

# El conflicto de las interpretaciones

Otto Pöggeler

Cuando Stuttgart, capital del *Land*, concede el Premio Hegel, no presupone que el galardonado suceda como hegeliano al gran hijo de la ciudad, el filósofo Hegel; pero parte del hecho de que el premiado –ya se dedique a las ciencias humanas o a la filosofía–, dando por bueno o impugnando el legado de Hegel, haya renovado su acción en nuestro tiempo y en las condiciones actuales. Cómo se haya cumplido esto es lo que nos preguntamos hoy, al honrar en la persona de Paul Ricoeur a un filósofo que ha adquirido en Francia, su patria, una posición rectora, pero que ha modificado, asimismo, el clima filosófico en los Estados Unidos a través de una larga actividad docente y mediante el influjo de sus publicaciones.

¿Puede la filosofía, que tantas cosas ha de decirnos, decirnos también lo que ella misma es, cómo acontece en realidad el filosofar? ¿Puede quizá darnos una respuesta a esta pregunta siguiendo el modelo de Hegel? El propio Hegel, en todo caso, nos ha dicho de un modo claro y definido cómo concibe él la filosofía. En la *Fenomenología del espíritu*, escribe en el prólogo que su propósito es dar a la filosofía la forma de la ciencia; de esta manera, la filosofía tendría que abandonar su nombre de amor al saber para convertirse en saber de verdad. Ya entre los griegos explicaba Platón largamente por qué la filosofía tiene este nombre, que Hegel traduce con la expresión de «amor al saber». La filosofía, según Platón, es una de las obras de Eros, que, aun no siendo un dios, es un *daimon* que media entre dioses y hombres. Eros impulsa a los hombres a buscar en la mortalidad de cada uno, a través de la generación y del nacimiento constantes, algo así como una inmortalidad que sobreviva a cada hombre; los impulsa a arrancar, a la decadencia siempre inminente de las instituciones de la comunidad, la estabilidad y la permanencia ganadas gracias a la fuerza normativa de las leyes; y también a buscar para ello –en la filosofía precisamente– aquel saber que establece la medida de las cosas. La filosofía no es simplemente un saber. La posesión del saber queda reservada para los dioses; entre los hombres, tan sólo el sofista cree estar en posesión del saber y poder venderlo cual mercadería. Filosofía es, antes bien, un anhelo de saber que procede de la ignorancia y permanece constantemente amenazado por la ignorancia; de ahí que también haya que diferenciar entre lo que sabemos y lo que no sabemos.

Hegel va más allá de Platón al querer convertir la filosofía de un amor al saber en verdadera ciencia. Partiendo de la tradición platónica, filósofos y teólogos han

hecho prevalecer en Occidente la idea de que el hombre participa de Dios, que crea todas las cosas tal como las conoce. En el mencionado prólogo de la *Fenomenología*, Hegel alude a esto. «En otro tiempo», escribe, «tenían un Cielo...». La significación de todos los entes residía en el hilo de luz que los unía al Cielo. Filosofar quería decir, por tanto, ver en lo terrenal su relación con lo eterno, con la chispa que Dios había infundido, como su propio pensamiento divino, en sus criaturas terrenales. Hegel nos cuenta que fue la urgente exigencia de experiencia, en las épocas tardomedieval y moderna, lo que deshizo esta ordenación de las cosas hacia el Cielo de luz, es decir, las ciencias de la naturaleza, pero también la lucha contra las justificaciones trascendentes de las formas tradicionales de sociedad, y la liberación de la rigidez ortodoxa de la religión. Hegel ve con claridad que este movimiento de la filosofía, consistente en otorgar validez sólo a aquello de lo que se tiene experiencia, ha conducido finalmente al nihilismo, para el cual ya no hay nada cierto ni existen vínculos estables. No obstante, en un trabajo temprano, *Creer y saber*, Hegel asigna a la filosofía la tarea de ser el verdadero nihilismo, la supresión de todo vínculo previo. Sólo así puede finalmente la filosofía encontrar en el objeto de la propia existencia, en lo que ha sido distanciado críticamente, una coherencia, un orden, un sistema. Al hacer esto, la filosofía tiene también que atender al hecho de que aquello que se conjuga formando un sistema ha sido construido en el transcurso de una larga historia. La filosofía, que se convierte en este sentido en verdadero saber, es realidad en el sentido de la palabra griega *enérgeia*: es proceso. Quien se sitúa en el interior de este proceso del filosofar no debe nunca querer imponer sólo su propia posición; tiene que reunir todas las tendencias de la época e integrarlas en un todo. Semejante integración fue, precisamente, el logro que atrajo a tantos discípulos hacia Hegel. Naturalmente, Hegel pensaba que este proceso de la historia había alcanzado entretanto tal grado de diferenciación que nos resultaba claro y transparente, y que, de este modo, también había llegado, en cierto sentido, a un final. Esta concepción ya fue discutida por los sucesores de Hegel —por Marx, Kierkegaard y los grandes historiadores—. No hay duda de que nosotros, bajo las conmociones de nuestro siglo, hemos perdido aquella confianza hegeliana en la historia. ¿Cabe aún, en tales circunstancias, conferir alguna vigencia al legado de Hegel? ¿Puede decirse de algún filósofo que haya respondido, a pesar de todo, a tal demanda?

Si recordamos la manera en que era practicada la filosofía hace aún treinta años, o sea, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, constatamos que Francia y Alemania se encontraban por aquel entonces en una cercanía hacia la que hoy día sólo podemos volver la mirada con envidia. Pero también resultaba mucho más fácil cruzar el Canal en barco o en avión que unir la filosofía inglesa con la continental. Lo que se intentaba aquí en el Continente —a saber, la continuación de la tradición especulativa *à la Hegel*, o una filosofía de la existencia siguiendo a Kierkegaard— en Inglaterra era tenido por una extravagancia que había que poner más bien en la cuenta de la poesía y de la literatura —a veces hasta se decía que en la de la música—. Las sutiles reflexiones que dominaban los seminarios ingleses, en cambio, eran vistas aquí como fruslerías que, no obstante —en contra de lo que presumían los colegas ingleses—, ya habían sido tratadas desde hacía tiempo por la tradición dentro de contextos más amplios. Pero si miráramos al Este veíamos allí —en Leipzig y en Berlín— Este —un marxismo exigido oficialmente. También la actividad filosófica parecía disponer-

se en grandes bloques: en el Este, una interpretación dialéctica global del mundo y de la historia como concepción científica del mundo instalada oficialmente; aquí, en el Oeste, por un lado, en la Europa continental, el existencialismo, que prestaba atención al riesgo de la decisión en situaciones límite, y una hermenéutica especulativa, vinculada a las ciencias del espíritu; por otro lado, en el ámbito anglófono, imperaba una filosofía del sentido común y pragmática, que se hallaba en íntima conexión con el control científico y técnico del mundo. El dualismo que imperaba en el mundo occidental podía ser puesto en entera correspondencia funcional con el orden político de este mismo mundo, que, como es sabido, diferencia la regulación pragmática de los asuntos públicos con respecto a la esfera privada y a las precarias opciones religiosas.

Este antiguo cuadro, que también dibuja en un mapa los bloques filosóficos y sus irradiaciones, naturalmente hace mucho que ya no vale. Se han producido múltiples mezclas, cruces e influencias. También en los países del Este encontramos el pragmatismo y el marxismo reformado; aquí, en el Oeste, hallamos el marxismo como movimiento de protesta y como crítica de las ideologías; en París, el estructuralismo pudo reemplazar al existencialismo. En América, penetraron durante un tiempo de crisis los motivos de la filosofía europea continental, mientras la filosofía analítica era recibida entre nosotros. Con pesar, hay que registrar también las pérdidas —por ejemplo, un cierto alejamiento entre las filosofías alemana y francesa—. Pero si la disolución de los bloques filosóficos no ha de consistir meramente en una mezcla, entonces habrá que destacar las unilateralidades de los anteriores planteamientos y ver la justificación de sus motivos. No cabe duda de que hubo empeños globales de este tipo. Así, por ejemplo, en muchos lugares se partía del hecho de que difícilmente podemos desarrollar la manera crítica de hacer filosofía propia de la modernidad, como hizo aún el siglo XIX, a partir de una teoría abstracta del conocimiento. Antes bien, tenemos que prestar atención a cómo, por ejemplo, el lenguaje conduce y sustenta de manera concreta el conocimiento. Pues el hombre no está inserto en su mundo gracias al aseguramiento del instinto; incorpora las cosas a su mundo poniendo entre sí y las cosas producciones *poiéticas* diversas —el arte, el mito, las instituciones o la maravilla del lenguaje—. ¿Pero cómo funciona en realidad el lenguaje? Cuando llegamos a los Alpes, nos encontramos, una y otra vez, con que determinada montaña es llamada «Morgenhorn» («pico de la mañana»). ¿Por qué acuñan los hombres esta palabra? ¿Les fascinaba cómo el sol y, con él, la mañana se levantaban un día tras otro por detrás del saliente picacho, de tal montaña determinada? ¿Vivían, así pues, los hombres poéticamente, como dijera Hölderlin? ¿O hay que ver las cosas con mayor sobriedad, más del lado de la razón técnica e instrumental? Las gentes tenían que medir el tiempo y, puesto que no poseían aún los relojes actuales, usaban la montaña y el sol como indicadores de la hora. Pero también puede señalarse que se hablaba de «Morgenhorn» porque se estaba regido por determinados intereses, como el tener que apacentar de mañana las vacas que se guardaban en el establo.

Pues bien, ¿podemos preguntar a propósito, no sólo de tal palabra, sino de la filosofía en su conjunto, que quería tomar conciencia del lenguaje, cuáles son sus motivos y cuál la justificación y los límites de tales motivos? En todo caso, este intento ha sido emprendido. Si abrimos los libros de Paul Ricœur, encontramos todos

aquellos títulos que designan las diversas corrientes filosóficas: fenomenología, filosofía de la existencia, hermenéutica, estructuralismo, marxismo, crítica de las ideologías, filosofía analítica, etc. Paul Ricœur ha hecho filosofía a partir de su encuentro con la filosofía alemana, pero luego ha dado prueba de su propio quehacer filosófico, no sólo en París, sino también en Chicago. Los títulos mencionados no han de fijar históricamente las corrientes filosóficas; se trata, más bien, de indagar la justificación de cada una de tales actitudes. También la tradición clásica de la filosofía entra en esta indagación, y, con ella, las grandes tradiciones religiosas, como, por ejemplo, la tragedia griega y la profecía judía. Pero lo que obtiene Ricœur en esta indagación no es el sistema hegeliano como una gran síntesis, sino un conflicto de interpretaciones. Sólo que, en este conflicto, o en estos conflictos, de lo que se trata es del empeño común de la filosofía actual. El logro de Ricœur consiste en discutir este empeño en sus múltiples formas, para ver su justificación y sus límites; dicho logro le sitúa en la sucesión de Hegel.

Pero, ¿qué quiere decir suceder a Hegel en las condiciones de la época actual? Para responder a esta pregunta, tengo que echar al menos un vistazo rápido al camino seguido por Paul Ricœur y mencionar algunos pasos importantes que ha dado con su pensar. Incluso durante su cautividad como prisionero de guerra en Alemania, Paul Ricœur emprendió la traducción de una obra capital de Edmund Husserl, el libro primero de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*; esto supuso, en la época de la más grave desfiguración de la historia de Alemania, un reconocimiento de las perdurables realizaciones de la filosofía alemana, pero asimismo el inicio de una siempre renovada y progresiva ocupación con la filosofía fenomenológica! Como protestante, le resultaban especialmente familiares las cuestiones teológicas, y así buscó la cercanía de la filosofía existencial de cuño cristiano y personalista. Consagró importantes trabajos a Gabriel Marcel y a Karl Jaspers. De este modo, surgió un primer antagonismo. Husserl había tomado siempre el análisis de la percepción como modelo de la labor fenomenológica; es más, había vinculado la fenomenología con la intuición, que promete la evidencia. El fenomenólogo francés Merleau-Ponty, al menos, había partido todavía del análisis de la percepción cuando en su nuevo enfoque —también contra Sartre— entendía al hombre desde la corporeidad. Pero entender la libertad de la existencia como algo encarnado en el cuerpo era un camino que también podía seguir el personalismo cristiano, y fue por ahí por donde Paul Ricœur condujo la filosofía fenomenológica hacia una nueva dimensión, al desarrollarla de manera ejemplar a partir de una filosofía del querer. El querer, que pretende una cosa y busca realizarla, y al hacerlo choca con lo involuntario y lo inconsciente en el hombre, se contrapone al intuir, que se cumple en la evidencia.

Ricœur había planteado desde un inicio su filosofía de la voluntad como una obra en varios volúmenes; cuando al volumen publicado en 1950 le sucedieron en 1960 otros dos, éstos trataban de la labilidad humana y de la simbólica del mal: de temas que han de sernos muy familiares tras las catástrofes de nuestra historia. Pero, ¿podemos admitir una única «esencia» de la labilidad del hombre y, con ello, de la posibilidad de ser seducido a hacer el mal? ¿Podemos, por ejemplo, suponer una esencia general para el discurso griego sobre la impiedad y el judeo-cristiano sobre el pecado, una esencia intuible por parte de una psicología y una fenomenología que miraran a nuestro interior? Los temas de los que se ocupaba Paul Ricœur le condu-

jeron de una ingenua fenomenología de las esencias a una fenomenología hermenéutica que explica e interpreta lo que puedan ser la labilidad y el mal partiendo de las grandes obras, de los mitos y las religiones de la historia. Acaso, en realidad, sólo podemos comprender a partir de diferentes situaciones de la experiencia, que se construyen cada una en una larga historia, cómo pertenece a nuestra vida una dimensión religiosa.

Las dificultades a las que conduce este camino hermenéutico quedan patentes en el hecho de que Paul Ricœur no presentó el volumen final de su filosofía de la voluntad, sino que se entregó a nuevas discusiones que se habían vuelto urgentes. ¡En el año 1965 apareció con el título *De la interpretación* su libro sobre Sigmund Freud! Hablar del complejo de Edipo ha llegado a ser un lugar común; indica que los símbolos expresados en los mitos y las tragedias andan todavía en los sueños de los hombres actuales. ¿No podría expresarse en ellos un deseo en el que lo consciente es dirigido por lo inconsciente? Pero, ¿cómo hay que interpretar estos símbolos? Está, por un lado, la posibilidad de elaborar los símbolos de un modo reflexivo y crítico, y restituir así su sentido primigenio. Es lo que intenta la fenomenología de la religión, que desde Rudolf Otto se ha convertido en un amplio campo de trabajo, pero también la interpretación de los mitos y esa discusión acerca de la antigua mitología que hoy en día, de renovada actualidad, llena estanterías enteras. A esto se añade la interpretación existencial de la exégesis teológica, que ocasionalmente fue puesta bajo el título un tanto confuso de «desmitologización». Pero a esta hermenéutica, que restituye de forma reflexiva un sentido desarrollado simbólicamente, se le añade otra, a saber, esa crítica de la ideología que en los símbolos descubre ilusiones, pero también el encubrimiento de las verdaderas intenciones, quizá inconscientes. Freud pretendió un desenmascaramiento semejante al remontarse a los deseos sexuales de los hombres, pero también Nietzsche, que encontraba, incluso en la exigencia de justicia del débil, la voluntad de poder y de venganza, y, por último, Karl Marx, que en toda la miseria y todas las esperanzas de los hombres veía la obra de su esencia genérica productiva y sus implicaciones. Si la esencia de la labilidad y del mal ha de ser ganada interpretando la experiencia histórica de sí mismo por parte del hombre, entonces la interpretación conduce al conflicto entre la hermenéutica que restituye críticamente un sentido y la hermenéutica de la sospecha y de la desconfianza, que desenmascara las ilusiones y las ocultaciones. A ambos enfoques, quiere hacer justicia Ricœur con la famosa exigencia de que hemos de matar los ídolos para salvar los símbolos.

Una recopilación de escritos de Paul Ricœur lleva el significativo título de *El conflicto de las interpretaciones*. Este conflicto tiene aún otras dimensiones; así, había de tener importancia para Ricœur el hecho de que en París, a la vista del público, fuera súbitamente sustituida aquella forma de hacer filosofía que se apoyaba en Hegel, Marx y Kierkegaard, y además en Husserl, Heidegger y Sartre, por el llamado estructuralismo. Una sola ciencia independiente, la fonología, se convirtió en el modelo de toda una serie de ciencias, no sólo de la ciencia lingüística, sino también de la etnología, de la mitología o del psicoanálisis. Con nuestros órganos fonadores, podemos formar una secuencia muy determinada de sonidos, por ejemplo, con los labios, la lengua y el paladar: p, t, k. Estos sonidos y sus agrupaciones pueden recibir un significado. En su diferencia y su diferenciación, estos sonidos agotan los elementos de una estructura, de tal modo que, aparte de los sonidos posibles, no puede

haber otros. Si la historia de una lengua es vista en general desde este modelo, entonces la mirada sobre la historia se convierte en la mirada a través de un calidoscopio, en el cual un determinado número de fragmentos se conjugan en una suma de combinaciones sin que a las posibilidades estructurales ya dadas puedan añadirse otras. Paul Ricœur se opuso a esta concepción, mostrándose receptivo a ella: estudiando no sólo el lenguaje hablado, sino también el texto escrito como modelo de una interpretación del lenguaje. El texto, fijado por escrito, se desliga del escritor, y recibe así, en realidad, una cierta autonomía. Pero esta autonomía no puede ser completa, lo que, por otro lado, queda de manifiesto en el hecho de que hay textos, por ejemplo una certificación, que intervienen en una situación. La palabra hablada, ya por el mero uso de los pronombres personales, permanece referida al hablante y a su interlocutor, a la comunicación y a su situación. Ricœur muestra (sobre todo en su discusión sobre la metáfora) que la palabra media entre los elementos de una estructura y el acontecimiento del habla en una situación abierta. Los distintos significados de la palabra no constituyen únicamente, como querría el estructuralismo de manera unilateral, una diferenciación en un orden de elementos yuxtapuestos, sino también el surgimiento plural de un segundo y nuevo significado en un orden sucesivo. También frente a la teoría de la ciencia y a la filosofía analítica afirma Ricœur esta posibilidad del lenguaje hablado. Su última obra, *Tiempo y relato*, cuyo primer volumen ya apareció en el año 1983, intenta desde un enfoque «poético», y en discusión con el modo de escribir historia, comprender el tiempo a partir de la estructura de la actividad de narrar. La experiencia del tiempo, que desde Bergson y Dilthey, desde Husserl, Heidegger y Lévinas, obliga a la filosofía a repensar su propia posibilidad, se convierte así, de un modo novedoso, en un problema de investigaciones concretas.

¿No diverge Paul Ricœur de manera definitiva con respecto a Hegel en que no aspira al sistema, sino que se sitúa en un conflicto de interpretaciones? Para rechazar una pregunta retórica de este tipo, sólo hace falta recordar la famosa dialéctica hegeliana, que era también una estrategia del conflicto. Claro está que Hegel apuntó como comentario a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, publicada por él en Heidelberg, esta frase: «Sacarlo todo del Dios secreto». Para Hegel, la historia puede llegar a ser sistema porque en lo esencial ha producido ya todas sus diferencias. Nosotros, en medio de los cambios radicales y de las catástrofes de nuestro siglo, hemos perdido irrevocablemente esta concepción de las cosas. Con todo, precisamente nuestro siglo —en el Este y en el Oeste— se vuelve una y otra vez hacia Hegel. Es significativo de Paul Ricœur el que, precisamente en su libro sobre Freud, haga un amplio uso de Hegel, a saber, de la *Fenomenología del espíritu*. La hermenéutica, que explicaba los símbolos de nuestro deseo, despeja arqueológicamente con Freud lo que permanecía enterrado, pero también reúne con la *Fenomenología* hegeliana todo lo experimentado, orientándolo teleológicamente hacia una meta. Pero esta meta ya no puede ser —como en Hegel— el saber absoluto y el sistema que se cierra; tiene que ser concebida como un camino que atraviesa la historia abierta. Así pues, resta la pregunta central de si, hoy en día, aún podemos hablar, y cómo podemos hacerlo, de un sentido de la historia.

La filosofía, ciertamente, adquiere otra forma, como observara Hegel, aunque no de tal modo que tuviera o ni siquiera pudiera abandonar el nombre de amor al saber. Cuando Ricœur se refiere justamente a esa genial obra temprana de Hegel que

es la *Fenomenología del espíritu*, también esta referencia se halla dentro de contextos más amplios. Ya los discípulos y seguidores de Hegel vieron que la manera en que habla esta obra de la autoconciencia es una muestra ejemplar del planteamiento hegeliano. Con respecto al capítulo dedicado a la autoconciencia, pusieron el acento en distintos aspectos: Bruno Bauer destacó las partes de crítica de la religión sobre la conciencia desgraciada; Karl Marx, la exposición de la lucha por el dominio y la servidumbre; Ludwig Feuerbach, la relación de la autoconciencia con la propia vida o la vida de la especie. El gran mérito de los sesenta o setenta años de la recepción de Hegel en Francia es haber vuelto a transitar este camino de la apropiación crítica de Hegel, partiendo de las cuestiones de nuestra época: gracias a Jean Wahl, a Alexandre Kojève, a Paul Ricœur. Esto supuso algo así como traer a Hegel a casa en nuestro tiempo, pero también, con ello, una nueva determinación de la tarea de la filosofía. Si Hegel dijo, con una conocida fórmula, que la filosofía tenía que aprehender la substancia como sujeto, hoy se nos muestra que nuestro quehacer filosófico no puede ser ni una filosofía de la substancia en sentido clásico ni una filosofía del sujeto según la concepción del idealismo especulativo. No podemos decir exhaustivamente, como hicieron los griegos y los filósofos y teólogos medievales, qué sea el ser de lo ente; preguntamos reflexivamente, siguiendo la tendencia crítica de la filosofía moderna, cómo puede en general el pensar mantener una referencia segura a lo ente. Pero, al preguntar así, ya no podemos encontrar un último punto fijo en el que la autoconciencia esté segura; al contrario, tenemos que situarnos en el devenir de una meditación sobre nosotros mismos que, constantemente, nos viene exigida de nuevo; tenemos que soportar el conflicto de las interpretaciones y la historia abierta.

En el año 1811, el administrador de la Universidad de Tubinga y posterior ministro von Wangenheim le propuso en términos entusiastas a Federico, rey de Wurtemberg, llamar a Wurtemberg a su paisano Schelling, que en Jena, Wurzburg y Munich se había convertido en el filósofo más famoso de la época. El rey justificó su negativa con esta frase lapidaria: «Hay ventajas (*Vorteile*) que han de ser respetadas». El rey no quería arriesgar las ventajas y, junto con ellas, la tranquilidad y la seguridad del país por causa de una inquieta filosofía. Nos gustaría suponer que de lo que quiso hablar el rey era de «prejuicios» (*Vorurteile*), pero dijo «ventajas». Esto nos hace recordar una frase que el joven Hegel escribiera al joven Schelling: que difícilmente podrían cambiar las cosas en Wurtemberg porque religión y política hacían causa común, o sea, porque teólogos y políticos se garantizaban mutuamente sus ventajas. Una persona que —a diferencia de Schelling y de Hegel— desarrolló su labor en Stuttgart, Friedrich Theodor Vischer, mostró en el ejemplo de su paisano David Friedrich Strauss cómo estas ventajas, con restricciones inadecuadas, pueden repercutir en el trabajo intelectual. Pero el ejemplo de hombres como Strauss acaso revele también otra cosa: que aquel que se atreve a tener una nueva visión crítica, no sólo puede ser expulsado de la vida profesional normal, también puede perder una relación suficiente con su tema, y eso es entonces lo realmente trágico del camino crítico al que se arriesgó. Cuando Paul Ricœur quiere matar los ídolos para salvar los símbolos, ve estas dos cosas: tanto la necesidad de una recepción críticamente reflexiva de las tradiciones como los límites de nuestra crítica y nuestra filosofía.

Stuttgart ha seguido un largo y laborioso camino para alcanzar la capitalidad aquí en el sudoeste de Alemania; ya en tiempos de Hegel se convirtió en lugar de edi-

ción de nuestros autores clásicos. Desde hace tiempo, se procura recuperar la herencia de aquellos que tuvieron en algún momento que dejar el país (como Schiller, Hölderlin y Hegel), o que incluso fueron expulsados de él junto con su legado (como Husserl). El hecho de que la capital del *Land* conceda desde hace quince años un Premio Hegel puede muy bien verse como un síntoma de ello. La ciudad honra con la institución del premio a su gran hijo Hegel; señala la tarea de guardar de un modo correcto el legado de la filosofía hegeliana, en una época en la que tanto en los países del Este como del Oeste se apela a Hegel. La ciudad honra con la concesión del premio al galardonado. Claro está que la obra ampliamente influyente de Paul Ricœur ha recibido tal reconocimiento que la presente concesión del premio sólo puede constituir un pequeño complemento al homenaje ya tributado. Sin embargo, la ciudad de Stuttgart puede estar orgullosa de no tener ya que afirmar respecto de Paul Ricœur lo que en otro tiempo dijera la Academia francesa a propósito de Molière:

«Rien ne manque à sa gloire,  
Il manquait à la nôtre».

Mediante esta sabia elección, Stuttgart se ha honrado a sí misma. Ha encontrado a un galardonado que hace filosofía partiendo de su especial cercanía a la filosofía en lengua alemana. Pero, con ello, la ciudad ha hecho visible una tarea: cultivar precisamente desde el sudoeste de Alemania la lengua y la cultura francesas, y tratar de tender nuevos puentes hacia la filosofía francesa. Cualquiera verá enseguida lo bien que enlaza Paul Ricœur, como galardonado, con los anteriores premiados, con los dedicados a las ciencias humanas y con los filósofos Jürgen Habermas y Hans-Georg Gadamer. Paul Ricœur ha conducido la filosofía fenomenológica a una dimensión hermenéutica, ha validado el enfoque hermenéutico en la discusión con las corrientes de crítica de la ideología y científicas, y, de este modo, partiendo de nuestros empeños actuales, ha creado la posibilidad de conservar, transformándolo, el legado de Hegel. A través del empeño de toda una vida, Paul Ricœur ha mostrado de modo ejemplar cómo en nuestra época la filosofía es posible, pero también necesaria. Por todo ello, se hace merecedor de nuestro agradecimiento.

Traducción: *Alejandro del Río Herrmann*