el hombre la posibilidad de no sucumbir frente a estas dimensiones problematizadoras e ir más allá de estos reduccionismos e intentar encaminarse hacia la senda del misterio. Este recorrido que debe desarrollar el hombre hacia la comprensión del misterio, Marcel lo denomina *exigencia ontológica*. Esta expresión significa la posibilidad de abrirse al misterio, lo que implica inmiscuirse en el conocimiento de

realidades en las que de alguna manera ya estamos insertos y que definitivamente, no se pueden reducir a una interpretación pragmática y calculadora. Es interesante que Marcel transita desde una dimensión fenomenológica a una ontología ya que “*sería necesario que hubiera, ser; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes*” (Marcel, 1987 pág. 30)

En este punto, es importante revisar la partida de la reflexión metafísica Marceliana que se explica en el *misterio del ser encarnado*, del cual, Ricoeur es deudor. Marcel comienza con una crítica despiadada a Descartes con su perspectiva del “*cogito*” frente a la idea de la encarnación de su metafísica. Su crítica va dirigida al cartesianismo que puso la existencia entre paréntesis y bajo una dimensión problemática. Para Marcel “*nada hay en la existencia que sea problemático, y que un escepticismo que la ataque globalmente, tiende a destruirse a sí mismo*” (Marcel, 1957 pág. 310).

Al afirmar que se duda de la existencia se valida que nada concreto existe, pero el solo hecho de afirmar ese escepticismo, encierra implícitamente la idea de la existencia. Siguiendo esta misma lógica, Descartes al colocar en duda toda existencia, su propia idea de existencia desaparece, convirtiéndose en una pseudoidea “*Por consiguiente, pensamos que un escepticismo de esa índole se convierte indubitablemente, a poco que se ahonde en doctrina negativa*” (Marcel, 1957 pág.311).

De igual manera, nuestro filósofo parisino reprocha, fuertemente, la teoría cartesiana que postula la pretensión de la transparencia de la conciencia. Marcel afirma que:

“Hay que acabar de una vez con las metáforas que representan la conciencia como un círculo luminoso alrededor del cual no habría para ella más que tinieblas; siendo así que la sombra donde está es el centro” (Marcel, 1969 pág. 18)

Desde esta crítica, Marcel instala el dato central de su metafísica, nos referimos al concepto de *encarnación*. Marcel lo define como “*la situación de un ser que se presenta como ligado a un cuerpo*” (Marcel, 1969 pág.15) En este horizonte Ricoeur va a impulsar su perspectiva de la corporalidad desde la esfera del pensamiento objetivo de la vida involuntaria, donde la vida del cuerpo y su manifestación será elemental. Ricoeur dice “*mi cuerpo es el que introduce este rasgo de existencia; es el primer existente, ingenerable, involuntario*” (Ricoeur, 1986 pág.71).

Para el filósofo francés nos encontramos con un cuerpo que es experimentado como nuestro en una dimensión de posesividad; así podemos hablar sobre él y a la vez marcar una diferencia sobre él. Sentir este cuerpo es parte fundamental de nuestro ser, donde la vivencia de un ataque o intento de daño sobre el cuerpo es un embate sobre nosotros mismos. Este sentir, es abordado como un modo de participación, Marcel dice “*Soy mi cuerpo en tanto significa un tipo de*

realidad esencialmente misterioso que no se deja reducir a determinaciones que presente como objeto, por completas que sean” (Marcel, 1953 pág. 94). El enfoque de Marcel no es un dogma respecto de un tipo de profesión o declaración dogmática de un materialismo enquistado, sino un rechazo rotundo a la identificación del cuerpo como mera extensión, “*res extensa*”, como lo afirma la categoría cartesiana. Por lo tanto, las implicaciones esbozadas en las palabras de Marcel se pueden definir como la pretensión de la encarnación, dado que, este concepto es el fundamento para otra idea esencial del filósofo que se denomina “*la participación*”.

Para Marcel el concepto de *participación* es una condición elemental para abrirse al mundo y formar parte de él, donde mi ser encarnado es la demostración predilecta de mi vínculo con el mundo a través de este concepto. Solo por medio de la encarnación se puede establecer una conexión con el mundo a través de la participación.

Marcel plantea que en el hombre existe algo que denomina voluntad de participación que la define como cierta “*disposición interior, no representable*” que se manifiesta cuando el hombre plantea el deseo de tomar “*parte en una tarea o en una empresa*” (Marcel, 1953 pág. 102). Sin embargo, esta *voluntad de participación* no puede entenderse solo bajo términos exclusivamente utilitaristas o pragmáticos, ya que su vínculo no solo está anclado en el ver, sino también en el sentir; es una necesidad ontológica. Es decir, estos vínculos primarios y radicales, se manifiestan en un nexo profundo con la realidad misma, donde este lazo constitutivo es tan profundo, que es capaz de soslayar la distinción entre el sujeto y el objeto deseado. Marcel explica esta idea de vínculo con el ejemplo del campesino que vende sus tierras para vivir en la ciudad con sus hijos. Dice:

Es evidente que la tierra que atrae apasionadamente al campesino no es algo de lo cual en verdad pueda hablarse. Podemos decir que está más allá de lo que se ve, que está ligada a su ser, no solo en su acción sino también en sus fatigas. La oposición es radical entre la tierra así experimentada como presencia y el paisaje para el diletante que lo contempla y que extrae de su repertorio algunos adjetivos para caracterizarlos (Marcel, 1953 pág. 104)

Para Marcel, la *participación* tiene una importancia superlativa en la manera de comprender nuestra relación y vínculo con nuestro ser, es decir con el misterio ontológico, que encuentra su máxima epifanía en la intersubjetividad. Marcel es claro en afirmar su oposición al solipsismo cartesiano cuando afirma que “*no basta con decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso*” (Marcel, 1953 pág. 187). El hombre es un ser intersubjetivo, un ser con otros seres que conviven en una necesidad ontológica de comunicarse. Por otra parte, estos seres son una condición necesaria de perfeccionamiento, ya que el ser humano es más pleno, cuando es capaz de abrirse a otros. Marcel declara: “*me afirmo como persona en la medida en la que creo realmente en la existencia de los otros*” (Urabayen, 2006 pág. 338).

Marcel es consciente de la necesidad de formar parte de esos seres que se han convertido en nuestros compañeros de experiencia y perfeccionamiento constante, donde nuestro yo se realiza más plenamente y llegar así a saber quién es. No es el yo trascendental e incondicionado de todo saber humano, el yo puro y absoluto de Schelling, es la necesidad natural del hombre que fundir su ser con otros como: el encuentro con el tú, la familia, la comunidad humana y la relación con lo divino. Marcel afirma:

“En un lenguaje más concreto digamos: no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento. Estos seres son; a la luz de ideas que no han penetrado aún en el oscuro dominio donde tratamos de abrirnos camino, diré que son ante todo mis compañeros de ruta”
(Marcel, 1953 pág. 192-193)

El amor cumple un rol decisivo en la relación intersubjetiva, ya que permite ver al otro no como un él, sino como un yo, ya que implica interpretarlo como un sujeto dotado de capacidades y dispuesto a responder a la *solicitud del otro* (Urabayen, 2006 pág. 339).

Ricoeur hace uso de esta terminología de la *solicitud*, al afirmar en el polo del tú, en su pequeña ética, también afirmamos un yo, en la medida en que el tú, es un tipo de *alter ego*. Sigue el camino de Husserl de la quinta meditación cartesiana, donde reconoce que no puede haber una problemática de un tú, si no se sabe lo que significa “yo” un “ego”. Luego afirma que la imposibilidad de comprender lo que significa realmente ser libre, nos impide saber que es la libertad y no podríamos desearlo para un “tú”; es decir, si no creemos ser libres, es bastante difícil, por no decir imposible, creer que los otros lo sean (Ricoeur, 1990). Continúa afirmando, que, si dejáramos de creer en la libertad, no estaríamos en condiciones de ayudar a otros a alcanzarla, como tampoco esperaríamos algún gesto solidario y empático de otros hacia nosotros. Así terminaríamos en una actitud desesperanzada y de ausencia de verdaderos proyectos de liberación para quienes hoy necesitan ser alcanzados. Por lo tanto, es necesario comprender que el otro *nos requiere, nos solicita*, y solo a través de este requerimiento y obligación, somos capaces de asumir una gran responsabilidad; así como afirma Levinas: *yo soy el rehén del otro* (Ricoeur, 1990, pág. 72).

La solicitud se debe entender como la apertura del sí mismo (*ipsiedad*) hacia otro, cuya base fundamental es la estima de sí que se proyecta hacia un tú comprendiendo que la estima de sí se ha logrado concretar en la medida en que hemos sido capaces de establecer un vínculo originario de una donación gratuita del otro, ya que el otro esta siempre ante mí y podríamos agregar, antes de mí. De esta manera, la epifanía del otro nos revela el descentramiento del sí mismo por la aparición del otro; nos manifiesta enfáticamente nuestra irrelevancia como centro de referencia de la acción. En otras palabras, la interacción con el otro nos permite observar

como el sí mismo esta inserto en un contexto, manifestando nuestra coexistencia con otros. (Contreras, 2012).

Ricoeur reconoce la influencia de Marcel en varios puntos de su pensamiento. Lo vincula con el *desvelamiento de la encarnación*, como el paso trascendental de la objetividad en la existencia o, como afirmará más tarde, la conversión del problema en misterio.

Con el nuevo descubrimiento y la paradoja de la encarnación, entrará en diversas problemáticas de debates en las dimensiones de lo voluntario e involuntario, donde la filosofía y antropología del hombre entrará en una tensión entre la objetividad instalada por la fenomenología descriptiva del cogito cartesiano y el arrojamiento y sentido de la existencia como misterio en el pensamiento de Marcel. De esta manera, pasaremos de un dualismo metodológico descriptivo a un dualismo mucho más radical, es decir, a un dualismo ontológico, que estará en concordancia con el sentido de la encarnación animada por la libertad. Ahora, esta libertad ya no es solo un acto puro de la conciencia, sino una libertad empírica y profundamente humana, impregnada por lo involuntario. Ricoeur afirma:

“Por otra parte, las articulaciones fundamentales de esas estructuras (husserlianas) no revelan la unidad del hombre más que por referencia al misterio central de la existencia encarnada; para comprender y reencontrar es misterio que soy es necesario que yo coincida con él, que yo participe de él más que mirarlo delante de mí a una distancia de objeto. Esta participación se encuentra en tensión con la objetividad superior de la fenomenología” (Ricoeur, 1986 pág. 18).

Por lo tanto, el “yo” y el conocimiento de ese “yo”, de la autoconciencia, no es el punto de origen o partida de la problemática descriptiva de ese “yo”, sino su punto de llegada, ya que se necesita transitar de una filosofía fenomenológica a un camino hermenéutico, y es lo que se denomina el giro hermenéutico. Aunque hay que reconocer que Ricoeur seguirá esta senda hermenéutica bajo los postulados planteados por Husserl.

Si consideramos que el método de la fenomenología nos aporta la tarea de la descripción en estas estructuras del cogito práctico y afectivo, esto finalmente se traduce en un tipo de dualismo, injertándose en la objetividad de nociones ideales observadas, y no en la naturaleza empírica del sujeto. Ricoeur reconocerá la insuficiencia del camino trazado por Husserl, afirmando: *“que una descripción de las estructuras voluntarias e involuntarias puede desenvolverse en una atmósfera de inteligibilidad sin misterio, que es la atmósfera de los estudios husserlianos”* (Ricoeur, 1986 pág. 14)

Ricoeur, se esforzará en buscar incansablemente la relación que vincula el “querer” y “apreciar” su corporalidad. Afirma: “*que yo participe activamente a mi encarnación como misterio. Debo pasar de la objetividad a la existencia*” (Ricoeur, 1986 pág.17).

Es importante considerar, finalmente, que dentro de su proyecto de su Filosofía de la voluntad (eidético), desarrollado en su libro de *Lo voluntario y lo involuntario* hay tres grandes tres grandes conceptos. Ricoeur lo describe como “*los tres aspectos que la descripción hace aparecer como complementarios: decidir, mover, consentir, pueden ser recorridos en cualquier orden*” (Ricoeur, 2020 pág. 110). Así estos tres verbos se inscriben dentro del contexto de nuestro esfuerzo para consolidar sus tres momentos constitutivos, ya que al decir: “yo decido” significa yo quiero; “yo muevo” mi cuerpo y me inserto en la acción real y finalmente “yo consiento”. Si observamos con detención, nos daremos cuenta de que, bajo la temática de la voluntad, existe una ontología de la naturaleza humana, donde solo un *cogito* en primera persona es capaz de emprender un proyecto o una acción que pone en movimiento la libertad, el esfuerzo o “*conatus*” para llegar a una tarea determina.

1.3.- TRADICIÓN HERMENÉUTICA: desde la hermenéutica de la subjetividad al animal hermenéutico.

La entrada de la *tradicón hermenéutica* al dinamismo de la filosofía reflexiva y la fenomenología permite que se vea al “*cogito*” inserto en el mundo no trascendente a él. De esta manera, desde las trincheras de la filosofía reflexiva y la hermenéutica, la reflexión nos conduce hacia la hermenéutica, sin embargo, este acto reflexivo no es intuitivo, ya que debe ser leído o interpretado como una apropiación de nuestro acto de ser.

De esta manera, la tradición hermenéutica en Ricoeur va a tener sentido y lógica en la medida en que sean abordado los postulados husserlianos desde la crítica formulada por el filósofo francés. Uno de los primeros puntos de la crítica de Ricoeur, tiene relación con la idea de finitud y fragilidad frente a la científicidad y de justificación última de Husserl. Ricoeur afirma:

“Pues la fragilidad está implicada en la desproporción que hace del hombre un ser frágil. Desproporción, intermediariedad, fragilidad, falibilidad, constituyen una secuencia completa de sentido. Así Descartes, al comienzo de la cuarta meditación, señala que el hombre es “como un término medio entre ser y la nada” (Ricoeur, 2020 pág. 42).

También abordará la crítica sobre el concepto de *intuición* de Husserl y que la opondrá al concepto de interpretación. También enfrentará críticamente la *subjetividad* con el diálogo con uno mismo, con los otros y el mundo, y finalmente, pondrán frente a frente la subjetividad trascendental con la existencia del mundo (Ricoeur, 2010).

De la misma manera, Ricoeur afirmará la existencia de presupuestos fenomenológicos que están presentes en la tarea hermenéutica, siendo un tipo de reverso negativo. El primer presupuesto está relacionado con la dimensión de sentido. Afirma que en las primeras páginas del libro *Ser y Tiempo* de Heidegger, leemos que la pregunta olvidada es aquella que hace mención por el sentido del ser. Por lo tanto, la pregunta ontológica, es una pregunta fenomenológica. Así, la pregunta se transforma en hermenéutica cuando el sentido, lejos de mostrarse por sí mismo, se presenta oculto tras distintas configuraciones que impiden una captación inmediata de su significado. De esta manera, para que la pregunta se pueda transformar en una pregunta hermenéutica, es necesario que la pregunta central de la fenomenología se incline hacia el ejercicio de un abordaje acerca de sentido (Ricoeur, 2010 pág. 54)

En segundo lugar, está el presupuesto de la distanciamiento o *epoché*, por la cual la hermenéutica remite a la fenomenología. Para Husserl, poner entre paréntesis el mundo tal como lo experimentamos, hace posible analizar las estructuras de la conciencia y abre un ámbito de experiencia trascendental que luego puede ser analizado (Husserl, 2018 pág. 29). Ricoeur plantea que este distanciamiento, según la hermenéutica, no tiene ningún tipo de relación con la *epoché* husserliana, sino que es una *epoché* interpretada en una dimensión no idealista, que se encamina bajo la senda de una intencionalidad de la conciencia en dirección al sentido. Toda experiencia vivida y experimentada, debe ser resignificada, es decir, cuando no estamos satisfechos ni felices con lo vivido, interrumpimos lo vivido para luego darle un renovado significado. De esta manera, *epoché* y orientación de sentido están estrechamente vinculadas (Ricoeur, 2010 pág. 56)

En tercer lugar, está la tesis del carácter derivado y secundario del lenguaje, donde la concepción de subordinar el plano lingüístico a la estructura de la conciencia constituye el presupuesto fenomenológico más relevante de la hermenéutica. Ricoeur, siguiendo los planteamientos de Heidegger en *Ser y Tiempo*, argumenta que el orden lógico de los enunciados es precedido por un decir, que es solidario con un encontrarse y un comprender. Por lo tanto, la sistematicidad y orden de estas estructuras lingüísticas no pueden pretender alcanzar ningún tipo de emancipación, ya que son remitidas a las estructuras existentes del ser en el mundo. Ricoeur afirma que el análisis de las correlaciones *noético /noemáticas* puede trasponerse muy lejos, sin necesidad de ningún tipo de articulación lingüística. (Ricoeur, 2010 pág. 58-59). Y finalmente, el presupuesto de la temporalidad de la percepción que la propia fenomenología husserliana desarrolló en la fenomenología de la percepción, en la senda de una hermenéutica de la temporalidad de las ciencias histórico / hermenéutica (Ricoeur, 2010 pág. 59).

El texto explica esta relación entre la *fenomenología hermenéutica* y la *hermenéutica* a través del injerto de la *hermenéutica en la fenomenología*. A partir de ese vínculo planteará que existen dos maneras de fundar estas dos disciplinas. Existe una vía corta y una vía larga. La

primera es la que denomina una ontología de la comprensión en la versión de Heidegger. Para el filósofo alemán, hermenéutica no tiene relación con un método de interpretación que nos permite acceder al significado de diversos tipos de textos narrativos, históricos o religiosos. Para Heidegger, hermenéutica es un modo de acceder directamente a la vida del sujeto que penetra en lo más profundo de las raíces de significación y su articulación en la comprensión que tiene la vida misma, en otras palabras, es el acceso de una ontología directa de este existente (sí mismo) que somos y que se configura en base a la comprensión que es su modo de ser, su tarea y proyecto constante, denominándose en el contexto de Heidegger la vida fáctica. A esto Ricoeur le llama *vía corta*.

Por lo dicho, Ricoeur, le llama *vía corta*, ya que rompe con todo método y se inclina, sin ningún tipo de intermediario, al plano de una ontología del ser infinito, y reconoce en él, el comprender, no como una epistemología sino como modo de ser. Es decir, no existe una gradualidad, donde los métodos de la exégesis, la historia o el psicoanálisis, nos permitan llegar a fondo mismo del ser y su problemática. Ricoeur plantea que Heidegger sustituye muy rápidamente la pregunta epistemológica por un problema ontológico, perdiendo de vista los desafíos y retas epistemológicos de la hermenéutica. Descuida de igual manera las cuestiones relacionadas con el lenguaje donde se manifiesta la comprensión humana y el vínculo con todas las demás disciplinas que lo complementan.

De esta forma surge la pregunta que intenta descifrar las condiciones óptimas y necesarias para que un sujeto cognoscente, pueda comprender un texto o la historia misma a este proceso Ricoeur le llama distanciamiento. Esta pregunta es reemplazada por el cuestionamiento de como un ser, cuyo ser mismo conlleva la acción de comprender. Así el problema hermenéutico se transforma en un tipo de analítica de este ser, el *Dasein* que existe al comprender (Ricoeur, 2010 pág.11).

La *vía larga*, representada por Ricoeur, también se orienta a una perspectiva ontológica, pero se implementa a través de un método gradual. Ricoeur coincide con Heidegger en atribuirle, al ser humano lo que se denomina *Dasein*, puesto que es el único ente que se pregunta sobre el ser, e inclusive más, la comprensión del ser es en cierta medida una determinación del ser del *Dasein*. Este ente que se interroga por la posibilidad de ser, del preguntar, lo denominamos con el término “ser ahí”.

En consecuencia, este “ser ahí”, será abordado desde un enfoque metodológico, donde se precisan dos aspectos fundamentales para su abordaje: la comprensión y la explicación. Esta metodología que quiere abordar la dimensión ontológica desea desarrollar un análisis conciso y preciso de la ontología de Heidegger, para así desentrañar la comprensión de sí mismo, dentro del contexto y comprensión del mundo. El esfuerzo de una hermenéutica de sí mismo, implica a la persona, pero mediada (*vía larga*) a través de la exégesis e interpretación de los símbolos y textos donde se ve plasmado la dimensión onto-hermenéutica.

Como resultado de este nuevo enfoque, asumido por la hermenéutica heideggeriana, es que frente al total desconocimiento de quienes somos, el estar en el mundo y ser parte de éste, tiene mayor importancia que el conocimiento teórico que tengamos de él. En este sentido, comprendemos que la ‘conciencia de algo’ es más originaria y precede a la ‘conciencia de sí’; en otras palabras, toda autocomprensión está constituida y mediada por las múltiples experiencias que atravesamos a lo largo de nuestra historia personal.”. La hermenéutica de Ricoeur entonces, parte desde las carencias, debilidades y limitaciones que dan cuenta de las vivencias humanas (Conill, 2010). Se trata pues de una *hermenéutica de la subjetividad*, donde me constituyo y reconozco desde mis acciones y capacidades en el mundo, desde sí mismo y al “otro”. Por lo tanto, se configura un animal hermenéutico donde es el propio sujeto, inserto en el mundo en un continuo *conatus* por existir, carga sobre sus espaldas su propia existencia situada y vivida en un distanciamiento que le permite interpretarla desde el discurso de la memoria e historia de sus símbolos y significados.

Para Ricoeur, esta hermenéutica del símbolo pretende destruir el sueño utópico de la creencia en una transparencia inmediata del sujeto para sí mismo, ya que solo es posible recuperar las interpretaciones de las huellas que me hemos dejado a lo largo de todas las historias vividas.

1.4.- FENOMENOLOGÍA DEL HOMBRE CAPAZ: *del Hombre falible al hombre capaz*

La antropología de Ricoeur se inscribe, como hemos visto, en tres grandes tradiciones como lo son; la filosofía reflexiva, fenomenología y la hermenéutica. Cada una de ellas entrega sus aportes y directrices fundamentales en el pensamiento de Ricoeur. Por un lado, la vertiente subjetiva/reflexiva nos ayuda en la apropiación y descripción de lo que somos; aquí encontramos a Nabert y Husserl. Desde la perspectiva objetiva/hermenéutica, nos interesa la subordinación del sujeto dentro de la descripción del mundo, a través de la interpretación de las diversas experiencias y sus lineamientos simbólicos. Por lo tanto, tal como afirma el profesor Moratalla, su obra se articula en forma cohesionada y coherente desde la comprensión de sí mismo (tradicción reflexiva) inserto dentro de un mundo con sentido (tradicción fenomenológica) a través del análisis de la experiencia diversa y multiforme. (tradicción hermenéutica). (Moratalla, 2007 pág. 269).

Para abordar la temática del *hombre capaz* es importante rastrear sus primeros escritos y borradores. En su libro *Filosofía de la voluntad*, en su primera parte publicada con el título *Lo voluntario y lo involuntario* en 1950, confiesa desde sus primeras páginas la intención de contribuir a develar “*las estructuras o las posibilidades fundamentales del hombre*” (Ricoeur, 1986 pág. 6). El gran proyecto y meta de Ricoeur en su itinerario filosófico, está presente en el concepto de *posibilidades*, siendo un esfuerzo y crítica evidente a una filosofía que se había encauzado primordialmente, al estudio de la relación de lo puramente teórico y cognitivo del

hombre en el mundo. Ricoeur le importa remarcar las potencias y posibilidades que abarcan el esfuerzo, (*conatus*), la emoción y la pasión, aspectos considerados como perturbadores en la relación teórica del mundo y su racionalidad.

El segundo tomo de la *filosofía de la voluntad* que apareció en 1960 comprende dos libros: *el hombre falible* y *la simbólica del mal*. En el texto del *hombre falible*, el objetivo principal es entregar un razonamiento sistematizado que se encauce en buscar la falla o desequilibrio del hombre; esto se denomina *labilidad*. Ricoeur recurre a la *IV Meditación de Descartes* para mostrar que el ser humano está expuesto a innumerables fallos, por lo que no debiera sorprendernos la posibilidad permanente de equivocarnos. Con ello, subraya que la noción de falibilidad recuerda la condición humana de estar siempre abierta al error (Ricoeur, 2011 pág. 21). Mas adelante Ricoeur, plantea la condición de intermediario situado entre el ser y la nada, que implica la desproporción, es decir, consiste tratar la realidad humana en una dimensión ontológica entre otros sitios.

Entonces, a partir de la finitud y culpa en el hombre surge la urgente necesidad de una hermenéutica del símbolo, donde lo experimentado y vivido en el curso de nuestras vidas debe ser “dicho”; es decir expresado por medio del lenguaje donde se vean manifestadas nuestras vivencias carenciales. Es el punto de arranque para que Ricoeur entregue un nuevo camino hermenéutico, donde el hombre puede interpretarse y comprenderse a sí mismo (Conill, 2010).

Esta hermenéutica del *sí* planteada en el texto *Sí mismo como otro* (2008), traza una certeza muy distinta a la desarrollada por la tradición cartesiana. Aquí Ricoeur plantea una antropología militante que recurre al concepto *atestación*. Se trata de un concepto que implica una especie de creencia en lo que dice un “testigo”, que entrega un tipo de testimonio que va ligado al concepto de confianza. En otras palabras, la expresión “atestación de sí” significa una confianza y seguridad de ser uno mismo agente y paciente, manteniendo la pregunta por el “quién” más que por el “qué” o “por qué”. Esta hermenéutica toma un *giro copernicano hacia la comprensión de sí* (Conill, 2010).

En *Caminos de reconocimiento*, Ricoeur va a prolongar esta hermenéutica de sí, reflexionando sobre las *capacidades*. Se esfuerza en elaborar una fenomenología del hombre capaz, que abordaremos de manera más profunda más adelante. En esta fenomenología se amplía la noción de acción y reconocimiento de sí y el dialogo entre la identidad (reflexión de sí mismo) y alteridad. A partir de estas dimensiones de *atestación, reconocimiento y dialéctica de identidad y alteridad*, van a ir surgiendo diversos caminos de agentes de acción.

CAPITULO 2 EL LUGAR DEL OTRO EN LA ÉTICA DE RICOEUR.

Si reflexionamos sobre el lugar del exiliado que llega al país, es claro que buscan incesantemente la proyección de una vida buena. Para el exiliado, esta búsqueda se transforma en un arduo trabajo de interpretar su propia acción como agente activo, donde la dimensión de la *atestación*, es decir la creencia, la certeza de que “yo puedo” concretar esa meta de vida, junto a la dinámica del reconocimiento, es una tarea de autorrealización.

2.1. Intencionalidad ética y la vida buena

La intencionalidad ética se enfoca en describir una manera de ser de la cual el *sí mismo e ipseidad*, construye su identidad a través de la mediación de los otros que forman parte de un mundo fáctico. Es decir, consiste en la necesidad de pertenencia originaria del sí y los otros dentro de un mundo y horizonte compartido en donde se vivencian diversos contextos sociales, culturas y lengua. Es esto el contexto ideal, donde la convivencia y la llegada del inmigrante a un lugar determinado, debe ser el camino esencial en la tarea de ser acogido y respetado (Contreras, 2012).

Luego Ricoeur aborda el segundo momento de nuestra meditación que consiste en preguntar la manera de encadenar el primer momento (intencionalidad ética) con el segundo elemento del objeto ético, que lo designa con el nombre solicitud. La respuesta a esta interrogante se da en forma paradójica, ya que se caracteriza mediante la estima de sí, a través de una relación dialéctica hacia un retorno del sí mismo. Mas Ricoeur, advierte la amenaza del repliegue. En sus términos: “*en efecto, parece que la reflexividad lleva en sí misma la amenaza de un repliegue sobre sí, de un cierre, en vez de una apertura al espacio ilimitado, al horizonte de la vida buena*” (Ricoeur, 2008 pág. 186).

2.2 Estima de sí y reciprocidad

La *estima de sí* se define como la primera manifestación de la intencionalidad ética, siendo un proceso reflexivo de la acción, circunscrito dentro de la dimensión de las capacidades. Según Ricoeur, para entender correctamente el concepto de capacidad debemos volver nuestros ojos hacia Merleau Ponty y extenderlo desde la esfera de lo físico a lo ético. Su discurso del “yo puedo”, es en el fondo un discurso del yo, pero su acento debe estar puesto en el verbo de poder-hacer, poder juzgar que pertenece a la dimensión ética (Ricoeur, 2008) En otras palabras, la estima de sí, nos permite revelar el ser del sí mismo, no desde una mirada egolátrica, sino a partir de las acciones que realiza su ser en forma plena y de excelencia. Por lo tanto, a partir de mis actos o mis acciones, puedo reconocermelo necesario y apreciable. Además, es importante afirmar que la estima de sí, se acerca bastante a la comprensión de una verdadera reciprocidad

entre los individuos, ya que no es una manifestación egoísta, sino una relación o vínculo mediatizada por la mirada de aprecio y valor del otro (Contreras, 2012).

2.3. *Solicitud y alteridad*

Ricoeur aborda la solicitud como paso de la estima de sí a la alteridad generando una pregunta fundamental ¿qué lugar le podemos dar al otro en la hermenéutica del sí mismo? Para responder Ricoeur recurre a la tradición aristotélica, donde se plantea la idea que somos animales políticos, es decir necesitamos ser parte de una comunidad y de practicar aquellas virtudes, que redundan en beneficio para todos los que forman parte de la sociedad. La comprensión de esta idea fundamental nos ayudará a salir de nosotros mismos, es decir nos ayuda a descentrarnos del *sí* hacia el *otro*. En este camino es donde Ricoeur explica como la amistad sirve de transición entre la meta de una vida buena que se refleja en la estima de sí y la justicia, virtud de características políticas. Ricoeur afirma:

“Aristóteles coloca la amistad en el camino de la justicia, en el que compartir la vida entre un pequeñísimo número de personas da lugar a una distribución de partes dentro de una pluralidad a escala de una comunidad política histórica” (Ricoeur, 2008 pág. 195).

Ricoeur entrega diversas características de la amistad que nos llevarán a comprender en escala real el concepto de *reciprocidad*. En primer lugar, explica que la amistad no es solamente un conjunto de emociones y de juntarse con otros, sino que una ética, una virtud de excelencia. Además, agrega, que existen diversos tipos de amistad según lo bueno, o útil y lo agradable. En este punto se genera cierta tensión con el concepto de *philautía* que se traduce como amor a sí mismo. ¿Es necesario amarse a sí mismo para luego amar a mi prójimo? Parece que Ricoeur no quiere explicar con este concepto ninguna idea de egoísmo exacerbado, sino un tipo de autorreconocimiento, en palabras de Ricoeur “ser amigo de sí mismo” que sería la base de la relación con los otros; un deseo orientado por la búsqueda de lo bueno (Ricoeur, 2008).

Otra característica de la amistad es la *relación mutua*, donde la aspiración máxima con el prójimo u otro es vivir juntos. Esta es la aspiración más perfecta de la amistad, ya que se construye entre iguales y esta amistad se constituye desde lo bueno, no desde lo útil o agradable. Así a través del engranaje de amistad versus igualdad se forma la reciprocidad, ya que cada amigo entrega al otro tanto como recibe (Ricoeur, 2008).

Luego Ricoeur aborda los rasgos esenciales de la solicitud. Ésta abre la posibilidad de instalar una reciprocidad en los vínculos interpersonales, sobre la base de la gratuidad, en la medida de que mi yo ha sido posible en base a la entrega de otros. Por lo tanto, la solicitud consiste en la posibilidad de apertura del *sí mismo* hacia *otro*, cuya base fundamental es la estima de sí que se proyecta sobre el otro. Se puede ver que la irrupción de la solicitud genera la manifestación de la alteridad que es un detonante ético esencial para la estima de sí (Contreras, 2012)

2.4. Disimetría y gratuidad de la solicitud

Ricoeur afirma que la amistad descansa en un equilibrio delicado entre el dar y el recibir. Aristóteles lee en este dinamismo la marca distintiva de la reciprocidad que constituye la esencia misma del vínculo amistoso. Sin embargo, se da un contraste entre reciprocidad de la amistad y la disimetría de la solicitud. Esta disimetría de la solicitud, Ricoeur la explica a partir de entenderla en un primer acercamiento, dentro de los parámetros de una norma o deber. Es cierto, que al *sí* se le asigna una responsabilidad por el otro, pero al venir del otro tal preocupación, quien recibe tal solicitud de cuidado queda en una pasividad. Ricoeur intenta soslayar esta problemática intentando dar a la solicitud un estatuto más esencial que solo a la obediencia al deber.

Este estatuto consiste en una espontaneidad benévola, íntimamente ligada a la estima de sí del objetivo de la vida buena. Precisamente, aplicando dicho estatuto, el recibir y el dar se igualan dentro de una tarea de asumir un compromiso y responsabilidad, donde el reconocimiento por el sí, es instruido al reconocimiento de una autoridad que le ordena actuar según la justicia. Ricoeur reconoce que esta igualdad no es la misma alcanzada en la reciprocidad de la amistad, pero en algo compensa la disimetría inicial. La otra situación de solicitud se lleva a efecto mediante la solicitud en el sufrimiento. El “otro” es ese ser sufriente, en plano físico o psicológico, por tanto, incapacitado o al menos limitado en el obrar, en el poder hacer. En este caso, parece incluir exclusivamente al sí que da su simpatía y empatía sobre el que sufre, por lo tanto, el “otro” parece reducido a la condición de recibir (Ricoeur, 2008). En síntesis, la respuesta del sí frente a la precariedad del que sufre, no alcanza los parámetros de reciprocidad presente en la amistad. Aunque se trata de una honesta simpatía por quien sufre.

En síntesis, la solicitud es la dimensión caritativa de la desigualdad, donde se apela a un sentido ético anterior a la norma o ley, aspira a superar la disimetría no a través del esfuerzo de alcanzar la igualdad en la amistad, sino por la motivación que permite un sí, es decir; estar en condiciones de asumir la necesidad de otro sufriente. Por otro lado, tiene su origen en el mutuo reconocimiento, es decir, el sí responde a la llamada del otro, ya que lo reconoce como un semejante, lo reconoce y lo ayuda a realizarse a través del refuerzo de la estima de sí. Le devuelve la mano a aquel que sufre, de la misma manera como lo hicieron con él. De esta manera, el sí se coloca en el lugar del otro, ya que se identifica con su carencia. Sin embargo, la solicitud apela a una entrega soberana de parte del agente de la acción, ya que actúa libremente y de esta manera puede acoger o rechazar la solicitud de otro, dependiendo del reconocimiento que le asigne a una autoridad o experimente compasión por quien sufre (Contreras 2012). Ricoeur lo resume de la siguiente manera:

“Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo. “Cómo a mí mismo” significa que tú: también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo”. (Ricoeur, 2008 pág. 202)

2.5. Instituciones justas y el tercer momento ético

Finalmente, Ricoeur aborda el tercer momento ético que pertenece al desarrollo de instituciones justas. En este punto Ricoeur plantea que están en juego dos aseveraciones: la primera dice que vivir bien no queda restringido solo a las relaciones interpersonales, sino que es necesario extenderse a la vida en las instituciones. La segunda dimensión afirma que la justicia presenta ciertas características que no están presentes en la solicitud, sino como una exigencia de igualdad.

En síntesis, se fomenta la discusión y tensión sobre lo que es la justicia, como la posibilidad de superación de la antípoda entre egoísmo y el altruismo. De igual forma la ética se inspira en el amor y la justicia, donde el amor contiene una doble dimensión, de ahí que, vertical como economía del don y horizontalidad como reciprocidad o mutualidad. Esta doble inspiración tiene como base la solicitud, donde el amor no se opone a la justicia, sino que la considera.

De esta manera, los vínculos en el mundo no están a salvo de las injusticias, exigiendo una regla de justicia que se inspira en el “sentido de justicia” originario de la ética, que es anterior a la moral. Por lo tanto, se mantiene un espíritu altruista, pero a la vez se esboza una intencionalidad ética con relación al otro en contextos de instituciones justas. En este contexto ético, para Ricoeur el sujeto se debe entender como agente, un personaje de la narración y como un individuo que se le imputa una dimensión moral. Es decir, este individuo actúa se narra y a la vez es responsable, dentro de un entramado de redes simbólicas que se vinculan con aspectos sociales, históricas, políticas entre otras (Masiá, Moratalla y Ochaita, 1998)

Para Ricoeur es de mucha relevancia el obrar del sujeto y lo define como un agente, ya que puede transformarse en la causa de su acción generando un nuevo *estado de cosas*. Así se le pueda culpar de dicha acción como también exigir enmendar el daño o consecuencia inmediata (Ricoeur, 2005)

Tal como señala Masiá et al. (1998) el concepto de sujeto en Ricoeur, en su dimensión como agente, nos lleva a interrogarnos qué nos enseña la acción sobre el agente y cómo nos coopera para profundizar en la diferencia entre el *ídem* (mismidad) e *ipse* (alteridad constitutiva del sí mismo). En este sentido, no sería posible para el sujeto actuar sin la articulación sobre sistemas de interacción, tales como la socialización en una determinada cultura. Ricoeur afirma:

Hay ética, precisamente, porque, si bien se puede llamar a la creencia en la libertad la luz de la acción, es una luz ciega cuya productividad deber retomarse a través de toda una vida, de toda actividad y, como veremos, en las instituciones, a través de una política, etc. (Ricoeur, 1990 pág. 68)

Asimismo, desde la vertiente de la imputación moral, se articula la responsabilidad personal con dimensiones institucionales: se nos hace responsables ante alguien y de alguien. En este orden de ideas, la noción de sujeto de Ricoeur permite relacionar tanto la acción humana como una intencionalidad ética, arraigada a la responsabilidad, con el devenir de los sistemas sociales.

Paul Ricoeur se plantea que la ética representa una odisea de la libertad, en tanto capacidad de llevar proyectos en el mundo, a lo largo de una vida, constituyéndose así la persona en un agente de acción que se constituye desde lo cotidiano. En este sentido, para Ricoeur lo ético representa el “Intencionalidad de una vida buena, con y para los otros, en instituciones justas” (Ricoeur, 2008, pág. 173). A partir de esta premisa, Ricoeur plantea el problema de lo ético desde una estructura tripartida, formulando una red conceptual con características de triángulo tomado por modelo los tres pronombres personales: “Yo”, “Tú”, y “Él”, representando este último al plano neutro que nos hace pasar de la ética a la moral. Ricoeur afirma:

Por último, hablaré del polo él, que calificaré por la mediación de la regla. De la misma manera que, en el plano del lenguaje, toda relación dialógica entre el locutor y otro locutor exige un referente común, algo ubicado entre dos sujetos, así también la intención ética se precisa y toma cuerpo con ese momento de la no persona, representando en nuestro lenguaje por términos neutros tales como los de causas a defender, ideal a realizar, obra que hacer, valores a los que damos nombres abstractos: la justicia, la fraternidad, la igualdad (Ricoeur, 2009 pág. 72-73).

A partir del capítulo IV “*El yo, el tú y la Institución*” de su libro *Educación y política* (2009), se afirma que desde el plano ético del “Yo” se encuentra la libertad en primera persona que se pone a sí mismo, la cual solo puede atestiguar, es decir, se puede afirmar, aunque ésta no se pueda ver: “*Soy exactamente lo que puedo y puedo exactamente lo que soy*” (pág. 70). Ricoeur afirma que se necesita una serie de nociones intermediarias que den la posibilidad a que la libertad pueda reflexionarse y tomar posición de sí misma (2009), ya que esta libertad no puede verse, ni tampoco se puede tener un conocimiento empírico de ella, solo queda la posibilidad de creer en ella, en este caso la expresión *ponerme* libre significa *creerme* libre (2009). Más allá del ámbito de las creencias, Ricoeur enfatiza la capacidad del sujeto para realizar acciones en el mundo, afirmación que resume mediante la fórmula: ‘*soy lo que puedo y puedo exactamente lo que soy*’ (2009, pág. 70)

Por otra parte, en el espectro del “Tú”, la libertad aparece en segunda persona: “Yo quiero que tu libertad sea” (p. 71) en donde se conjuga la interpelación del otro en tanto me solicita, me requiere. En este sentido, desde la dialéctica de la identidad del sí mismo, es en el tú que conforma otro yo, donde la libertad cree en sí misma y busca atestiguar desde el otro semejante en la alteridad.

Particularmente, de interés para la presente reflexión, es el polo neutral del “Él”, dado que es en este recorrido de la problemática de la ética, desde la tarea hasta la mediación de la regla, estableciendo una relación intersubjetiva entre las dos posiciones de libertad: Yo y Tú.

De acuerdo con Ricoeur (2009), el proyecto de libertad de cada uno de nosotros surge en medio de una situación éticamente establecida, en tanto la existencia de preferencias y valorizaciones previas, que cada uno se encuentra al despertar a la vida consciente: *“toda nueva praxis se inserta en una praxis colectiva marcada por las sedimentaciones de obras anteriores depositadas por la acción de nuestros predecesores”* (pág. 73). Para explicitarlo de manera más clara Ricoeur dice:

Es preciso observar aquí que cada proyecto ético, el proyecto de la libertad de cada uno de nosotros surge en medio de una situación que ya está éticamente marcada; ya han tenido lugar elecciones, preferencias y valorizaciones que se han cristalizado en valores que cada uno encuentra al despertar a la vida consciente (Ricoeur, 2009 pág. 73)

Por consiguiente, la norma moral aparece como un momento anacrónico para el individuo, puesto que este nunca participa del proceso originario de su constitución. Ricoeur plantea que nosotros entramos en una conversación ya existente, donde podemos interactuar o aportar a los lineamientos generales y que luego continuará su proceso comunicativo, aunque no estemos. Nadie ha sido creador del lenguaje como tampoco incitador de las instituciones. Todo esfuerzo, como el que hizo Rousseau con su idea de contrato social, según Ricoeur, es solo ficción literaria o filosófica que descansa en un tipo de círculo vicioso donde los hombres buscan acuerdos para una regla en común. Esta paradoja, según Ricoeur, puede ser muy instructiva en el sentido que nos recuerda que solo podemos actuar por medio de estructuras de interacciones ya establecidas, que poseen un cúmulo de historia que las validan y que las posicionan dialógicamente (Ricoeur, 2009)

También está la desilusión de la neutralidad, dado que solo una porción mínima de las relaciones sociales es personalizada, la mayoría queda en el anonimato y se reduce al juego de roles regulado donde ya se sabe qué se espera de cada cual (Ricoeur, 2009).

2.6. Ética, moral y mediación de la norma

Antes de continuar, resulta relevante detenerse en las concepciones de ética y moral, para Ricoeur (2008), correspondientemente, estas remiten a la idea de lo bueno y lo obligatorio, así como a la intencionalidad de una vida realizada y a la articulación de dicha intencionalidad dentro de las *“normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción”* (pág.174).

Ricoeur plantea que existe una predominancia de la intencionalidad ética por sobre la norma moral, constituyéndose la ley entendida desde el imperativo categórico Kantiano, la que desempeña un papel principal en el paso de una vida buena (ética) a la vida del deber (moral), es en esta última, donde se establecen las normas y se entretje nuestras vidas con valores que las instituciones inculcaran en cada sujeto de la humanidad (2008, pág. 174-175)

La reflexión de la norma moral presume la existencia de un entramado de valores que trasciende a la individualidad, constituyéndose una suerte heteronomía en la autonomía. Así, situaremos en este espacio de inflexión la interacción del sí con la norma moral enmarcado en el entramado de normas sociales y valores propios de las instituciones con dimensiones políticas con las cuales, en este caso del inmigrante, se enfrenta y reconoce. Normas y valores que preceden la vinculación con el sí, que representan tanto un carácter tanto anónimo como natural.

Ya explicados sucintamente los puntos referenciales del séptimo estudio que explica la pequeña ética de Ricoeur, es necesario abordar de manera más específica el problema del exilio desde la perspectiva del exilio en María Zambrano. En la conclusión se intentará relacionar tangencialmente sus enfoques con la ética de Ricoeur.

CAPITULO 3

DIÁLOGO ENTRE LA POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO DE RICOEUR Y MARÍA ZAMBRANO: DEL EXILIO Y EL EXTRAÑAMIENTO AL RECONOCIMIENTO COMO PROBLEMA ÉTICO.

Este apartado abordará el tema del exilio como una experiencia de reconocimiento, analizándolo desde una perspectiva ético-política. El objetivo es establecer un diálogo sobre el problema ético de la propuesta de la alteridad (política de reconocimiento) en el marco programático de Ricoeur. Del mismo modo, abordaremos la importancia del exilio como una experiencia paradigmática en la vida de la destacada filósofa y cómo este sentimiento de extrañamiento influyó profundamente en su producción filosófica. No se puede hablar de la filosofía de Zambrano sin reconocer que está íntimamente encarnada y ligada a toda su experiencia vital.

3.1 El exilio como revelación en María Zambrano.

La “*Carta sobre el exilio*”, publicada por primera vez en Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, n.º 49 (París, 1961, pp. 65-70), constituye uno de los textos más densos y reveladores del pensamiento de María Zambrano sobre la condición del exiliado y su sentido espiritual dentro de la historia. Escrita en el contexto de su prolongado destierro tras la Guerra Civil española, esta carta no solo prolonga la reflexión iniciada en *Delirio y destino*, donde el exilio aparece como ruptura vital, prueba interior y experiencia de desposesión, sino que también anticipa la visión trascendida de *Los bienaventurados*, donde el dolor se convierte en posibilidad de revelación y esperanza. En estas páginas, Zambrano transforma el exilio en una categoría filosófica y existencial, lo que supone que no es un mero desarraigo político, sino un estado del alma que desnuda al ser humano, lo sitúa ante el silencio y la intemperie, y le ofrece la posibilidad de un renacimiento interior. De este modo, la carta se inscribe como un puente entre la vivencia personal y la meditación universal, entre la pérdida histórica y la búsqueda de una verdad capaz de reconciliar memoria, libertad y esperanza.

A continuación, se abordarán algunos de los principios fundamentales presentes en la *Carta sobre el exilio*, los cuales resultan esenciales para comprender la noción de exilio en el pensamiento de Zambrano y su desarrollo como categoría filosófica, existencial y espiritual dentro de su obra.

El primer punto es la comprensión del exiliado como figura de la conciencia histórica. Nuestra autora plantea que el exiliado ha atravesado todos los planos de la vida: histórico, subjetivo y espiritual, convirtiéndose en un ser que ha conocido el límite de la existencia. Ha sido héroe, víctima y superviviente. Su vida está marcada por la desposesión y la mirada crítica ante la historia. En esta figura, Zambrano ve una especie de testigo del fracaso y la esperanza humana, alguien que encarna el tránsito entre destrucción y renacimiento. Zambrano así lo dice:

“Pues que el exiliado, de tanto tiempo ya, se ha ido encontrando entre los más diversos planos de la vida histórica, subhistórica y privada [...] Un héroe, o sea, un ser incomprensible y despreciable, para no haberlo de comprender, un salvador...Y en medio y alrededor todos lo grados de curiosidad, de la simpatía, de la indiferencia, del recelo.” (Zambrano, 1961, pág. 1)

Zambrano continúa entregando principios del exilio como la búsqueda de sentido en medio del despojo. Es decir, en el exilio se produce un proceso de “despojarse de razón y de razones”, una desnudez radical que permite al ser humano reencontrarse con lo esencial. Este silencio no es vacío, sino posibilidad de un nuevo comienzo. En él se revela lo más íntimo del ser, una verdad que se alcanza no por el poder o la seguridad, sino por la renuncia y la vulnerabilidad. Además, sugiere que el exilio es una experiencia iniciática donde el ser humano, al quedar despojado de todo, se enfrenta a sí mismo y a la intemperie. Desde esa intemperie puede renacer, reconocer su humanidad y la de los otros. El exilio se convierte así en un camino de revelación y reconciliación con la vida, no en una mera condena. Así lo afirma Zambrano:

“Nuestro silencio, el silencio de los exiliados, que tan poco han hablado del exilio, habiéndolo podido hacer tanto, muestra que no se ha seguido la vía de la justificación, por lo que se retira armado de resplandecientes razones de voluntad y de proyectos. Ir despojándose cada vez de todo eso para quedarse desnudo y desencarnado; tan solo hundido en sí mismo y al par a la intemperie, como uno que está naciendo, naciendo y muriendo al mismo tiempo sigue la vida”. (Zambrano, 1961, pág.1-2)

A este momento, la carta nos muestra que el exilio no solo representa la pérdida del hogar, sino una *condición ontológica* que revela la verdad del ser humano, lo que implica, su fragilidad, su búsqueda de sentido y su capacidad de renacer desde el despojo. En este silencio y soledad, Zambrano encuentra una vía de conocimiento interior, un proceso espiritual donde el dolor se transforma en comprensión.

Zambrano distingue entre dos tipos de exilios. El exilio interior que identifica a quienes se quedaron en el país durante la guerra civil española. Aunque permanecieron físicamente, quedaron “dentro” de un país que había perdido su memoria y su conciencia. Vivieron, dice Zambrano, “como petrificados bajo un estado de pesadilla civil”, privados de la conciencia del pasado. Y el *exilio exterior*: quienes salieron del país, llevando consigo la verdadera memoria colectiva y la historia auténtica de la patria. Ellos conservan la conciencia y la lucidez, viviendo su desarraigo como una experiencia de vigilia y revelación. El exilio interior representa una forma de muerte espiritual; el exterior, en cambio, aunque doloroso, se convierte en posibilidad de conocimiento y renacimiento.

Zambrano continúa profundizando en la dimensión existencial y espiritual del exiliado, presentando el exilio como una forma de renacimiento y sacrificio, donde el dolor se transforma en conocimiento y purificación. En este punto, Zambrano compara al exiliado con alguien que está “naciendo”: expulsado de su lugar, privado de pertenencia y arrojado al mundo sin justificación. Este nacimiento forzado implica una *kenosis*⁶, donde el sujeto es despojado de su historia, de su seguridad y hasta de su identidad previa. El exiliado vive una experiencia límite que lo obliga a comenzar de nuevo desde la desnudez más radical. Zambrano afirma:

“la vida que le dejaron sin que él tuviera culpa de ello: toda la vida y el mundo, pero sin lugar en él, habiendo de vivir sin poder acabar de estar, cosa tan necesaria. El estar moviéndose sin poder apenas actuar: el que mora al par en una cueva, como el que nace, y en el desierto, como el que va a morir. Y así, la primera respuesta a esa pregunta formulada o tácita de porqué se es exiliado es simplemente esta: porque me dejaron la vida, o con mayor precisión: porque me dejaron en la vida” (Zambrano, 1961, pág.2)

Continúa argumentando que el exiliado es la figura del despojo radical. Zambrano afirma que el camino del exiliado es no cargarse de razón ni de justificación. Es decir, el exiliado renuncia a la necesidad de explicarse o de defender su vida ante los demás. Vive “despojado de todo, incluso de razón y justificación”, lo que lo acerca a un estado de pureza e inocencia. Este despojo absoluto, lejos de ser una derrota, constituye una forma de verdad más profunda, es decir, el ser humano reducido a su esencia más elemental y vulnerable. Así lo describe Zambrano:

“Esta conclusión es lógica con el camino elegido por el exiliado español de no cargarse de razón, y en lugar de desplegar todas las razones que tiene y tuvo desde un principio, ir las dejando a sí mismas, a su propio curso para que brillen por sí mientras él se va quedando reducida a...lo irreductible: a la verdad de su ser, de su ser así, despojado de todo, de razón y de justificación. Esto es lo más cercano a la inocencia. (Zambrano, 1961, pág. 3)

La autora plantea una pregunta crucial: “¿Qué haces todavía ahí; qué estás haciendo? Lo que tendrás que hacer es volver”. Este “volver” no significa necesariamente regresar al país de origen, sino reconocerse a sí mismo, salir de la confusión y encontrar sentido. El exilio, en este sentido, no termina con el retorno físico, sino con la reconciliación interior que permite al ser humano “saber dónde está” y “volver a sí”. (1961, pág.3)

El texto reafirma que los exiliados viven “al borde de la historia”, pero esa marginalidad les concede una visión más lúcida. Han aprendido a vivir “sin lugar propio”, sostenidos únicamente por su fidelidad a la vida, al pensamiento y a la verdad. Su experiencia no es heroica ni grandiosa, sino humilde: vivir sin odio, sin revancha, aceptando la pérdida y conservando la dignidad; el exiliado es el símbolo de la humanidad despojada. Así lo afirma Zambrano:

⁶ Kenosis: término procedente de la expresión griega *ekenosen eauton* o más exactamente “se vació” de su gloria y poder. Empleada por san Pablo para indicar el empobrecimiento de Cristo en la encarnación, Filipenses 2,7

“se vieron así en la vida. Y este “así” es simplemente un estar desprendidos del fluir de la historia. Y ellos vienen a repetir, como en una galería de espejos, la situación del exiliado, su situación de superviviente. Al exiliado le dejaron sin nada, al borde de la historia, solo en la vida y sin lugar: sin lugar propio. Pues, ¿cómo situarse, desde donde comenzar, en un olvido e ignorancia sin límites? Se quedaron sin horizonte [...] al quedarse sin horizonte, el hombre, animal histórico, pierde también el lugar en lo que a la historia se refiere. No sabe lo que pasa, no sabe lo que está viviendo. Vive en un sueño” (Zambrano, 1961, pág.4)

La *carta del exilio* es una declaración de principios de la filósofa española María Zambrano. Según Abellán (2006), el exilio es un evento que podría ocurrirle a cualquiera en algún momento de su vida y, al mismo tiempo, un suceso trascendental con la capacidad de afectar profundamente la identidad de una persona. En el caso de Zambrano, Abellán sostiene, que estas dos características se cumplen. Hay una especie de convergencia entre el exilio como acontecimiento personal, cuando ella misma se encuentra exiliada, y el exilio como experiencia trascendental que impregna toda su existencia.

Para Zambrano, el exilio contiene una visión esperanzadora, aunque doloroso, es una experiencia redentora que transforma el sufrimiento en conciencia y memoria viva. Los exiliados se convierten en guardianes de la verdad, en testigos de la historia que, al recordar y purificar, abren un camino hacia la libertad y la reconciliación; tal como lo afirma: *“Somos memoria. Memoria que rescata”* (1961, pp.6), es decir, portadores de una verdad que no debe olvidarse. Su tarea es impedir que el pasado se borre o se repita, mantener viva la conciencia de lo sucedido para que no vuelva a ocurrir. Despertar del exilio, dice Zambrano, es reencontrarse con la verdad, con la historia y con el sentido más profundo de la existencia.

La metáfora del *"homo viator"*⁷ encaja perfectamente cuando hablamos de la vida de Zambrano. Gabriel Marcel, filósofo existencialista, señala en su obra *Homo Viator* (2005) que, dentro de su metafísica de la esperanza, la expresión "yo espero" denota un fuerte impulso por buscar la salvación. Para él, esto significa tratar de salir de la oscuridad en la que estamos inmersos; una de esas zonas nebulosas es el exilio. En su visión, la vida es un proceso de peregrinación donde la esperanza, la fe y la búsqueda de significado son elementos fundamentales. El *"homo viator"* no solo busca respuestas racionales, sino también un sentido más profundo y trascendente, definido por el amor, la fidelidad y la comunidad. De esta manera, toda la vida intelectual y personal de la filósofa española tiene un destino donde su barca debe recalar, es el exilio.

⁷ Homo viator: es un término que tiene su origen en un contexto medieval y teológico cristiano, anterior a la aplicación del concepto en manos del filósofo Marcel. El ser humano es abordado como un caminante hacia Dios, un peregrino esta en un tránsito entre su vida terrena y la celestial. Es justamente San Agustín quien ocupa dicho concepto para enfatizar la idea del ser humano como un peregrino un "viator" como aquel que vive en camino hacia la visión gloriosa de Dios. Aunque Marcel recoge esta tradición, intenta des-teologizarla de manera parcial para transformarla en una categoría filosófica existencial. En su obra *Homo viator* (1944) transforma el concepto y lo define desde lo ontológico, ético, personalista y vinculado a la esperanza y trascendencia. Es decir, el ser humano es viator, no solo porque peregrine a un más allá religioso, sino porque su propia estructura existencial es esencialmente camino, búsqueda y apertura.

En su obra "*Delirio y destino*," Zambrano relata cómo, tras la derrota de la República española, se enfrentó a una sensación de vacío y perturbación, ya que su destino y su proyecto de vida habían sido destruidos. Miles de españoles, en aquellos días de conflicto comenzó una larga congoja al ver estupefactos como sus ideales se destruían y sus vidas relegadas al olvido; una agonía que llevaría a muchos de ellos a un exilio del que muchos nunca regresarían. "*Delirio y destino*" de Zambrano nos muestra cómo en el exilio el individuo enfrenta una ruptura en su proyecto de vida, ya que quien abandona su tierra se ve obligado a dejar atrás su entorno familiar, social y cultural para encontrarse, como dice Zambrano, completamente desamparado.

Para la pensadora, partir hacia el exilio es como dirigirse hacia la muerte, pues quien lo sufre ya no se sostiene en las *circunstancias*⁸, su orfandad es total, ya que no tiene un lugar en el mundo, ni geográfico, ni histórico, ni político. Ni patria, ni hogar, ni tierra envuelven más al exiliado, en palabras de Zambrano, pues el espacio que le sostenía, y con ello los significados que le rodeaban, desaparecen bajo sus pies (Zambrano, 2021).

Para Zambrano, el exilio se comprende desde una perspectiva reveladora, es decir, contenía un carácter de sacralidad e infabilidad en su adecuada comprensión. Este enfoque hermenéutico lo aborda desde la *razón poética*⁹ lo cual le permite acercarse al exilio y al destierro desde nuevas visiones interpretativas.

Según Zambrano, el concepto de revelación estaba tradicionalmente restringido al contexto religioso y alejado del análisis filosófico. Sin embargo, se cuestiona si el término 'revelación' en los bienaventurados aplicado a la idea de exilio es totalmente adecuado o quizás excesivo. De esta manera, presenta un enfoque filosófico del exilio que acoge la noción religiosa de revelación. Así, otorga un carácter plenamente antropológico a lo revelado, mostrando la dimensión cultural de lo religioso como parte de un fenómeno específico del ser humano individual y concreto. Esta epistemología religiosa plantea una simbiosis entre lo religioso y el ser humano. Así lo afirma:

⁸ Soy yo y mi Circunstancias: esta expresión aparece en el libro *Meditaciones del Quijote* (1914) del filósofo español José Ortega y Gasset. Es una de las formulaciones más relevantes y decisivas del filósofo, ya que forma parte del núcleo fundamental de su filosofía de la razón vital. Esta expresión sitúa al ser humano frente al problema del dualismo moderno, especialmente el cartesianismo, que reduce al sujeto a una pura conciencia desprendida totalmente de la mundanalidad. Ese "yo" no es simplemente una "cosa pensante", ni un sujeto metafísico aislado, sino una vida concreta, irrepitable, histórica que se despliega en un proyecto. Es actividad, quehacer, electividad, comprende de todo aquello que nos rodea y condiciona la existencia; es decir, el mundo físico, la cultura, el tiempo y nuestro propio cuerpo

⁹ Razón Poética: es un concepto acuñado por Zambrano tempranamente en su obra con el apoyo e influencia poética de Antonio Machado. Es un término que se sirve del símbolo y de la metáfora como camino de expresión y conocimiento. El pensamiento albergado bajo esta denominación es profundamente simbólico, metafórico y hermético. De esta manera, es capaz de liberarse de la urgente necesidad de recurrir a la racionalidad para explicar todo, trascendiendo hacia una *eón* o esfera donde las imágenes y metáforas expone su filosofía. La razón poética cumple una función mediadora que establece profundos vínculos con todo lo "otro", con la piedad y el amor. Es una razón armonizadora que conecta al ser humano con los diversos planos de la realidad.

“Ligada está íntimamente la visión (religiosa) al ser. Y si se cayera en la cuenta de que la verdadera experiencia de la vida personal y de la historia no puede prescindir de esas fuentes, se comenzaría a admitir la revelación y el ser como sujeto de ella. Pues no hay experiencia de la vida sin ser, tal como se asiente incontrovertiblemente. La experiencia es desde un ser, este es el hombre, este que soy yo, que voy siendo en virtud de lo que veo y padezco y no lo que razono y pienso” (2022, pág. 46-47)

Para Zambrano, en la idea de revelación confluyen las experiencias concretas de la vida humana nos atrevemos a pensar en el '*ser zambranio*', con el entendimiento y el pensamiento. Esta visión evoca a Parménides¹⁰ y su estrecha relación entre el pensar y el ser. Partiendo de esta intuición, resulta imposible comprender al ser humano en toda su complejidad histórica y reflexiva sin la noción de revelación. Incluso, Zambrano, sostiene que, sin esta, es imposible conocer plenamente el verdadero ser del hombre individual e histórico.

Afirma categóricamente que la auténtica experiencia de la vida, tanto en el ámbito personal como en el histórico, puede prescindir de ciertas fuentes tradicionales de revelación, ya que no hay experiencia de vida sin la conciencia del ser. Nuestra vivencia emana de este ser, el ser humano, quien se reconoce como un 'yo' que sufre y comprende el exilio, en contraste con aquel que se limita a razonar y pensar. (Zambrano, 2022). Se trata de una crítica directa a la filosofía racionalista, que conduce a una perspectiva agnóstica en el ámbito de lo religioso. De esta forma, se promueve una razón intuitiva que trasciende el solipsismo racionalista cartesiano.

La vivencia del exilio como una revelación implica comprenderlo como un proceso, un camino que comienza con el sentimiento de abandono y la ausencia de acogida. Es una tensión que, según Zambrano, sitúa al exiliado en el filo entre la vida y la muerte, una situación de la que no puede escapar, sino en la que debe sostenerse con todas sus fuerzas (Zambrano, 2022).

De este modo, se manifiesta la experiencia de la pasividad y la vulnerabilidad, ya que el exiliado se convierte en una revelación que él mismo ignora. Por lo tanto, es una especie de ceguera que le impide ver las cosas directamente, convirtiéndose en un objeto de miradas, más que en un sujeto de conocimiento. Por lo tanto, necesita revelarse y salir de sí mismo, transformándose en un modelo u orientación para quienes también se encuentran en la oscuridad. Para Zambrano, esta condición representa una especie de donación por parte del exiliado, lo cual hace posible, el regalo de la visión que ofrece a 'otros', permaneciendo él en la más profunda oscuridad, transformando su existencia en un sacrificio anónimo y, al mismo tiempo, trágico. Así lo afirma:

¹⁰ Parménides es conocido por su ecuación ontológica fundamental: pensar y ser son lo mismo. Por lo tanto, establece una identidad radical donde el pensamiento solo puede dirigirse hacia el ser y el ser solo puede manifestarse en la dinámica del pensamiento. Zambrano quiere ir más allá de lo propuesto por Parménides argumentando que el eje de la razón pura es insuficiente para la comprensión total y cabal de la existencia del ser humano. Se necesita rescatar otras dimensiones esenciales como: las afectivas y poéticas. Aunque Zambrano acepta de manera no rígida esta identidad entre ser y pensar, se aventura en entender que la transformación no se da desde una perspectiva lógica, sino desde el acontecimiento de la revelación. De este modo, Zambrano toma la intuición parmenídea de que el ser se manifiesta al pensar, pero la libera de la rigidez ontológica para hacerla entrar en un espacio existencial y afectivo.

“El exiliado regala a su paso, que por ello anda tan despacio, la visión prometida al que se quedó afuera, fuera y en vilo, tanto en la alto como en lo bajo, hundiéndose, a medio hundirse, siempre a pique...extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se quedado sin vista por no tener adónde ir” (Zambrano, 2022, pág. 50)

Otro aspecto relevante que surge de esta ontología de la revelación es la dimensión de la temporalidad. Según explica Pamela Soto G. en su libro: *María Zambrano. Los tiempos de la democracia* (2023), este concepto debe comprenderse en el contexto de los 45 años de exilio en Zambrano. Durante este periodo, residió en diversos países como México, Cuba y Puerto Rico, donde estableció vínculos con destacados intelectuales latinoamericanos de la época, entre ellos: José Lezama Lima y Francisco Romero. Todo su trabajo intelectual y filosófico se inscribe en un firme compromiso político y social, ya que la construcción de su pensamiento está profundamente arraigada en su propia experiencia de vida. Así, se configura su carácter como filósofa política, que, a partir de su interés en el presente y sus implicaciones antropológicas, genera una reflexión profunda en la que se entrecruzan diversas *temporalidades* de la realidad humana (Soto, 2023).

Sin embargo, esta interpretación resulta parcial, pues reduce el compromiso político de Zambrano a una consecuencia de su experiencia exiliar. En realidad, dicho compromiso precede al exilio y se manifiesta ya en su juventud, cuando era estudiante de filosofía en Madrid y participaba activamente en los movimientos republicanos e intelectuales de la época y mucho más atrás con la experiencia de su propia familia viviendo el exilio. Su sensibilidad política no es producto de la marginación, sino de una conciencia ética y social heredada de su entorno familiar, de ahí que su padre, Blas Zambrano, como su abuelo, fueron figuras de reconocida vocación republicana y pedagógica. Por ello, más que un efecto del exilio, el compromiso político de Zambrano es su causa y su condición previa, como lo revelan algunos episodios de su vida.

El comentario de José Luis Abellán en el libro: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, (2014), capítulo V: *las claves humanas del exilio*, (pág. 65), resulta fundamental para comprender que el compromiso político de María Zambrano, ya que no surge como una simple respuesta intelectual a los acontecimientos de su tiempo, sino que hunde sus raíces en una experiencia vital temprana, marcada por el exilio que atraviesa a su familia desde generaciones anteriores.

Como señala Abellán (2014), Zambrano vive el exilio no solo como un hecho biográfico, sino como una vocación heredada, una constante que se manifiesta ya en el destierro de su abuelo y en la conciencia de desarraigo que acompaña a sus padres. Esta memoria de pérdida y desplazamiento configura en ella una sensibilidad ética y política hacia la exclusión y la injusticia, transformando el exilio en una categoría existencial y en una fuente de compromiso con los oprimidos. Así, la unión que Abellán establece entre el incidente biográfico del exilio

y la vivencia interior como forma de ser en el mundo permite entender que el pensamiento y la acción política de Zambrano nacen de una fidelidad profunda a esa herencia de despojo, que se convierte en un modo de asumir el dolor como impulso para la esperanza y la libertad. Justamente En *Delirio y destino* se puede leer este incidente, Zambrano afirma:

“Y aun los libros del abuelo que tantas veces a solas tomara en sus manos pasando la vista por las menudas anotaciones de su precisa grafía; el abuelo que nunca había visto, de ojos azules, y maneras impecables, ensimismado, serenamente enloquecido por pasión de verdad y de justicia, que murió pobre, lejos de sus encimares de siglo. En él se había consumado algo, ella lo sabía, lo sintió siempre; una historia terrestre había terminado. Sus padres habían sido ya exiliados en Castilla, donde nadie de la familia había vivido, porque nadie había vivido sin tierras. Y había crecido así, sintiendo el destierro y que había perdido el lazo con la tierra y con la pequeña historia familiar que ha quedado remota, cosa de fábula, de otros tiempos” (Zambrano, 2021, pp. 263)

Sus propias cartas escritas antes de 1936, por ejemplo, las fechadas el en febrero y noviembre de 1930, así como las de mayo de 1932 en las que expresa una clara preocupación por el destino espiritual, su razón poética e implicancias políticas en España. Estas correspondencias y artículos tempranos muestran que su acción intelectual y su vocación religiosa ya se hallaban atravesadas por una ética de la justicia y la esperanza, anticipando el tono profético que caracterizaría su obra posterior. (Zambrano, 2004)

Es importante hacer un breve recorrido histórico biográfico para comprender, con mayor profundidad, este profundo proceso de “amar su propio exilio” desde el comienzo de su vocación filosófica y política. En el texto *“María Zambrano: biografía y compromiso”* de Esther Blázquez Bejarano (2005), se plantean varias ideas fundamentales que articulan la relación entre la vida, la vocación intelectual y el compromiso ético de María Zambrano.

El texto describe cómo el conocimiento público y académico de María Zambrano comienza a consolidarse en España a partir de 1981, tras largos años de exilio. En 1982, el Instituto de Bachillerato n.º 2 de Leganés decide adoptar su nombre, gesto simbólico que expresa el reconocimiento de su figura intelectual y humana. (2005, pp.197). Se destaca que Zambrano, al regresar a España en 1984, participa activamente en encuentros con jóvenes estudiantes, mostrando su interés por mantener un diálogo vivo con las nuevas generaciones. Para ella, escuchar “el pulso de los jóvenes” era una forma de permanecer conectada con la vitalidad del pensamiento y la esperanza, lo que refleja su profunda sensibilidad pedagógica y humana (2005, pp.197)

La autora subraya que el pensamiento de Zambrano es inseparable de su biografía y de su compromiso con la vida concreta. Su deseo de “obedecer y de vivir fielmente la palabra” muestra una coherencia entre pensamiento y existencia. Su filosofía es, ante todo, una forma

de vida, un modo de estar en el mundo desde la lucidez, la esperanza y la búsqueda de sentido. Blázquez lo resume así:

“El deseo de saber, la ductilidad ante la experiencia y la fidelidad a la palabra, a cuyo don no ha hecho sino obedecer, junto al compromiso de la realidad histórica, son claves que determinan, a nuestro juicio, la figura y la obra de María Zambrano (Blázquez, 2005, pág.198)

Zambrano nace en un entorno profundamente marcado por la educación y la sensibilidad intelectual, ya que su padre, Blas Zambrano, era maestro y figura influyente en su formación, y su madre, Araceli Alarcón, también profesora. Estas raíces familiares establecen desde el inicio una conexión entre vida, enseñanza y pensamiento. Las primeras imágenes de su infancia, el mar de Vélez-Málaga, la luz, el amor al limonero, se convertirán luego en símbolos recurrentes de su filosofía poética, donde la naturaleza y la experiencia sensorial abren el camino hacia la reflexión interior (2005, pp.199).

Zambrano no solo se forma intelectualmente, sino también en el compromiso cívico. Participa en la Federación Universitaria Escolar (FUE), movimiento crítico frente a la dictadura de Primo de Rivera, donde defiende la libertad de pensamiento y la autonomía universitaria. Su temprano activismo refleja su convicción de que la filosofía debía estar al servicio de la justicia y de la dignidad humana. (2005, pp. 200)

En 1928, Zambrano se vincula con la Liga de Educación Social, un grupo de jóvenes intelectuales influido por Unamuno y Ortega y Gasset. Este círculo promovía la formación ética, la libertad y la transformación social mediante la educación. La autora resalta cómo este compromiso juvenil marca el inicio de la participación de Zambrano en la vida pública y su vigilancia por parte de la policía, signo de su creciente implicación política. (2005, pp.202)

Este recorrido biográfico permite comprender que el compromiso político de María Zambrano no es una adhesión tardía o circunstancial, sino una vocación que nace desde su infancia y se consolida en sus años de formación universitaria. Criada en un entorno familiar profundamente pedagógico y ético, Zambrano heredó de sus padres el amor por la enseñanza y la sensibilidad hacia la justicia social, elementos que orientaron desde temprano su pensar y su actuar. Su participación en movimientos estudiantiles como la Federación Universitaria Escolar y la Liga de Educación Social demuestra que su filosofía se gestó siempre vinculada a la acción y al servicio de la libertad. En esta perspectiva, la temporalidad de su pensamiento, tal como se desarrolla en la tesis, puede entenderse como una trayectoria coherente en la que la experiencia vital y el compromiso político se entrelazan desde los orígenes, revelando una continuidad entre su niñez, su juventud intelectual y su exilio, donde el tiempo se convierte en el espacio de fidelidad a su propia vocación ética y humana.

Para la filósofa española, el tiempo es ambiguo, y es precisamente esta característica la que permite que el exiliado sea devorado por el dios *Cronos*, un dios sin máscara. Esta temporalidad abre el camino hacia la figura del exiliado errante, poniendo a prueba su esperanza, en un contexto donde el dios del tiempo se impone de manera inexorable. La experiencia de esta temporalidad se traduce en una realidad punzante y desgarradora, en la que el exiliado percibe el olvido y la desesperanza. Así, experimenta un estado de 'casi, pero todavía no', en el que solo puede observar la ciudad que anhela, mientras le es negado el acceso. Sin embargo, esta condición de temporalidad permite revelar la figura del exiliado como una actitud heroica del errante, del sin-tierra, quien, en su esfuerzo constante y esperanzador, se aferra a la posibilidad de encontrar una salida del tiempo. Así, se proyecta hacia el futuro, transformándose en una especie de profeta (el exilio). Así lo explica Zambrano:

“O quizá tiene lo que primero dejó de tener, presente; y al parecer, iba ganando en presencia, y todo en virtud de una renuncia sin formulación al provenir. Corre entonces el riesgo de entregarse al futuro, dios desconocido, fondo o trasfondo del tiempo. (Zambrano, 2022, pág. 52)

Zambrano prosigue su argumento al mostrar que el exiliado es, en esencia, un desconocido, un ser desarraigado de toda identidad estable, que debe asumir estoicamente no solo las circunstancias adversas que enfrenta, sino, sobre todo, su radical orfandad. Esta condición lo define como aquel sujeto que carece de un lugar en el mundo, en consecuencia, no tiene un espacio geográfico, ni social, ni político que lo acoja. En este sentido, el exiliado se convierte en una figura de 'no-ser': es decir, queda preso de una circunstancia, enganchado de una raíz que no lo deja ser parte de la historia, alguien que no es nadie, una existencia que parece disuelta en el anonimato absoluto. La reflexión de Zambrano cobra una particular fuerza cuando afirma que, incluso en su desposesión, el indigente aún ocupa un lugar específico en la realidad concreta y representa algo dentro del entramado social. El exiliado, sin embargo, es radicalmente ajeno a toda pertenencia, carente de un sentido de identidad que lo ubique en el ámbito de lo colectivo.

Zambrano añade que el exiliado es, por lo tanto, un sujeto privado de una relación estable con la historicidad y la temporalidad. Por lo tanto, el tiempo y la historia se configuran, para él, como amenazas, al ser dimensiones que fallan en otorgarle una identidad o en integrarlo dentro de un marco simbólico que le brinde un sentido de pertenencia en el mundo. Así, su existencia trasciende los límites de lo que la historia y el tiempo pueden abarcar, quedando atrapado en una perpetua orfandad ontológica. En otras palabras, la historia y el tiempo, lejos de ser estructuras que le otorguen sentido o lo integren, se convierten en espectros amenazantes que lo acechan sin ofrecerle un lugar propio. Estas dimensiones no logran englobarlo ni conferirle una identidad, condenándolo, en última instancia, a una especie de exilio ontológico que lo empuja hacia la muerte, no como un fin concreto, sino como una negación continua de su ser en el mundo. A propósito de lo anterior:

“Y de eso que la caracteriza más que nada: no tener un lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni- lo que decide en extremo para que salga de él ese desconocido-ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. Ser tan solo lo que no puede dejarse ni perderse, y en el exiliado más que en nadie. Haberlo dejado de ser todo para seguir manteniéndose en el punto sin apoyo ninguno, el perderse en el fondo de la historia, de la suya también, para encontrarse un día, en un solo instante, sobrenadándolas todas. La historia se le ha hecho como agua que no lo sostiene ciertamente. (Zambrano, 2019, pág. 53-54)

Zambrano continúa su análisis fenomenológico abordando la figura del exiliado desde la perspectiva de una identidad marcada por la sequedad o aridez existencial. Al exiliado le está vedado el sueño; su experiencia se desarrolla en un perpetuo insomnio, donde el tiempo se reduce a un presente eterno y puro. En este estado, tanto el pasado como el futuro se desgarran, perdiendo su significado y convirtiéndose en dimensiones insignificantes y desprovistas de sentido. Esta condición de temporalidad fracturada resalta la extrema vulnerabilidad del exiliado, puesto que se encuentra atrapado en un ahora interminable que lo despoja de todo anclaje temporal y existencial. Desde esta perspectiva de interpretación fenomenológica, Zambrano introduce una categoría central en su reflexión: la problemática del *desamparo del exiliado*. Para Zambrano este desamparo no solo se traduce en la ausencia de un lugar físico o simbólico, sino también en una pérdida más radical, como es la de un horizonte de sentido que permite integrar su experiencia en el flujo de la historia y el tiempo. Así, el exiliado encarna una condición límite, una existencia despojada de las coordenadas básicas que definen la pertenencia y el ser en el mundo.

Zambrano define el desamparo como un sentimiento indispensable para que ocurra una teofanía de la inmensidad, entendida como la inconmensurabilidad árida y desoladora del desierto. En este marco, el desamparo es una condición fundante del exiliado, ya que sin esta sensación de desamparo él no podría percatarse, de manera clara y autoconsciente, de la naturaleza ilusoria y del carácter meramente paliativo de los objetos físicos y concretos que le hacen creer que no está solo.

El desamparo, en el pensamiento de Zambrano, trasciende la mera sensación de soledad para convertirse en un estado de profundo saber ontológico, más precisamente, no se trata únicamente de sentirse solo, sino de saberse solo. Esta autoconciencia de la soledad desnuda al exiliado de cualquier atadura superficial, revelándole la verdadera magnitud de su orfandad frente al mundo y su radical desarraigo. En este sentido, el desamparo no es una carencia, sino una condición reveladora que permite al exiliado confrontar la inmensidad del ser y su propia existencia en su forma más pura y despojada. Zambrano afirma:

“En el exilio verdadero pronto se abre la inmensidad, que puede no ser notada al principio. Es lo que queda, en lo que se resuelve, si llega a suceder, el desamparo. Sin desamparo, la inmensidad no aparece, sin el abandono a lo menos, sin haber sentido en modo suficiente, es decir, en forma de duración, el abandono. Del abandono

llegan esos vacíos que, en la vida de todos los hombres, en cualquier situación, aparecen y desaparecen. Y así también esas centellas de desamparo, esas saetas que en la piel del ser produce quedarse en la intemperie, es decir, desnudo frente a los elementos, que entonces muestran toda su fuerza” (Zambrano, 2022, pág.56)

En relación con el desamparo, Zambrano describe la condición del exiliado como una experiencia radical de desposesión. Así lo confiesa en *Los bienaventurados*, donde expresa:

“De destierro en destierro, en cada uno de ellos el exiliado va muriendo, desposeyéndose, desarraigándose. Y así se encamina, se reitera su salida del lugar inicial de su patria y de cada posible patria que se le ofrece, corriendo delante de su sombra tentadora; entonces inevitablemente es acusado de eso, de irse, de irse sin tener no siquiera adónde. Pues que de lo que huye el promedio al exilio marcado ya por él desde antes, es de un dónde de un lugar que sea suyo” (Zambrano, 2022, pág. 55-56)

Zambrano ocupa diferentes figuras de lo que significa la experiencia del desgarro patrio. Según Abellán, Zambrano nos presenta dos figuras de exilio: la del desterrado y la del refugiado. El primero experimenta la sensación de un tipo de desgarramiento geográfico, aunque se sigue sintiendo conectado o vinculado a su lugar de donde ha migrado, es decir, sigue formando parte de su propio país. El experimentar el destierro es sentir la expulsión de la tierra que lo vio nacer. Zambrano dice: *“El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión”* (2022, pág. 48)

El refugiado se encuentra más o menos acogido dentro de un país o en última instancia, tolerado. Zambrano arguye que la calidad de refugiado finalmente el destierro no lo absorbe, ya que: *“se siente así más fiel a su tierra que nunca, más que nadie, más que los demás”* (2022, pág. 55)

En el caso del exilio, los sentimientos que se experimentan son de total abandono, Zambrano lo afirma: *“comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco”* (2022, pág. 48). De esta manera, el exiliado es capaz de suscitar y descubrir en su conciencia “lo que le es propio” pero negado totalmente, ya que ha perdido sus circunstancias que son sus horizontes de sentido quedando así desnudo y desposeído de todo. Al respecto Zambrano afirma:

“En el abandono sólo lo propio de que se está desposeído aparece, sólo lo que no se puede llegar a ser como ser propio. Lo propio es solamente en tanto que negación, imposibilidad. Imposibilidad de vivir que, cuando se cae en la cuenta, es imposibilidad de morir. El filo entre la vida y la muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible” (2022, pág. 49)

Se produce una profunda aporía, ya que, no le es posible vivir debido a que su existencia se da desde una perspectiva de negación, es “*la identidad perdida que reclama rescate*” (2022, pág. 49). De igual manera, es posible experimentar la muerte, porque solo lo que es amado muere, el resto desaparece.

Sin embargo, a partir del concepto de *temporalidad*¹¹, planteado por Zambrano en su libro *Delirio y Destino*, desarrolla una reinterpretación profunda, arraigada en las experiencias del exilio que se manifiestan en su propia corporalidad. Para Zambrano, la temporalidad no es un fenómeno abstracto o desvinculado, sino una dimensión intrínsecamente ligada a la vivencia corporal del individuo. La temporalidad que las personas experimentan a lo largo de sus vidas está inextricablemente conectada con su condición corpórea, ya que es a través del cuerpo que se inscriben, se viven y se transitan las experiencias del tiempo. Así, su enfoque no solo reconoce la corporalidad como mediadora de la relación con el tiempo, sino que también subraya cómo esta interconexión adquiere un significado especial en el contexto del exilio, donde el tiempo y el cuerpo se convierten en testigos y soportes de una existencia marcada por la desubicación y la orfandad ontológica (García, 2023)

En *Delirio y destino*, Zambrano aborda la temporalidad en el ser humano como una experiencia que atraviesa toda la vida, considerando que el tiempo está profundamente enraizado en la corporalidad. Desde esta perspectiva, Zambrano despliega una crítica a las concepciones reduccionistas del ser humano que lo definen exclusivamente a partir del pensar, es decir, desde una dimensión meramente ontológica. Este enfoque representa una ruptura significativa con el *cogito* cartesiano y su inherente solipsismo, abriendo el horizonte hacia una comprensión más amplia de la existencia humana, en la que se puede entrever la noción del *conatus*¹² de Spinoza

Para Zambrano, el tiempo, entendido como posibilidad de realización, apunta a la idea implícita del *conatus* spinozista, ya que, a través de la temporalidad inherente a la experiencia humana, se manifiesta la persistencia del ser en su esfuerzo por existir. En este marco, la condición temporal no solo describe un proceso lineal, sino que revela la fuerza vital que sostiene y orienta la existencia. Spinoza, al afirmar que el *conatus* es la esencia misma del ser en cuanto esfuerzo por perseverar en su ser, ofrece una base filosófica que resuena profundamente en la interpretación zambranianiana del tiempo como una dimensión constitutiva de la realización humana. Así lo afirma Spinoza: “*el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es más que la esencia actual de la misma* (Ética, 2009 pág. 133).

¹¹ Para Zambrano la temporalidad no obedece a un marco cronológico, sino a una experiencia vital donde el tiempo se manifiesta epifanicamente como una herida, una apertura y proceso de revelación. Este tiempo interior no es lineal, es una temporalidad de la espera y la supervivencia, donde el sujeto de reconfigura entre de lo que se despoja y lo que abraza en lo porvenir.

¹² Conatus: Tal como lo mencione en la nota a pie de página en el capítulo Ricoeur, Zambrano dialoga implícitamente con este concepto, homologando esta fuerza interior de persistencia en el exiliado, como ese conatus espiritual donde puede verse una afirmación del ser en circunstancias adversas, es decir, es un tipo de lucha de la conciencia exiliada por no dejar de ser.

3.2 La idea del exilio interior como herida del no reconocimiento: Ricoeur y la lucha por el reconocimiento.

En este apartado abordaremos la perspectiva de Ricoeur sobre el reconocimiento en su libro *Caminos de Reconocimiento* (2005). A pesar de que no aparece el concepto de exilio en el texto de Ricoeur, se puede inferir que esta idea se plasma a través de los conceptos de invisibilidad, desposesión o no reconocimiento. Es claro que no aborda textualmente la palabra “exiliados”, sin embargo, reconoce la condición de quienes no son reconocidos por el otro, en consecuencia, se definen como sujetos de un exilio moral y político.

Es en el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento*, donde Ricoeur despliega un minucioso análisis sobre las diversas figuras que asume el reconocimiento mutuo. Desde la perspectiva hegeliana de la *lucha por el reconocimiento* hasta los desarrollos contemporáneos de Axel Honneth y Charles Taylor, Ricoeur va delineando no sólo los marcos normativos del reconocimiento (afectivo, jurídico y social), sino también las experiencias vividas de su ausencia, donde la subjetividad se ve herida, desplazada o silenciada. Es justamente en estas zonas de sombra donde se perfila con fuerza la noción de exilio interior, dicho de otro modo, una forma de exclusión que no siempre opera a través del destierro físico, sino a través de la imposibilidad de saberse visto, afirmado y valorado por el otro. Ricoeur afirma:

“En estos límites, esta duda toma forma de una pregunta: la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico, y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de mal infinito? La pregunta no concierne sólo a los sentimientos negativos por falta de reconocimiento, sino también, sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas, de esta forma a una búsqueda insaciable. La tentación, en este caso, es una nueva forma de conciencia desgraciada, bajo las formas de un sentimiento incurable de victimación o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables” (Ricoeur, 2005, pág. 225)

El reconocimiento no es, para Ricoeur, un simple gesto de cortesía o un acto formal del derecho. Es, ante todo, la condición de posibilidad de una vida ética y relacional, donde el sí mismo pueda constituirse en relación con la alteridad. En ausencia de este reconocimiento, el sujeto se experimenta como extranjero de sí mismo, como alguien cuya identidad es negada, deformada o humillada por la mirada del otro. Esta condición de no reconocimiento, sea en la infancia, en la exclusión legal o en la invisibilidad cultural, constituye una forma de exilio subjetivo, donde el individuo queda arrojado fuera del lenguaje común que da sentido y pertenencia.

Ricoeur articula este exilio desde tres niveles complementarios: a) el nivel afectivo: allí donde el amor y la confianza fundan el reconocimiento primordial (madre-hijo, amistad, pareja), su ausencia provoca un extrañamiento radical. La imposibilidad de ser acogido en el espacio íntimo de la relación constituye un desarraigo temprano que afecta la autoafirmación futura del sujeto; b) el nivel jurídico: el no reconocimiento legal implica una exclusión estructural. Es el

exilio cívico, donde el sujeto, aunque presente en la sociedad, es tratado como si no existiera. La negación de derechos básicos no sólo hiere el cuerpo social, sino también el sentido moral del yo, que se ve reducido a la condición de mera vida sin palabra; c) y el nivel social y simbólico: en la estima social, el sujeto es reconocido en su singularidad. Cuando esta estima falta, se instala un exilio silencioso, lo que conlleva a la experiencia de ser irrelevante, de que la propia voz no importa. Aquí, la herida no es jurídica ni afectiva, sino axiológica, es decir, el sujeto se sabe excluido del horizonte común de los valores.

Desde el plano de la lucha del reconocimiento jurídico, Ricoeur analiza la falta de reconocimiento como *“formas específicas de desprecio relativas a las exigencias que una persona puede esperar ver satisfechas por parte de la sociedad”* (2005, pág. 208) Estas formas de exilio simbólico se puede encarnar desde la humillación relativa a la negación de los derechos civiles, generando un invisibilidad legal y ciudadana, además de un frustración relativa a la ausencia de participación en la esfera de lo político. De esta manera, comienzan a surgir sentimientos negativos que dan origen a la lucha de reconocimiento. La indignación, es un sentimiento de transición hacia la humillación, que se manifiesta cuando una persona no puede acceder a lo que es considerado mínimo para una vida digna y autónoma, especialmente en lo que respecta a derechos civiles y a la participación pública. La humillación por la exclusión puede generar un sentimiento ético profundo generando la indignación moral, que no es mera ira, sino un rechazo fundado en la justicia y la dignidad vulnerada. Es vista como el motor que impulsa la ampliación de los derechos subjetivos, y es un momento decisivo en la historia de los procesos de reconocimiento.

Ricoeur introduce aquí una noción clave: la responsabilidad como capacidad de responder por uno mismo ante los demás y ante la sociedad. Esta responsabilidad se expresa como la capacidad de pronunciarse racional y autónomamente sobre cuestiones morales, lo cual es una forma elevada de reconocimiento mutuo. Ricoeur afirma:

“En este sentido, la idea de responsabilidad obtiene una de sus significaciones de este paso de la humillación, sentido como lesión del respeto de sí, pasando por la indignación como respuesta moral a este atentado, a la voluntad de participación en el proceso de ampliación de la esfera de los derechos subjetivos. En este sentido la idea de responsabilidad puede considerarse como la capacidad, reconocida a la vez por la sociedad y por sí mismo, de pronunciarse de una manera racional y autónoma sobre las cuestiones morales” (2005, pág. 208)

Por lo tanto, el reconocimiento incluye la capacidad de participar en el derecho. Es decir, ser reconocido, no es sólo tener derechos pasivos, sino ser capaz de participar activamente en el debate, en la reforma y en la defensa de los derechos (civiles, políticos y sociales). Nuestra responsabilidad ciudadana se convierte así en expresión madura del reconocimiento de uno mismo y del otro. Así lo confirma Ricoeur:

“La responsabilidad en cuanto capacidad para responder de sí mismo, es inseparable de la responsabilidad en cuanto en capacidad para participar en una discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos, sean civiles, políticos o sociales. El término responsabilidad abarca, pues, la aserción de sí y el reconocimiento del mismo derecho del otro a contribuir a los avances del derecho y de los derechos” (Ricoeur, 2005, pág. 208)

Ricoeur concluye su análisis del reconocimiento en el plano jurídico aclarando que no se trata solo de enumerar derechos (enumeración normativa), sino de extender su aplicación efectiva a un número creciente de individuos y situaciones. La dignidad humana no debe limitarse a la recepción pasiva de un derecho, sino que incluye la capacidad activa de reivindicarlo, lo cual eleva al sujeto a un plano de autonomía ética. En este sentido el filósofo francés recalca:

“Pero la ampliación de la esfera de los derechos subjetivos tiene un segundo aspecto que concierne a la enumeración y al reparto en clases de estos derechos, sino a su extensión a un número cada vez mayor de individuos. Es la segunda dimensión del concepto de universalidad, que no concierne sólo al tenor de los derechos, sino a la extensión de su esfera de aplicación” (Ricoeur, 2005, pág. 209)

El no reconocimiento de ciertas formas de vida ya sea por género, clase o experiencia histórica, genera sentimientos de exclusión, alienación y humillación. Estos son percibidos como formas de desprecio estructural que pueden desencadenar diversos escenarios beligerantes y reivindicaciones descolonizadoras. La respuesta a ese desprecio no es solo afectiva o jurídica, sino que moviliza un reclamo de dignidad social, un orgullo herido que exige justicia. Ricoeur, en este aspecto, es bastante enfático al afirmar:

“La experiencia negativa del desprecio toma entonces la forma, específica de sentimiento de exclusión, de alienación de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos ha podido dar a las luchas sociales formas de la guerra, ya se tratase de revolución, de guerra de liberación o de guerra de descolonización” (Ricoeur, 2005, pág. 209)

Por tanto, el orgullo se transforma en un signo de estima donde Ricoeur, citando a Honneth (inspirado en Joel Feinberg) señala que *“lo que se llama la dignidad humana no puede ser separado de la capacidad reconocida de reivindicar un derecho”* (2005, pág. 209) El orgullo y la dignidad, en este contexto, no son vanidades, sino síntomas morales de una lucha por reconocimiento.

En síntesis, según este primer apartado, el exilio moderno se expresa como humillación social y exclusión jurídica. La respuesta ética a ese exilio es la indignación moral, que impulsa luchas por el reconocimiento. En consecuencia, el reconocimiento verdadero implica responsabilidad, es decir, la capacidad de hablar y actuar en el espacio público en defensa de sí mismo y de los demás. Ya no es solo algo que se recibe, sino algo que se asume activamente como tarea moral y política.

El tercer modelo de reconocimiento mutuo que nos habla Ricoeur es la estima social que va más allá del afecto y el derecho. Aquí se reconoce al individuo no por su simple humanidad o por su ciudadanía, sino por sus cualidades específicas y su contribución singular a la comunidad. Esta forma de reconocimiento está ligada a la "eticidad" en el sentido hegeliano, es decir, a una vida ética inserta en un horizonte social que valora la diversidad de trayectorias humanas. Ricoeur lo afirma así:

“En este aspecto, se toma como término de referencia, en toda su amplitud, el concepto hegeliano de eticidad; es en este plano en el que la vida ética se muestra irreductible a los vínculos jurídicos” (Ricoeur, 2005, pág. 209)

El reconocimiento no se agota en ser tratado como igual ante la ley; requiere también ser estimado en la singularidad de lo que uno aporta a la sociedad. La estima social es la instancia donde se reconoce al otro no solo como igual, sino también como único.

Ricoeur señala que este modelo de reconocimiento supera el simple reconocimiento de derechos, planteando nuevas preguntas como: ¿Qué capacidades personales justifican la estima? ¿Qué mediaciones culturales determinan su atribución? ¿Qué formas de valor social están en juego?

Siguiendo a Honneth, Ricoeur destaca que la estima social se articula en torno a un horizonte compartido de valores, que permite medir y valorar las contribuciones individuales. Cada sociedad reconoce cualidades distintas según lo que considera valioso para su comunidad. Siguiendo esta idea Ricoeur afirma:

“Según Honneth, es la existencia de un horizonte de valores comunes a los sujetos concernidos la que constituye la principal presuposición de este tercer ciclo de consideraciones. Al tiempo, se subraya la dimensión axiológica de la estima mutua: cada una de las personas individuales mide la importancia de sus propias cualidades para la vida del otro por los mismos valores y los mismos fines. Al anunciar que estas relaciones de estima varían según las épocas, el autor abre el campo a una exploración multidimensional de las mediaciones sociales consideradas desde el punto de vista de su constitución simbólica” (Ricoeur, 2005, pág. 212)

La estima no es homogénea, depende de múltiples factores culturales, simbólicos y sociales que definen qué se valora y por qué. La noción misma de estima es mediada por símbolos sociales, como el prestigio, el honor, la reputación o el mérito, que varían entre contextos.

Ricoeur sugiere que la estima está ligada a luchas sociales por reconocimiento de valores y capacidades, y que estas luchas no son reducibles al plano jurídico. Esto implica que el reconocimiento social es un terreno de conflicto axiológico, donde se disputa qué vale y quién merece ser reconocido. Así lo confirma nuestro filósofo:

“El examen del concepto de estima social depende siempre, por diversas circunstancias, de una tipología de las mediaciones que contribuyen a la formación del horizonte de valores compartidos, pues la propia noción de estima varía según el tipo de mediación que hace que una persona sea estimable”. (Ricoeur, 2005, pág, 210)

En síntesis, la estima social reconoce la singularidad del individuo según criterios compartidos de valor dentro de una comunidad. Este reconocimiento es conflictivo, plural y cambiante, ya que depende de estructuras culturales y de luchas simbólicas por visibilidad. A diferencia del afecto (primer modelo) y del derecho (segundo modelo), la estima valora lo que el sujeto aporta, representa o encarna dentro del horizonte de sentido colectivo.

Estas tres formas de *no reconocimiento* producen lo que Ricoeur llama malestar ético, que puede derivar en una conciencia desgraciada, una forma de subjetividad herida que no logra reconciliarse consigo misma ni con el mundo. Este malestar no es solo psicológico sino ontológico y político. La falta de reconocimiento no sólo silencia la voz del sujeto, sino que también le impide actuar en el mundo desde la convicción de que su acción importa.

Sin embargo, lejos del nihilismo o del idealismo ingenuo, Ricoeur propone una vía intermedia: la lucha por el reconocimiento como experiencia moral no ilusoria. No se trata de alcanzar una paz definitiva, sino de producir treguas éticas, momentos de claridad en los que la acción puede emerger con el sello de la acción que conviene. En este gesto de resistencia, donde el sujeto reclama su lugar en el mundo, se deshace también la figura del exiliado pasivo y se afirma una ética de la esperanza.

Por lo tanto, Ricoeur sostiene que la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo debe buscarse en *experiencias pacificadas*, que descansan en mediaciones simbólicas distintas al orden jurídico y comercial. Estas experiencias no están marcadas por la transacción o el conflicto, sino por el don y la gratuidad.

Ricoeur elabora una crítica cuando afirma que la lucha ha sido el paradigma dominante en el pensamiento contemporáneo del reconocimiento (por ejemplo, en Honneth) Sin embargo, Ricoeur quiere ampliar la mirada, más precisamente, propone pensar formas no conflictuales de reconocimiento

Su propuesta se dirige hacia una experiencia pacífica del reconocimiento. Estas experiencias no son jurídicas ni económicas, sino simbólicas y afectivas, propias del mundo del don, del amor y del cuidado. Se trata de vivencias “desinteresadas”, que no exigen reciprocidad inmediata, pero sí producen reconocimiento genuino.

Así Ricoeur, introduce el concepto de “estados de paz” como formas de reconocimiento que no exigen lucha ni confrontación. Aquí retoma la tesis de Marcel Hénaff (*Le Prix de la Vérité*) sobre el don como mediación simbólica del reconocimiento. Ricoeur afirma esta idea:

“La alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales [...] con el sello de la lucha.” (Ricoeur, 2005, pág. 227)

Se alude a *philia* (amistad), *eros* (deseo) y sobre todo *ágape* (amor desinteresado) como modelos para pensar estas experiencias de paz. El *ágape* cristiano, entendido como don puro, anticipa una forma de reconocimiento que no espera nada a cambio.

Esta sección marca un cambio de tono en la argumentación de Ricoeur. Si antes se analizaban las formas de exclusión, invisibilidad y lucha por el reconocimiento (ligadas al exilio simbólico), ahora se abre una dimensión ética del reconocimiento basada en el don, el amor y la gratuidad. Es decir, propone que el reconocimiento no siempre debe pasar por la herida o el conflicto, sino que puede brotar de relaciones de paz, hospitalidad y donación.

Ricoeur presenta el *ágape* como la forma más pura de un estado de paz, donde el reconocimiento se realiza sin disputa, sin cálculo y sin equivalencia. Es una experiencia de don gratuito, donde la justicia deja paso al perdón y la generosidad sustituye la lógica del intercambio. Así lo afirma:

“Es digno de destacar que los estados de paz, el ágape a la cabeza, sean opuestos globalmente a los estados de lucha que no se reducen a las violencias de la venganza, que nuestro próximo modelo coloca con el nombre de la reciprocidad conjuntamente con el don y el comercio, sino que incluyen también y principalmente las luchas propias de la jurisdicción de la justicia, como lo demuestra el proceso en el tribunal” (Ricoeur, 2005, pág. 228)

Ricoeur, contrasta el *ágape* frente a la justicia y la reciprocidad. El primer criterio de un estado de paz es la detención de la disputa. La justicia, aunque intenta ser imparcial, no supera del todo el conflicto, porque se basa en el cálculo de equivalencias (“dar a cada uno lo suyo”).

El *ágape*, en cambio, rompe con la lógica de la comparación, es decir, no mide, no calcula, no exige compensación; es una forma de reconocimiento que no depende del mérito ni de la simetría. En consecuencia, el *ágape*, convierte en una tarea inútil, todo tipo de referencias o equivalencias, ya que su objetivo no está dirigido a la comparación o la meta hacia una acción fríamente calculada. (Ricoeur, 2005)

Luego Ricoeur compara el *ágape* con la *philia* aristotélica, destacando su afinidad. Ambas son relaciones que implican afecto, confianza y cercanía. Pero el *ágape* se distingue de la *philia* porque no espera correspondencia. La amistad puede implicar reciprocidad; el *ágape*, en cambio, ama incluso sin ser amado, y se mantiene como una fuerza unilateral y libre. Concluye Ricoeur:

“La frontera es menos clara con el estado de paz de la que el ágape parece más próximo, la philia. Conciérneme precisamente a la reciprocidad. Lo esencial de los análisis de la ética a Nicómaco sobre la amistad tiene por objeto las condiciones más propicias para el reconocimiento mutuo” (Ricoeur, 2005, pág. 229)

A continuación, Ricoeur aborda el contraste del *ágape* frente al *eros* platónico. A diferencia del *eros*, que surge del deseo y de la carencia (privación como afirma Ricoeur) el *ágape* nace de la plenitud, no busca poseer al otro, sino donarse sin necesidad de retribución. Es, por tanto, una forma espiritual de reconocimiento, que supera la falta o el anhelo propio del deseo erótico. Este punto, es muy relevante en el pensamiento de Ricoeur, ya que plantea que el *ágape* suspende el juicio y el cálculo. Esta suspensión tiene un efecto ético y existencial, ya que permite detener el ciclo de ofensa y revancha. Con este propósito cita a Hannah Arendt, quien relaciona el perdón con el acto de “dejar pasar”, es decir, no devolver el mal recibido ni buscar justicia retributiva. El *ágape* libera al sujeto del círculo de la venganza y la condena.

Cuando Ricoeur cita a Arendt en *Caminos del reconocimiento*, la está retomando como figura del *ágape*, lo que supone, el perdón como don, el dejar pasar como suspensión del juicio, y el olvido activo como reconocimiento no retributivo. Es decir, para Ricoeur el dejar pasar arendtiano es la condición simbólica para alcanzar el estado de paz que el *ágape* encarna.

En consecuencia, Ricoeur encadena tres tesis potentes: la única “reciprocidad” evocada en este contexto no es la del intercambio, sino la que interrumpe el juicio condenatorio: “no juzguéis y no seréis juzgados” (evoca el Evangelio); con el juicio cae el cálculo (si no condeno/contabilizo, dejo de medir equivalencias); y este olvido de las ofensas no es borrar ni reprimir, sino dejar pasar (Hannah Arendt) es decir, un acto político-ético que corta la cadena de la venganza. En conclusión, el *ágape* suspende los dos mecanismos que reactivan la lucha: juicio (condena) y cálculo (compensación). (Ricoeur, 2005, pág. 229)

En síntesis, el objetivo de este apartado es descubrir como el *ágape* constituye el contrapunto del exilio simbólico. Si el exilio representa la desposesión, la invisibilidad y la negación del valor del otro, el *ágape* es la acogida radical, el reconocimiento gratuito del otro sin condiciones ni equivalencias, que restituye su dignidad más allá del conflicto o la justicia formal.

En continuidad con las reflexiones desarrolladas en *Caminos de reconocimiento* (2005) donde Ricoeur comprende el reconocimiento como un proceso dinámico, este nuevo capítulo se orienta a profundizar en la función mediadora de las instituciones dentro de la vida ética. Si en *Caminos de reconocimiento* la institución representaba el ámbito donde la reciprocidad entre los sujetos se estabiliza y se hace durable, en *El problema del fundamento de la moral* Ricoeur busca mostrar que dicha mediación institucional no puede comprenderse sin una ética previa a la ley, dicho de otro modo, una “intención ética” que aspira al bien vivir con y para los otros en estructuras justas. Así, la institución aparece como el lugar concreto donde esa intención ética se realiza, donde la justicia se traduce en normas y prácticas compartidas, y donde la moral encuentra su forma histórica y social. En este sentido, la mediación institucional constituye el puente entre la aspiración ética y la normatividad, permitiendo que la moral deje de ser un ideal abstracto para encarnarse en la vida común.

Desde esta perspectiva, la mediación institucional se convierte en una condición de posibilidad del reconocimiento ético y político, pues constituye el espacio donde la intención ética, aquella aspiración originaria al “vivir bien con y para los otros en instituciones justas”, adquiere estabilidad y objetividad. En *Caminos de reconocimiento*, Ricoeur subraya que la justicia no se agota en el intercambio entre individuos, sino que requiere de marcos simbólicos, jurídicos y sociales que garanticen la permanencia del vínculo y la equidad en la distribución de los bienes y derechos. Las instituciones, en este sentido, no son meros aparatos normativos, sino mediaciones que traducen la ética en formas concretas de convivencia, asegurando la continuidad del reconocimiento más allá del encuentro interpersonal.

Esta función mediadora, que Ricoeur ya esboza en *El problema del fundamento de la moral* al analizar la relación entre la intención ética y la ley, se vuelve esencial para comprender cómo la moral se hace mundo, cómo el bien se encarna en prácticas colectivas y cómo el reconocimiento se institucionaliza sin perder su raíz ética. De este modo, la institución no clausura la ética, sino que la sostiene, la prolonga y la protege frente a las fragilidades de la existencia individual.

Ricoeur busca un fundamento más radical de la moral que la simple noción de ley. No se conforma con entender la moral desde la legalidad o la norma, ya sea formal, material o natural, sino que pretende llegar a lo más originario de la ética, aquello que precede a la ley (Ricoeur, 1990, pág.67)

Antes de hablar de ley, Ricoeur quiere definir lo que llama “la intención ética”, es decir, el impulso o orientación fundamental que da sentido a la acción moral. La ética, para él, no nace de la obediencia a la ley, sino de una voluntad de vivir bien, de orientar la acción hacia el bien y la justicia. Así lo afirma:

“Lejos de ser la ley la primera categoría de la ética, quisiera mostrar que se puede, y que se debe también, constituir primero una red conceptual que no conlleve esta noción de ley” (Ricoeur, 1990, pág. 67)

En un segundo momento, el autor anuncia que analizará la “idea de ley” y su función específica dentro de la ética. La ley no es el origen, sino una mediación necesaria dentro del desarrollo moral. Es decir, la moral no se reduce a la ley, pero esta cumple un papel en su estructuración.

Paul Ricoeur desarrolla el primer momento de la intención ética, titulado “*La libertad, fuente de la ética*”. Sostiene que toda ética comienza en la noción de libertad, entendida como la posibilidad de afirmarse a sí mismo en la acción. La libertad es el fundamento originario, anterior incluso a la ley moral. Sin libertad, no hay ética posible. Ricoeur afirma: “*El punto de partida de una ética solo puede encontrarse en la noción de libertad, en una primera impresión lo opuesto a la idea de ley*” (1990, pág.68)

La libertad no puede demostrarse teóricamente ni percibirse como un hecho interno; se atestigua en las obras, es decir, en los actos concretos mediante los cuales se expresa. Por eso, Ricoeur dice que la libertad es una “X” que solo se revela a través de su realización: se manifiesta actuando. Lo afirma así:

“Como tal, es la “x” de la filosofía kantiana; yo no puedo ver mi libertad, ni tampoco puedo probar que soy libre, solo puedo afirmarme libre y crearme libre. Es la ausencia de una visión, de una intuición, que me daría la certeza de un hecho, lo que explica que la libertad solo pueda atestiguar en obras” (Ricoeur, 1990, pág. 68)

La libertad no se explica como una causa empírica dentro de la cadena de acciones, sino como algo que se recupera a través del conjunto de las obras y de la acción prolongada en el tiempo. No hay una acción única que la agote; la libertad se manifiesta a lo largo de toda una existencia. Afirma Ricoeur:

*“La causalidad de la libertad debe recuperarse a través del gran rodeo de sus obras y de la acción porque no se aprende de sí misma. La causalidad de la libertad en consecuencia, no está incluida en ninguna acción; y ninguna acción concreta la agota: el *yo puedo* debe ser definido a través de todo un curso de existencia, sin que ninguna acción singular pueda por sí solo dar testimonio de él”* (Ricoeur, 1990, pág.68)

En síntesis, Ricoeur plantea que la ética nace de la libertad vivida y asumida, no de un deber impuesto externamente. La libertad no es una idea abstracta ni una propiedad dada de una vez por todas; es una *realidad dinámica*, que solo se hace visible en el *obrar*. De este modo, la libertad funda la moral porque permite la responsabilidad, por consiguiente, solo quien puede actuar libremente puede ser considerado responsable y, por tanto, sujeto moral.

Ricoeur continúa afirmando que el punto de partida ético, la libertad, marca una ruptura inicial con la naturaleza y con lo dado. Mientras la naturaleza obedece a leyes físicas o causales, la libertad introduce el ámbito del poder-hacer, de la acción, del deber y del proyecto. Es, por tanto, una afirmación del ser humano como sujeto capaz, no determinado por lo natural.

El autor aclara que lo importante no es la oposición entre una ley moral y una ley física, sino entre un *poder-ser* (la capacidad de actuar libremente) y un *ser-dado* (lo que simplemente es). La libertad se define entonces no como constatación, sino como afirmación activa de sí misma: un movimiento que hace del ser humano un agente. Tal como lo expone Ricoeur:

“Si hubiera que nombrar esta oposición inicial, diría que es la oposición de un poder-ser a un ser-dado, de un hacer a un hecho. La distinción entre estas dos clases de leyes, a la volveremos en la segunda parte, no sería más que una consecuencia lejana de esta oposición primaria” (Ricoeur, 1990, pág. 69)

Ricoeur plantea la pregunta central: ¿qué significa atestiguar la libertad? La ética no consiste solo en saber que se es libre, sino en apropiarse de esa libertad en las obras, en hacerla visible en los actos. El problema ético es, por tanto, un problema de realización o encarnación, lo que implica que la libertad debe hacerse efectiva en el mundo. (1990, pág. 69)

Ricoeur profundiza su tesis de que la ética comienza en la afirmación libre del sujeto, y no en la obediencia a la ley. La libertad, en su sentido más radical, rompe con la necesidad natural y con la legalidad moral cuando estas son vistas como estructuras externas. De este modo, el autor intenta preservar la interioridad y creatividad de la libertad, evitando que se disuelva en la historia o que se rigidice en la ley. La ética, por tanto, consiste en atestiguar y apropiarse de la libertad en la acción concreta, en el tiempo y en el mundo compartido, pero sin perder su fuente originaria, que se constata en el poder de comenzar, de iniciar algo nuevo. Aquí se esboza ya la mediación futura de las instituciones, que serán vistas como los espacios donde esta libertad se organiza y se sostiene sin anular su dimensión originaria.

Ricoeur nos invita volver a un fundamento más primitivo: *la libertad como tarea*. Frente a ello, propone aplazar el momento de la ley y volver a lo más primitivo, a la exigencia de realización de la libertad. La libertad no es un dato ni una ley, sino una tarea que debe cumplirse y probarse

en el mundo. Su efectividad se da en el obrar, en el “poder-hacer” que testimonia la existencia de un sujeto libre. De acuerdo con Ricoeur:

“Por consiguiente me parece que es necesario aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectuación, de realización, que hace que la libertad sea por sí misma una tarea. (Ricoeur, 1990, pág. 70)

Ricoeur define la ética como la odisea de la libertad a través de las obras humanas, es decir, el camino que va desde la creencia inicial en el “yo puedo” hasta su atestiguamiento en la historia concreta. La ética no es un sistema de mandatos, sino una travesía existencial en la que la libertad se prueba y se realiza en la acción. (1990, pág. 70)

Insiste en que el punto de partida de la ética no introduce todavía la noción de ley ni de deber. En cambio, su raíz está en el deseo de ser, en un impulso afirmativo que empuja al sujeto a actuar y a realizarse. Este deseo no debe confundirse con la carencia o con la falta moral; es una fuerza originaria positiva, expresión del poder-ser humano. (1990, Pág.70)

En resumen, Ricoeur consolida su tesis de que la ética antecede a la ley y se origina en la libertad entendida como tarea. La ley moral no debe ser el punto de partida, porque ello conduce a una moral del deber abstracta y formal, como en Kant. En cambio, la ética surge del movimiento interior de la libertad, que se manifiesta como un deseo de ser y de actuar en el mundo.

Ricoeur llama a este movimiento una “odisea” porque implica un proceso continuo de prueba, de mediación entre la creencia en el “yo puedo” y las acciones concretas que lo confirman. Este recorrido no está exento de tensiones o negatividades, pero estas no destruyen la ética, sino que la alimentan como desafío y exigencia de realización.

De este modo, la ética es dinámica y vital, no normativa ni cerrada. Es el espacio donde la libertad se ejerce, se pone a prueba y se verifica en la historia; y desde aquí se preparará más adelante la reflexión sobre la ley y las instituciones como mediaciones que organizan, sin abolir, esa libertad originaria.

Pasamos al segundo momento de la libertad en segunda persona, donde nuestro filósofo da un paso más allá del análisis de la libertad individual para situar la ética en el terreno de la relación con el otro.

Ricoeur señala que el punto de partida, la libertad entendida como poder-hacer o tarea persona, aún no constituye una ética completa. Ese primer momento sigue siendo subjetivo, ya que se

centra en la experiencia del propio poder y de su limitación. La ética necesita trascender este horizonte individual.

El paso decisivo hacia la moralidad se da cuando aparece el otro, cuando la libertad se formula en segunda persona. Esto significa reconocer que mi libertad no está sola, sino que se encuentra con otra libertad. La ética comienza verdaderamente cuando el sujeto no solo afirma su propio poder-ser, sino que reconoce y desea que la libertad del otro también sea. Tal como lo afirma Ricoeur:

“Pero este primer punto de partida no constituye todavía una ética [...] No hemos hecho todavía más que la mitad del camino, o más bien, el tercio, como veremos en seguida, procediendo mediante un análisis solipsista de la exigencia que se vincula a la efectuación de la libertad [...] Se entra verdaderamente en un problema de moralidad cuando se plantea la libertad en segunda persona, cuando queremos la libertad del otro; el querer que tu libertad sea. (Ricoeur, 1990, pág.71)

En este punto, Ricoeur describe los análisis previos como “solipsistas”, es decir, encerrados en la experiencia del propio yo. Con la entrada de la segunda persona, se rompe este encierro y se abre la dimensión relacional y dialógica de la ética. La libertad ya no se mide solo en función de sí misma, sino en relación con la libertad de otro. (Moralidad)

Es solo en este punto, al reconocer y querer la libertad del otro, donde surge una obligación moral real. La ley y la norma no provienen de una imposición externa, sino de la reciprocidad ética entre libertades. La verdadera moralidad nace cuando el sujeto desea activamente que el otro también pueda ser libre.

Acontece la primacía del *reconocimiento mutuo* en la constitución de la moral. Es decir, en esta relación entre libertades, la ética se convierte en una coexistencia del “yo puedo” y el “tú puedes”. Esta reciprocidad constituye el fundamento del *reconocimiento moral*, que más adelante Ricoeur vinculará con el *reconocimiento institucional*: el paso del encuentro interpersonal a la justicia estructurada. Marca aquí un momento de transición fundamental, ya que la ética deja de ser un asunto del sujeto aislado y se convierte en un espacio intersubjetivo. La “libertad en segunda persona” expresa la apertura del yo al tú, la conciencia de que mi acción afecta y se ve afectada por la acción del otro.

Solo cuando mi libertad se confronta con la ajena aparece el deber moral. De este modo, la obligación ética no se impone desde fuera, sino que surge desde dentro de la relación, como reconocimiento de la dignidad y la libertad del otro.

Este punto anticipa lo que más tarde Ricoeur desarrollará en *Caminos de reconocimiento* (2005): la idea de que la ética se concreta en la reciprocidad del reconocimiento y en la mediación de las instituciones, donde esa coexistencia de libertades adquiere forma social y duradera.

Ricoeur continua en su tarea de profundizar y explicar que la libertad del otro no es una simple repetición de la mía, sino su “*analogon*”, es decir, su correspondencia viviente. En la relación ética, el otro no es un concepto ni un objeto de pensamiento, sino un “*alter ego*” real, cuya libertad se experimenta y reconoce en su alteridad. La verdadera ética comienza cuando reconozco en el otro a alguien que también puede ser libre. En palabras de Ricoeur:

“Aquí sigo siendo husserliano: en la quinta meditación cartesiana no puede haber problemática de la segunda persona si no sé lo que quiere decir “yo”, “ego”. El otro es verdaderamente otro yo, un “alter ego”, alter ciertamente, pero alter ego. (Ricoeur, 1990, pág.72)

Nuestro filósofo subraya que mi libertad depende de la del otro, ya que no puedo quererme libre si no quiero también que el otro lo sea. Si no creo en mi propia capacidad de actuar, tampoco puedo desear o favorecer la libertad ajena. De este modo, la libertad es un fenómeno relacional, vale decir, solo se afirma plenamente en el reconocimiento mutuo. (1990, pág. 72)

Ricoeur afirma que el reconocimiento de la libertad del otro es el fenómeno central de la ética. La relación ética no nace de la obligación ni del mandato, sino del deseo afirmativo de que el otro sea libre, es decir, de una voluntad que busca la libertad compartida. Este reconocimiento inaugura un nuevo punto de partida para la moralidad, totalmente distinto de la ley o la coerción. Ricoeur afirma:

“Pero incluso si, en cierta manera, se admite que es por una reduplicación revisar como la libertad del otro puede plantearse, parece que se trata verdaderamente de un nuevo punto de partida, o de un nuevo comienzo totalmente original. Y toda la ética, me parece, nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud”. (Ricoeur, 1990, pág. 72)

El filósofo insiste en el carácter positivo y creador de esta relación. La ética no surge de lo negativo, de la prohibición o la interdicción, sino del reconocimiento afirmativo de la libertad del otro. Lo negativo, cuando aparece, proviene de las tensiones entre libertades que coexisten y se enfrentan, pero no es su principio originario.

En síntesis, Ricoeur profundiza su visión de la ética como *relación y reconocimiento*. La libertad deja de ser una experiencia solitaria del “yo puedo” y se convierte en una comunión de libertades: un “yo” que reconoce a un “tú” como igualmente libre. Este paso de la primera

a la segunda persona inaugura la dimensión propiamente moral, pues introduce la reciprocidad y la responsabilidad.

La relación con el otro no se funda en la obligación externa, sino en un movimiento afirmativo de reconocimiento, en el querer que el otro sea libre. Aquí Ricoeur anticipa su pensamiento posterior en *Caminos de reconocimiento*, donde la ética madura en la intersubjetividad y encuentra su estabilidad en las instituciones justas.

Ricoeur introduce el tercer momento de su reflexión ética: “La mediación de la institución”. Aquí la reflexión alcanza un nivel más complejo, pues busca integrar la libertad individual y la reciprocidad interpersonal en un marco objetivo y duradero: el de la ley, el valor y las instituciones.

Ricoeur plantea la necesidad de una mediación institucional, ya que, tras analizar la libertad en primera y segunda persona (el “yo puedo” y el “tú puedes”), aún falta un tercer momento que dé cuenta de un plano distinto: el “él” o “se” impersonal, es decir, el ámbito donde la moral se objetiva en normas, leyes e instituciones. La ética necesita este nivel para sostener la convivencia y garantizar estabilidad.

Con ese propósito Ricoeur plantea una pregunta clave: ¿cómo surge en la ética algo que no pertenece ni al sujeto ni al tú, sino a un plano neutro, común, donde se expresan los valores y las leyes? Este nivel neutral no pertenece a la experiencia privada de la libertad ni a la relación interpersonal, sino al espacio colectivo y normativo de la acción humana. (1990, pág. 73)

En este contexto, Ricoeur se empeña en dar una respuesta a esta crucial pregunta comparando este desafío ético con el problema de la objetividad en la filosofía del conocimiento (filosofía teórica). Así como el objeto surge del entrecruzamiento de las intenciones subjetivas, la objetividad moral nace del entrecruzamiento de las intenciones éticas de muchos sujetos que buscan coexistir. Las normas y valores emergen de esa interacción intersubjetiva.

De este entrecruzamiento surge la posibilidad de hablar de valores, normas y leyes, categorías que expresan la objetividad moral. No son simples creaciones subjetivas, pero tampoco esencias eternas, en otras palabras, representan un punto intermedio, una mediación, entre la libertad vivida y la estructura social.

Aunque Ricoeur reconoce que esta objetividad tiene un carácter paradójico, es decir, no puede entenderse como algo completamente fijo ni como algo puramente subjetivo. La moralidad institucionalizada no es una esencia atemporal, pero tampoco una invención arbitraria; es el resultado histórico del encuentro entre libertades, una creación interhumana que se consolida en el tiempo. Así lo afirma Ricoeur:

“Pues esta objetividad, origen de los términos “valor”, “norma”, “ley”, se presenta con rasgos realmente paradójicos, porque no podemos conferirle ni la consistencia de una esencia, ni la inconsistencia de una creación subjetiva, momentánea, datada y sucedida.” (Ricoeur, 1990, pág. 73)

En términos prácticos, la institución aparece entonces como el ámbito donde se objetivan las intenciones éticas, de modo análogo a cómo el conocimiento objetiva las intenciones cognitivas/racionales. En ella, la libertad encuentra una forma duradera y colectiva, es decir, se organiza, se limita y se protege.

En su camino argumentativo Ricoeur afirma que nunca se ha podido demostrar que los valores (como la justicia o la templanza) posean el estatuto de entidades. Esta es, según él, una de las limitaciones de la axiología clásica, especialmente de Max Scheler, quien trató de otorgar a los valores una existencia objetiva e inmutable. Para Ricoeur, los valores no son “cosas” que existen por sí mismas en un universo ideal. Los valores son históricamente variables, cambian con el tiempo y con las culturas. Por eso, no pueden considerarse como realidades ontológicas o metafísicas, sino como productos históricos de la praxis humana. Lo que otorga sentido ético a los valores no es su existencia independiente, sino su vínculo con la libertad. Así lo confirma Ricoeur:

“Parece en efecto, que el vínculo a la libertad, el que sea, excluye que los valores sean tales entidades, es decir, que quedan ser considerados como miembros de la población de un universo. Pero tampoco se ha podido mostrar nunca que alguien se haya inventado un valor, como se ha creado una obra de arte, por el libre juego de la imaginación y el entendimiento” (Ricoeur, 1990, pág. 74)

En consecuencia, dado que los valores no son entidades fijas, la ética necesita una mediación que establezca el intercambio entre libertades y dé continuidad a los valores. Aquí aparece la institución como ese “término neutro” que tercia entre libertades, haciendo posible una forma de objetividad moral. La institución cumple así una función mediadora entre la subjetividad de la acción y la objetividad de la norma. En palabras de Ricoeur:

“La única vía que parece ser todavía de posible exploración, más allá de un esencialismo o de un creacionismo de los valores, sería la de comprender el rol mediador de este término neutro en el trayecto de la realización de la libertad en la intersubjetividad. Por esto introduzco aquí la palabra institución, la más neutra en relación a lo que especificaremos como valor, norma y ley.” (Ricoeur, 1990, pág.74)

En síntesis, la institución se convierte en el puente entre la acción individual y el orden normativo: es el espacio donde las experiencias éticas personales se objetivan, se vuelven compartidas y se perpetúan en el tiempo. La ética, por tanto, se hace *historia y comunidad*. Es ese “término neutro” que hace posible la coexistencia de las libertades, pero que posee también una inercia propia: actúa como una especie de “no-persona” entre las personas, es decir, como

un marco objetivo que regula, orienta y limita las acciones individuales sin ser él mismo un sujeto moral. (1990, pág. 75)

Sintetizando las ideas fundamentales desarrolladas del capítulo denominado *El problema del fundamento de la moral*, del libro *Amor y Justicia* (1990); Ricoeur despliega una arquitectura conceptual que permite comprender el tránsito desde la libertad individual hasta la institucionalización del bien común, configurando así los tres momentos constitutivos de la intención ética: la libertad, la alteridad y la mediación de la institución. En un primer nivel, la ética nace en la afirmación originaria de la libertad como poder-hacer, es decir, como tarea y posibilidad de realizarse en actos concretos; la libertad no es un dato, sino una praxis en la que el sujeto se autoafirma y se reconoce capaz de obrar responsablemente. En un segundo momento, esta libertad se despliega en el ámbito de la relación con el otro, donde la ética adquiere su sentido propiamente moral, es decir, el sujeto se descubre llamado a querer la libertad del otro como condición de su propia libertad. De este modo, la libertad en segunda persona constituye el fundamento del reconocimiento, al inaugurar la reciprocidad entre libertades como núcleo de la moralidad. Finalmente, Ricoeur introduce la mediación de la institución como el tercer momento de esta dinámica, más precisamente, el espacio neutro y común en el que las libertades se objetivan históricamente en normas, valores y prácticas compartidas. La institución no es mera estructura coercitiva, sino el ámbito donde la intención ética se hace historia y justicia, donde el reconocimiento interpersonal se prolonga en reconocimiento institucional.

En esta triple articulación, *libertad, alteridad e institución*, Ricoeur establece que la moralidad no se funda en la ley ni en la obligación abstracta, sino en la historia viva de la libertad que se reconoce y se organiza en instituciones justas, anticipando la profunda conexión entre ética, política y reconocimiento que desarrollará en su libro *Caminos de reconocimiento* (2005)

3.3.- Del exilio y la revelación al reconocimiento y la justicia

Zambrano y Ricoeur abordan el exilio desde perspectivas que convergen en la experiencia del reconocimiento y la alteridad, aunque con matices particulares. Para Zambrano, el exilio es una experiencia de desgarramiento y orfandad que afecta profundamente la identidad del individuo. La filósofa describe el exilio como un proceso de muerte simbólica, donde el exiliado pierde su conexión geográfica, cultural e histórica con su tierra natal. Este desarraigo lleva a una reconfiguración de la identidad en un contexto de abandono y desposesión, donde el exiliado debe redescubrir lo que le es propio en medio de la negación de sus circunstancias previas.

Desde la perspectiva de Ricoeur, el exilio puede interpretarse como una búsqueda incesante de la "vida buena" en un nuevo entorno. El exiliado, en su proceso de integración, se enfrenta al

desafío de reconstruir su identidad a través de la mediación de los otros. Ricoeur enfatiza la importancia de la intencionalidad ética, donde el sí mismo se define y se realiza en relación con los otros en un mundo compartido. La apertura hacia la alteridad y la solicitud son fundamentales para que el exiliado no se repliegue sobre sí mismo, sino que encuentre un nuevo sentido de pertenencia y reconocimiento en la nueva comunidad.

Ambos filósofos coinciden en la importancia del reconocimiento mutuo en la experiencia del exilio. Zambrano ve en el exiliado una figura que, a pesar del abandono, busca y redescubre su identidad en el filo entre la vida y la muerte. Este proceso de auto-reconocimiento se alinea con la propuesta de Ricoeur sobre la estima de sí mismo y la relación dialéctica con el otro. La amistad y la justicia, conceptos clave en la ética de Ricoeur, encuentran eco en la necesidad del exiliado de formar vínculos significativos que le permitan proyectar una vida digna en su nuevo contexto.

La propuesta de instituciones justas de Ricoeur complementa la visión de Zambrano, donde el exiliado, además de necesitar un reconocimiento personal y social, requiere un marco institucional que garantice su integración y derechos. La justicia, entendida como una extensión de la solicitud y la estima de sí, debe asegurar que el exiliado no solo sea acogido y respetado, sino que también participe plenamente en la vida política y social de su nuevo hogar, superando así la desposesión y el abandono que caracterizan su experiencia inicial.

En *Carta sobre el exilio* (1961), María Zambrano eleva el exilio a una categoría filosófica y espiritual, transformándolo en una experiencia límite que despoja al ser humano de sus seguridades para situarlo frente a la verdad de su ser. Escribe: “*El exiliado, de tanto tiempo ya, se ha ido encontrando entre los más diversos planos de la vida histórica, subhistórica y privada [...] un héroe, o sea, un ser incomprensible y despreciable*” (Zambrano, 1961, p. 1). El exiliado, afirma, vive “*sin lugar propio*”, desprendido del curso de la historia y reducido a la pura experiencia de la vida: “*porque me dejaron en la vida*” (p. 2). Este despojo radical, “*ir despojándose de razón y de razones, para quedarse desnudo y desencarnado*” (p. 1), lo conduce a un estado de inocencia ontológica, donde, privado de justificación, se revela a sí mismo como verdad viviente: “*lo irreductible: la verdad de su ser, de su ser así, despojado de todo [...] Esto es lo más cercano a la inocencia*” (p. 3).

Esta desnudez, lejos de representar derrota, anuncia el inicio de una revelación: el exilio como nacimiento y sacrificio, como tránsito entre la muerte y el renacer. En *Delirio y Destino*, Zambrano lo expresa como la ruptura total del proyecto vital, una orfandad “*sin patria, sin hogar, sin tierra*” (Zambrano, 2021, pp. 53-54), mientras que en *Los bienaventurados* el exiliado aparece como quien “*va muriendo, desposeyéndose, desarraigándose*” (Zambrano, 2022, p. 55), revelando en el desamparo una posibilidad de sentido. “*Sin desamparo la inmensidad no aparece*” (p. 56): el abandono se convierte así en condición de conocimiento, una razón poética que, al unir el padecimiento y la lucidez, desvela la dimensión sagrada de la

existencia. Para Zambrano, el exilio culmina en una conciencia de memoria y esperanza. “*Somos memoria. Memoria que rescata*” (Zambrano, 1961, p. 6), escribe, convirtiendo al exiliado en guardián de la historia, en testigo que purifica el dolor transformándolo en palabra. El exilio no es entonces un cierre, sino una posibilidad redentora: “*un nacer y morir al mismo tiempo mientras sigue la vida*” (p. 1).

Paul Ricoeur, desde otra perspectiva, aborda en *Caminos de Reconocimiento* (2005) y *Amor y justicia* (1990) la condición del ser humano herido por la falta de reconocimiento. Aunque no emplea el término “exilio”, describe un exilio interior producido por la negación del otro: “*la ausencia de reconocimiento constituye una forma de exclusión moral donde el individuo queda arrojado fuera del lenguaje común que da sentido y pertenencia*” (Ricoeur, 2005, p. 225). Esta herida del no reconocimiento atraviesa los planos afectivo, jurídico y social, generando formas de invisibilidad, humillación y desprecio. Frente a ello, Ricoeur propone un itinerario ético que parte de la libertad como tarea “*la libertad es una tarea que se cumple en las obras*” (Ricoeur, 1990, p. 70), pasa por el reconocimiento de la libertad del otro, “*querer la libertad del otro como la propia*” (p. 71) y culmina en la mediación institucional donde la justicia se hace duradera.

El reconocimiento, en su pensamiento, no se reduce a la reciprocidad jurídica ni al intercambio de méritos; encuentra su forma más alta en el *ágape*, “*el amor que no calcula ni exige compensación*” (Ricoeur, 2005, p. 229), una gratuidad que restituye la dignidad sin recurrir a la lucha. Así, mientras Zambrano hace del exilio un camino de revelación y purificación del ser, Ricoeur hace del reconocimiento un proceso ético y político donde la libertad se encarna en la historia y se sostiene en instituciones justas. Ambos conciben, desde lugares distintos, una travesía del alma herida hacia la reconciliación, en otras palabras, del desamparo al sentido, de la exclusión al reconocimiento.

El diálogo entre Zambrano y Ricoeur se teje en torno a una misma herida: “*la del ser humano expulsado, de su tierra o de su dignidad, y su búsqueda de reintegración*”. Zambrano comprende al exiliado como figura del *homo viator* “*uno que está naciendo y muriendo al mismo tiempo*” (Zambrano, 1961, p. 1), condenado a caminar “*sin lugar propio*” (p. 4), pero capaz de ofrecer a los demás una visión que a sí mismo le está vedada: “*El exiliado regala a su paso la visión prometida al que se quedó afuera*” (Zambrano, 2022, p. 50). Ricoeur, desde otro registro, describe un exilio semejante en el plano simbólico, es decir, el del sujeto no reconocido que, privado de estima y justicia, se convierte en extranjero de sí mismo. “*El reconocimiento no es un simple gesto de cortesía [...] En ausencia de él, el sujeto se experimenta como extranjero de sí mismo*” (Ricoeur, 2005, p. 225).

En ambos autores, el exilio, físico o moral, abre un proceso de revelación y responsabilidad. Para Zambrano, el exiliado alcanza la verdad al despojarse “*de razón y justificación*” (Zambrano, 1961, p. 3); para Ricoeur, el sujeto herido por el desprecio recupera su dignidad

mediante la responsabilidad, es decir, “*la capacidad de pronunciarse racional y autónomamente sobre las cuestiones morales*” (Ricoeur, 2005, p. 208). En ambos, la experiencia del límite deviene ética: el sufrimiento no destruye la humanidad, la revela.

Sin embargo, divergen en el modo de esa revelación. Zambrano se mueve en el ámbito interior y poético, lo que equivale a sostener que el exilio es un estado del alma donde el desamparo se transforma en conocimiento y esperanza. Ricoeur, en cambio, traduce esa experiencia en estructuras ético-políticas donde el reconocimiento se realiza en el ámbito de las instituciones, “*término neutro donde la libertad se realiza en la intersubjetividad*” (Ricoeur, 1990, p. 74).

Mientras la filósofa española concibe el exilio como vía mística hacia la verdad del ser, el filósofo francés lo entiende como una mediación histórica que permite la convivencia y la justicia. A pesar de estas diferencias, los une una ética del don y de la esperanza. El *ágape* ricoeuriano, el amor que suspende el juicio y el cálculo es la forma secular de la revelación zambraniana. Allí donde Zambrano habla del exiliado que “*como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener donde ir*” (Zambrano, 2022, p. 50), Ricoeur evoca el amor que “*rompe con la lógica del intercambio*” (2005, p. 228). Ambos gestos, el del exiliado que ofrece su visión en medio de la oscuridad y el del sujeto que reconoce al otro sin medidas, son expresiones de una misma gratuidad que trasciende la justicia formal y restituye la dignidad del ser humano.

En última instancia, Zambrano y Ricoeur coinciden en concebir la existencia como una travesía ética donde el sentido se construye desde la pérdida. En Zambrano, el exilio es revelación del ser a través del desamparo; en Ricoeur, el reconocimiento es la restauración del ser a través del *ágape* y la justicia. Ambos convergen en una antropología de la esperanza, en otros términos, el ser humano, aun arrojado fuera de la historia, puede rehacerse en la palabra, en el amor y en la responsabilidad compartida. El exilio y el reconocimiento son, así, dos nombres de una misma odisea moral, esto es, la búsqueda de una patria interior donde la verdad y la justicia se reconcilian.

CONCLUSIÓN

La presente investigación ha buscado articular un diálogo fecundo entre el pensamiento de María Zambrano y Paul Ricoeur, situando en el centro de la reflexión dos categorías que, aunque nacen en contextos distintos, comparten una raíz existencial y ética profunda: el exilio y el reconocimiento. A través de un recorrido hermenéutico que fue desplegándose entre la experiencia de desposesión y la búsqueda de sentido, esta tesis ha mostrado cómo ambos pensadores logran construir un horizonte común donde la vulnerabilidad humana se transforma en posibilidad de comprensión, de acogida y de apertura hacia el otro.

Uno de los avances más significativos de este trabajo ha sido demostrar que tanto en Zambrano como en Ricoeur el pensamiento no se clausura en la pura especulación, sino que se enraíza en la experiencia concreta de la historia y la memoria. En la filósofa española, el exilio se erige como una categoría ontológica y espiritual que revela la condición humana en su intemperie, como fractura y esperanza a la vez; en el filósofo francés, el reconocimiento se configura como un proceso ético que transita desde la identidad herida hacia la reciprocidad y la justicia. La investigación ha permitido así trazar un puente hermenéutico entre la memoria del exilio y la ética del reconocimiento, mostrando que ambos caminos se encuentran en la afirmación de una humanidad reconciliada consigo misma y con los otros.

Asimismo, esta tesis deja en evidencia que el proceso investigativo no se limita a la comparación de dos sistemas filosóficos, sino que se constituye en una búsqueda interpretativa que refleja la tensión entre comprender y ser transformado por lo comprendido. La lectura cruzada de sus obras: *Cartas del Exilio*, *Delirio y destino*, *Los bienaventurados*, *Caminos del reconocimiento* y *Amor y justicia*, ha implicado un ejercicio de escucha y traducción simbólica, donde las categorías se enriquecen mutuamente al ser repensadas desde su horizonte vital y ético. Este carácter dialógico constituye un desafío metodológico y a la vez una contribución a la hermenéutica contemporánea, al situar la reflexión en el espacio de la intersubjetividad y no en la clausura del pensamiento individual.

Entre los desafíos que emergen de esta investigación se encuentra la necesidad de continuar explorando las implicancias políticas y teológicas que subyacen tanto en el concepto zambraniano de “razón poética” como en la noción ricoeuriana de “sí mismo como otro”.

Queda abierta la pregunta por las condiciones históricas y comunitarias que posibilitan el reconocimiento, así como la manera en que la experiencia del exilio, en sus múltiples dimensiones, desde la migración hasta la exclusión simbólica, puede transformarse en un lugar de resistencia y de hospitalidad. En este sentido, la tesis no pretende agotar las posibles lecturas, sino abrir un horizonte de reflexión futura, donde el pensamiento filosófico se vincule con la praxis ética y política del presente.

De este modo, la investigación se proyecta hacia una lectura abierta, consciente de que el pensamiento de Zambrano y Ricoeur sigue ofreciendo nuevas aristas interpretativas para abordar los dilemas del mundo contemporáneo, es decir, la crisis del reconocimiento, la fragmentación identitaria, la pérdida de sentido y la necesidad de reconciliación. Desde esta perspectiva, el diálogo entre ambos autores no solo ilumina la comprensión del exilio como una condición ontológica del ser humano, sino que invita a pensar el reconocimiento como su respuesta ética más alta, vale decir, la de una humanidad capaz de mirar al otro sin temor, sin dominio y sin olvido.

Este trabajo se comprende a sí mismo como un proceso en movimiento, un itinerario que ha permitido reconocer que toda interpretación es provisional y que la verdad filosófica se construye en el encuentro con lo que excede nuestra propia palabra. Por ello, más que un cierre, este trabajo se concibe como una invitación a continuar el camino, en concreto, a seguir pensando desde las fronteras, desde los márgenes del exilio y desde la esperanza que brota en el acto mismo de reconocer y ser reconocido.

A la luz de este recorrido, se confirma que el diálogo entre Zambrano y Ricoeur no puede comprenderse al margen de las experiencias históricas que marcaron las trayectorias intelectuales de estos dos filósofos. El *exilio* y el *reconocimiento* aparecen así no solo como categorías filosóficas, sino como respuestas reflexivas a una historia encarnada y atravesada por la violencia, el desarraigo y la negación del otro. Desde esta mirada, la correlación propuesta en esta tesis se inscribe en una lectura situada, que articula el desarrollo conceptual de ambos filósofos con el trasfondo histórico/existencial desde el cual sus filosofías cobran sentido. De este modo, la subjetividad vulnerable y abierta al otro emerge como el núcleo común de una antropología filosófica que, lejos de abstraerse de la historia, se deja interpelar por ella.

Desde mi perspectiva, esta investigación aporta, en primer lugar, una lectura integradora que permite comprender el exilio zambrano y el reconocimiento ricoeuriano como experiencias límite convergentes, puesto que ambas revelan la condición humana como vulnerabilidad compartida y apertura a la alteridad. En segundo lugar, el análisis muestra que la reconstrucción del sí no se realiza por vía de autosuficiencia, sino mediante mediaciones concretas, tales como memoria, narración, solicitud e instituciones, lo cual desplaza cualquier comprensión individualista del sujeto. En tercer lugar, el estudio delimita una consecuencia normativa decisiva, porque la hospitalidad y la justicia aparecen como exigencias internas del reconocimiento cuando la vida humana ha sido dañada por el desarraigo y la negación del otro.

A mi juicio, la correlación propuesta entre exilio y reconocimiento no busca homogeneizar dos filosofías distintas, sino mostrar que ambas se dejan leer en un mismo registro ético, a saber, el de una subjetividad que se descubre frágil, expuesta y relacional. Sostengo que el exilio, entendido como intemperie y pérdida de mundo, nombra una forma radical de no reconocimiento que hiere la identidad y vuelve problemático el vínculo con los otros. Sin embargo, esa herida no constituye únicamente una carencia, porque también abre un espacio

de reconfiguración, en la medida en que obliga a replantear la pertenencia, la palabra y la responsabilidad. En este horizonte, el reconocimiento no funciona como consuelo sentimental, sino como tarea ética y política que rehace el lazo, orienta la justicia y vuelve pensable una esperanza no ingenua.

Además, cuando se describe el exilio, desde la perspectiva de Zambrano como “experiencia radical de desamparo”, no se está concluyendo de una suspensión de toda racionalidad, sino de la quiebra de un cierto régimen de razón (instrumental, sistemática, autosuficiente). Precisamente por eso Zambrano introduce la razón poética: no es un “afuera” de la razón, sino una racionalidad ampliada que media allí donde el concepto abstracto se queda sin mundo. En su marco, el exilio “desordena”, sí, pero lo hace para exigir otra forma de inteligibilidad y de sentido, vinculada a memoria, palabra y experiencia histórica. Por su parte, la mediación ricœuriana (instituciones, promesa, imputación, memoria, identidad narrativa) no elimina la fractura; la administra éticamente bajo condiciones de fragilidad. El reconocimiento no acontece en un espacio ideal, sino en tramas atravesadas por conflicto, fallas de justicia y memorias heridas. Por tanto, la “eticidad” entendida como mediación colectiva no equivale a una racionalidad cerrada, sino a una racionalidad práctica situada, que necesita interpretación y juicio.

La tesis opera con una aparente asimetría entre Ricoeur y Zambrano que debe estar mejor explicitada como decisión metodológica. El trabajo se apoya más extensamente en Ricoeur porque su propuesta ofrece un marco hermenéutico y ético capaz de ordenar conceptualmente el problema del reconocimiento en sus distintos niveles (identidad narrativa, atestación, relación con el otro, mediaciones institucionales). Ese marco funciona en la investigación como una ‘gramática’ que permite formular con precisión las condiciones de posibilidad y los límites del reconocimiento.

Zambrano, por su parte, no se utiliza como mera ilustración, sino como instancia crítica y experiencia-límite, en la medida en que el exilio nombra una condición histórico-existencial que tensiona cualquier teoría del reconocimiento cuando el sujeto se encuentra desposeído de pertenencias, de lenguaje compartido y de mundo común. La correlación, por tanto, no pretende simetría cuantitativa, sino una articulación funcional, dado que Ricoeur proporciona el andamiaje conceptual de mediación y normatividad práctica, mientras que Zambrano ofrece el contrapeso que revela la fragilidad radical del sí y el costo histórico del desarraigo.

En consecuencia, mi conclusión es que el diálogo Zambrano–Ricoeur se justifica cuando se lo comprende como una filosofía en situación, capaz de pensar la herida del siglo y de responder a ella con categorías que no se abstraen de la vida. Por ello, la tesis se compromete con una comprensión de la filosofía que, sin renunciar al rigor conceptual, se deja medir por su potencia para iluminar experiencias de exclusión, migración y desarraigo, al mismo tiempo que propone vías de reconocimiento, memoria y reparación. Así, la correlación aquí defendida pretende ofrecer un marco de inteligibilidad para el presente, puesto que en las fronteras y en los

márgenes se vuelve visible la urgencia de rehacer el vínculo humano bajo condiciones de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. (2006). *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos.
- Blázquez Bejarano, E. (2005). *María Zambrano: biografía y compromiso*. En J. L. Mora García & J. M. Moreno Yuste (Coords.), *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991): contribución de Segovia a su empresa intelectual* (pp. 197-210). Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Conill Sancho, J. (2010). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Contreras Tasso, B. (2012). *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile; Plaza y Valdés.
- Domingo Moratalla, T. (2017). “A la búsqueda de la justa distancia entre el “yo” y el “otro”: La filosofía Antropológica del Paul Ricoeur”, en T. Oñate (ed.), *Hermenéuticas del cuidado de sí*, Dykinson, Madrid, 2017, 579-594.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- Husserl, E. (2018). *Meditaciones cartesianas: Introducción a la fenomenología*. (M. A. Presas, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Marcel, G. (1969). *Diario Metafísico*. Madrid: Guadarrama.
- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. (J. L. Cañas, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Marcel, G. (1957). *Diario Metafísico*. Buenos Aires: Losada.
- Marcel, G. (1964). *El misterio del ser I*. (M. E. Valente, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Marcel, G. (2005). *Homo viator*. Salamanca: Sígueme.
- Masiá Clavel, J., Domingo Moratalla, T., & Ochaíta, J. A. (1998). *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Nietzsche, F. (2016). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad. Capítulo I: El hombre falible*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (1990). *Amor y justicia*. (T. D. Moratalla, Trad.). Madrid: Caparrós editores.
- Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*. México D. F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. (A. Neira, Trad.). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Ricoeur, P. (2020). *Antropología filosófica*. Madrid: BAC. (Obra original publicada en 2008 en francés).
- Ricoeur, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia.

- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2009). *Educación y Política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Prometeos libros.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Soto, García, P. (2023). *María Zambrano. Los tiempos de la democracia*. Barcelona: Herder.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Urabayen Pérez, J. (2001). *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA.
- Urdánoz, T. (1985). *Historia de la filosofía*. Madrid: BAC
- Zambrano, M. (1998). *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Editorial Trotta.
- Zambrano, M. (2004). *La Razón en la sombra. Antología crítica*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Zambrano, M. (1961). *Carta sobre el exilio. Roma: [s.n.]*. (Reimpresa en Obras completas, Vol. 1, 2015).
- Zambrano, M. (2021). *Delirio y destino: Los veinte años de una española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zambrano, M. (2022). *Los bienaventurados*. Madrid: Alianza Editorial.