

GADAMER Y EL NACIONALSOCIALISMO*

Antonio Gómez Ramos

El demonio no nos inquieta tanto como la sospecha de que personas de nuestra mayor estima hayan podido entrar en tratos con él; y el nacionalsocialismo –al fin y al cabo, entre otras cosas mucho peores, un mal necesario para la identidad de algunas conciencias bienpensantes– resulta menos incomprensible que las fidelidades que encontró en algunos de nuestros autores más venerados. De ahí los ríos de tinta inquisitorial que corren con el objeto de certificar la inocencia o culpabilidad de éstos, y su consiguiente destierro de la vida del espíritu. No hace falta recordar el caso Heidegger.

A su discípulo Gadamer, la tinta no lo había salpicado todavía demasiado. Pasaba por ser un «conservador», tanto en su persona como en su obra. Pero un conservador elegante, urbano, que, esgrimiendo conceptos como «tradicción», «prejuicio», «autoridad», «lo clásico», había encontrado amplio eco en el pensamiento progresista. Le gusta considerarse a sí mismo y a la filosofía en general «apolíticos»¹ –lo cual, para cierta cultura de izquierdas, implica un conservadurismo más ingenuo que reaccionario–; los doce años de nazismo, del que no se exilió y contra el que tampoco se opuso abiertamente, los ha calificado de «agobiantes». A pesar de ello, no habían faltado algunas voces críticas. Hacían notar que Gadamer –aun sin meterse nunca en política–, llegó a cate-

* Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadammers Politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburgo-Berlin, Argument-Verlag, 1995.

¹ Vid., entre otros, *Über die politische Inkompetenz der Philosophie*, en *Sinn und Form*, 45, pp. 1-12.

drático en la época nazi (en Leipzig, en 1937), y que en los años de guerra se dejó manejar ocasionalmente por la política cultura exterior del III Reich: una conferencia en París ante oficiales franceses prisioneros (1941), otra en Lisboa en el Instituto alemán (1943). En escritos autobiográficos y entrevistas², Gadamer ha alegado que los nazis fueron más un obstáculo que una ayuda en su carrera académica, retrasándola por no considerarlo uno de los suyos, también que por esos años apenas publicó nada, y lo que publicó se mantenía ajeno a la actualidad política, o la criticaba larvadamente, tratando en sus cursos autores judíos como Husserl, que, «refugiado» en la filosofía antigua o en poetas alemanes fuera de toda sospecha, intentaba trabajar al margen de los acontecimientos del país, y que jamás ejerció cargo político o administrativo alguno, tampoco en la Universidad. De hecho, cuando, en 1945, los soviéticos reciben la conquistada Leipzig de los norteamericanos y se hacen cargo de su administración y purga, no encuentran ningún reparo en nombrar a Gadamer nuevo rector de la Universidad, lo cual demostraría la limpieza de su historial. Conserva dos años el cargo, y lo deja voluntariamente en 1947 para trasladarse a la zona occidental, a la vista del curso que estaban tomando los acontecimientos en lo que luego sería la RDA. Una larga serie de hombres y mujeres, muchos de ellos socialistas, como Bloch, seguiría después los mismos pasos.

El libro de Teresa Orozca argumenta que estos datos están cuidadosamente filtrados. Al hilo de la trayectoria y los textos de Gadamer entre 1933 y 1946 (esto es, los doce años de nazismo y el comienzo de la ocupación soviética en Leipzig), la autora, filósofa mejicana afincada en la Universidad Libre de Berlín, pretende mostrar que Gadamer fue, cuando no un nazi, sí un *Mitläufer*, un colaborador que, mediante su persona y su obra, simpatizaba con la dictadura, la represión, la quema de libros, la persecución de los judíos, las políticas eugénicas y la agresión bélica, esta última en la medida en que fuese victoriosa. El estudio se encuadra en una serie, *Ideologische Mächte im deutschen Faschismus* («Poderes ideológicos en el fascismo alemán»), publicada por la misma editorial y dirigida por el profesor Haug, de Berlín. Dicha serie pretendería poner al descubierto el fascismo latente en casi todos los intelectuales alemanes de la época más o menos conservadores, o si se quiere, no declaradamente izquierdistas, o pertenecientes al mandarinato universitario, incluso aquellos aparen-

² Vid. su autobiografía *Philosophische Lehrjahre, Eine Rückschau*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1977, o «Selbstdarstellung», en *Gesammelte Werke II*, Tubinga, Mohr, 1986, pp. 479-493. Trad. española en *Verdad y Método*, 2, Salamanca, Sígueme, 1993.

Antonio Gómez Ramos es autor de «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», *La balsa de la Medusa*, 1997, 43.

temente más distantes del nazismo. Gadamer sería un magnífico paradigma, a pesar de su éxito en los años posteriores y hasta hoy –o precisamente por él, pues el caso Gadamer, sugiere Haug en el prólogo, ejemplifica el caso «República Federal Alemana»: colaboración callada con el nazismo primero, y perfecta adaptación a la «normalidad» democrática occidental de la posguerra.

Uno puede tener sus dudas sobre la adecuación de andar inquirendo en los tratos de los otros con el demonio; hay, seguramente, modos más razonables, honestos y fructíferos de saber algo del demonio, de los otros y de nosotros mismos –de todo lo que nos une y tal vez no debiera unirnos. Pero la seriedad que hay que suponer a un trabajo de investigación que dice haber durado cinco años, así como el potencial explosivo de su tema, obligan a repasar sus resultados. Además, aunque no deje de realizar una notable labor de investigación de archivo, no es el propósito de la autora revelar datos desconocidos u ocultos: la biografía de Gadamer es bastante clara, y poco habría que revelar, salvo alguna laguna en la memoria del autor tratado. No se pretende un trabajo periodístico, sino un estudio de la producción filosófica de Gadamer en los años del nazismo. Como quiera que en ellos maduró la formación de lo que luego sería *Verdad y Método*, la afinidad nacionalsocialista de su autor arrojaría graves sombras sobre una obra que se ha constituido en uno de los horizontes de la discusión filosófica actual.

La estrategia seguida es sencilla, y su lógica, en principio, impecable. «La filosofía es su tiempo, compendiado en pensamientos»; el *dictum* hegeliano es compartido por Gadamer y su fiscal –aunque, se sospecha, no lo que ambos entienden por tiempo–. Sólo hay, entonces, que analizar la escasísima producción filosófica de Gadamer por aquellos años –en total, no más de 70 páginas–, y ver cómo se reflejan en ellos los terribles acontecimientos de la época. Tales escritos, a parte de magros artículos y recensiones de ocasión, son tres más uno: *Plato und die Dichter* («Platón y los poetas»), 1933; *Volk und Geschichte im Denken Herdes* («Pueblo e Historia en el pensamiento de Herder»), 1941; *Platos Staat der Erziehung* («El Estado platónico de la educación»), 1942; y el discurso de rectorado *Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft* («Sobre el carácter originario de la ciencia»), 1946. Corresponderían a tres períodos más uno: la fase de constitución del Estado nazi (1933-34), su auge y expansión hasta el revés militar de Stalingrado (1942-43); la fase final de la guerra hasta la derrota (1943-45); más los esfuerzos de salvación tras la victoria aliada (1946). Pero como Gadamer nunca escribe explícitamente «*Heil Hitler!*», hay que hacer explícito lo no dicho de los textos por su contexto histórico.

Aquí es donde la impecable lógica se transforma en una cuestionable explicación de todo por contagio de lo que había dicho el vecino. Pues lo que ya no va de suyo es que lo dicho tenga que verse ahogado por un contexto histórico que rebosaba de exabruptos y brazos extendidos. Como Gadamer, un joven *Privatdozent* de 33 años en situación más bien precaria, pronuncia en 1933 su conferencia *Plato und die Dichter* ante la *Marburger Gesellschaft*, los nazis aca-

ban de tomar el poder, organizan quemas de libros, y cientos de intelectuales y artistas están desapareciendo violentamente de Alemania, o de la faz de la tierra sin más. El joven docente no menciona nada de esto: es un filósofo y filólogo clásico sin otro interés que el de explicar a sus oyentes que la «crítica platónica a los poetas sólo puede entenderse como palabras de la filosofía dentro del marco de la fundación de un Estado completamente nuevo, siguiendo el motivo de apartarse radicalmente del Estado existente y de su fundación»³. Orozco interpreta lo dicho como una aprobación implícita de las tropelías de los nazis por esos meses. ¿No sabían los oyentes de Gadamer que se estaban arrojando públicamente a las llamas libros de poetas, y que los nazis hablaban de fundar radicalmente un nuevo Estado? ¿No recurren explícitamente algunos ideólogos nazis a Platón para justificar todo lo que perpetraron? El trabajo de documentación de la autora para desenterrar citas de la época es ciertamente admirable. Nos enseña mucho sobre el contexto histórico y académico. Pero el que los conferenciantes que precedieron a Gadamer ante la *Marburger Gesellschaft* aludieran explícitamente al *Führer* y los tópicos nazis, o el que le siguió tratase de «Sentido y valor en el acontecer biológico» (p. 36), no implica que Gadamer fuera también nazi o simpatizante, máxime si evitaba la alusión directa en circunstancia tan oportuna para ella. Ni del hecho de que un ministro nazi de educación y filólogo clásico, Rust, apele a Platón para justificar las purgas universitarias (p. 53) se deduce que Gadamer, o cualquiera que hablase de Platón y la «República» en aquellos años, esté justificando tales purgas.

Lo que sí parece deducirse de la exposición de la autora son sus dificultades con Platón mismo, y con el estudio de la Antigüedad griega. Ciertamente es que los nazis y la derecha nacionalista alemana, el mismo Hitler en *Mein Kampf*, promovían con entusiasmo los estudios clásicos. Brillantes filólogos, como Hildebrandt, militaban en sus filas. El terreno es aquí tremendamente resbaladizo. Autores fuera de toda sospecha actualmente, como el mismísimo Jaeger (que acabaría marchándose de Alemania) coquetean con la nueva política y escribe cosas a la orden del día, como que la sofística propaga «indecisión», «nivelación» o «un orden existencial proveedor de las masas»⁴. Sólo que, vaya por Dios, Gadamer no las escribe: únicamente escribe sobre griegos. Condición suficiente, a juicio de la autora, para ser considerado filonazi. La conclusión sólo es válida si, además, se comparte la profunda antipatía de la autora hacia los estudios clásicos. Antipatía en la que coinciden, dicho sea de paso, si es que de resultar coincidencias se trata, el stalinismo y las políticas educativas «neoliberales».

El interés por la Antigüedad clásica, viene a advertirnos, es puro esteticismo ignorante de verdades tan elementales como que los griegos tenían esclavos. A esos estetas les hubiera bastado con leer el examen de bachillerato de

³ Citamos según Orozco, p. 47.

⁴ En *Die geistige Situation der Zeit* (1931). Citamos según la autora, p. 50, n. 29.

Walter Benjamin en 1912 para conocer tales verdades (p. 35). El único intérprete autorizado de Platón parece ser Popper (p. 66) (asombroso en un libro que viene de la izquierda). Además, concebir a Platón como un pensador político, y no en primera línea un gnoseólogo que desarrollaba una teoría de las ideas –según habían entendido los neokantianos– fue una interesada trampa cometida por filólogos reaccionarios, que se saltaron a la torera las reglas más elementales del oficio de filólogo al dar autenticidad a la carta VII (p. 86). Tales filólogos, además, gustaban de identificar a los sofistas griegos, supuestos destructores de la grandeza ateniense, con los liberales, materialistas, socialistas, socialdemócratas o comunistas de la República de Weimar (p. 51). Y cuando Gadamer, explicando a Platón, dice que «la paideia sofista [...] fracasa en la educación del hombre político»⁵ –que es justamente el punto de partida del pensamiento socrático y platónico–, o declara que la *paideia* platónica es «un movimiento de reacción contra el carácter desintegrador de un estado sometido a los poderes de la Ilustración»⁶, no hace sino jalear el discurso nazi contra «las ideas de 1789», la «razón enemiga de la vida», o «las tendencias antigermánicas» (p. 52).

Es posible: dado que Gadamer no dice ni que sí ni que no –y en una dictadura sólo cabe decir «sí» o callar–, es lógicamente pensable que estuviera de acuerdo con los nazis. Quizá también lo estuvieran, entonces, otros intérpretes de Platón no alemanes, y en publicaciones posteriores a la guerra mundial. Un Dodds, por ejemplo, en sus «*Los Griegos y lo irracional*», explica igualmente la filosofía clásica griega como reacción a lo que se percibía como el poder desintegrador de la democracia ateniense y la sofística.

Un capítulo intermedio relata el ascenso de Gadamer a catedrático y lo que él y otros han llamado su «emigración interior» durante los años 30. Ésta no sería tal, sino un fascismo aristocrático y elitista; la llegada a la cátedra de Leipzig –que Gadamer describe como un «milagro divino», una especie de casualidad «resultado de la alta política»– un premio a sus servicios al régimen y a cierta capacidad para las intrigas burocráticas. Más que una filiación política, lo que aprendemos aquí es que el filósofo le dio por aquellos años la mano a personajes poco recomendables. ¿Razón suficiente para decidir por dónde andaba su pensamiento? Puestos así, las cosas están muy claras para todo el que no estuviese condenado al exilio o al campo de concentración. La opinión de la autora de que la lección inaugural de Gadamer, *Hegel y el espíritu histórico*, rehabilita el hegelianismo como una filosofía de la lucha, en sintonía con la ideología nazi, por escribir cosas como que «[en Hegel] sólo la vida que soporta la muerte y la hace resonar en sí es la vida del espíritu» (p. 100), y por corregir la visión liberal de un Hegel con final feliz, apenas se sostiene con las lecturas actuales de Hegel.

⁵ Página 51.

⁶ Página 52.

Más delicada resulta la conferencia sobre *Pueblo e historia en el pensamiento de Herder*, pronunciada en París (1941). Aquí la autora puede pisar terreno firme, a tenor de las circunstancias. Representando la cultura del país ocupante, Gadamer habla en un campo de concentración ante un grupo de oficiales prisioneros sobre un autor cuya vinculación a las ideas ilustradas era, cuando menos, ambigua. Y Gadamer destacaría allí, a juicio de Orozco, los aspectos más «antifranceses» y «reaccionarios» de Herder; y con ellos, la superioridad de la *Kultur* alemana sobre el espíritu francés. Por una vez, el exquisito profesor que no había expresado abiertamente sus ideas filonazis por guardar las formas con los colegas judíos expulsados (p. 91), se deja contagiar por la euforia bélica y marcha a París a leerle la cartilla a los vencidos. Para colmo, cuando el texto es reeditado veinticinco años más tarde⁷, Gadamer reescribe algunos pasajes y renueva algunas expresiones de 1941 demasiado deudoras del vocabulario nacionalsocialista. En un detallado apéndice, la autora presenta todas las desviaciones, así como las divergencias entre la conferencia en francés y el texto publicado en Alemania⁸.

Aparte del recurso a los hechos —y este es uno de esos casos donde es difícil hablar de hechos puros—, tenemos la palabra de Gadamer contra la de Orozco. Ésta dedica veinte páginas y un ingente esfuerzo documental a mostrar el carácter propagandístico e imperialista de la política «cultural» que organizaba estas conferencias en las que Gadamer voluntariamente participaba. Gadamer no lo niega ni una vez: «No ignoraba que estaba siendo utilizado por la propaganda exterior, a la que podía venir muy bien alguien que no estuviera políticamente marcado»⁹. Pero él, dice, estaba haciendo sólo ciencia: alguien habría entre los oyentes prisioneros que se diera cuenta de que lo que allí se contaba era ciencia, y no propaganda, toda vez que él evitaba cualquier referencia directa a la actualidad. O la hacía velada y críticamente. Él mismo cuenta cómo ante los prisioneros dijo que un imperio que se extendiera desmedidamente estaba «*arpès de sa chute*», declaración bien clara para la ocasión. Donde Orozco ve entusiasmo por colaborar con el imperio en su apogeo, Gadamer habla, treinta y cinco años después, de una «situación irreal y macabra»¹⁰, cuyo mayor aliciente era el de poder salir al extranjero. La monografía sobre Herder —la única en aquellos doce años, y de la que su autor habla siempre con cariño— en sí misma requeriría un análisis detallado. Lo que se juega en ella es una crítica de la Ilustración que empieza en un cierto Herder. Orozco se

⁷ *Volk und Geschichte iom Denken Herders*. Hay una versión francesa, «Herder et ses théories sur l'Histoire», en *Poètes et Penseurs, Regard sur l'Histoire*, les Cahiers de l'Institut Allemand, París, 1941, 9-36; otra alemana, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Francfort, 1942, y la revisión «Herder und die geschichtliche Welt», en *Kleine Schrifte III*, Tubinga, 1967.

⁸ Y es curioso observar que tales divergencias sugieren que Gadamer se esforzó por evitar declaraciones nazis ante sus oyentes franceses.

⁹ *Philosophische Lehrjahre*, loc. cit., p. 118.

¹⁰ *Selbstdarstellung*, GW II, p. 490.

esfuerzo por identificarla con pura ideología nazi. También lo hace, por lo demás, con toda una corriente de filosofía alemana que empieza en el Romanticismo y lleva hasta la hermenéutica actual, y que supone una revisión profunda de las posiciones ilustradas. Si eso es así, el envite tiene demasiada monta para ser resuelto en este libro. Pues lo que se juzga en él, entonces, es toda la filosofía del siglo XX que no sea directamente marxista o analítica.

En cualquier caso, sólo unos meses más tarde, el supuesto entusiasmo de Gadamer por las campañas triunfales del III *Reich* parece haberse desvanecido. Un par de rectores y catedráticos con buenas influencias en el Ministerio de Educación organizan una serie de conferencias en la que unos cuantos humanistas participan a cambio de librarse del frente. Se trata del «*Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften*» (intervención en la guerra de las ciencias del espíritu). Y para una ocasión tan oportunista como ideológica Gadamer presenta un escrito, *Platos Staat der Erziehung* («El Estado platónico de la educación»), del que la misma autora reconoce que malamente se complace con el Estado nazi. Las alusiones al Estado enfermo y sujeto a la tiranía, que debe ser sanado por la *paideía* y los filósofos, las explicaciones de la noción platónica de justicia, resultan demasiado claras. La relativización de la oposición amigo-enemigo, al hilo de los textos platónicos, entra en conflicto con Carl Schmitt, ideólogo oficial del nazismo (a quien se dedica un nada breve excurso). Lo que resulta de la lectura que hace la autora de la lectura que hace Gadamer de Platón ya no es un Estado nazi, como en la conferencia de 1933, sino la imagen ideal de un «Estado autoritario, donde el poder político militar queda plenamente concentrado en una dirección centralizada, fuera del control de la sociedad» (p. 177). El anacronismo que supone distinguir para los griegos entre Estado y sociedad¹¹, tal como hace la autora, indica ya cuán prejuiciada está su lectura. Una vez más, Gadamer, opina Orozco, se adapta a la corriente del tiempo. La cual dictaría una tibia oposición procedente del campo «nacionalista-conservador», alarmado por la marcha de la guerra en el frente del Este. La oposición que se hace más activa a partir de la derrota de Stalingrado, y pasa a la acción con el fallido atentado del 20 de julio de 1944, algunos de cuyos autores estaban relacionados con Gadamer. El cual, como toda la derecha alemana, aprobaba la política imperialista de Hitler, pero no la suicida campaña de Rusia. Aun si es verdad esto, hay en la explicación propuesta un cierto problema de fechas que sólo se soluciona atribuyéndole a Gadamer una superior capacidad de análisis estratégico. Pues su escrito platónico es anterior a la batalla de Stalingrado (1942-43) –momento en que se hace evidente para todos cuál será el resultado de la guerra—. Aunque publicado en 1942, Gadamer lo presenta en la primavera de 1941, antes incluso del ataque a la Unión Soviética. La protesta contra la agresión suicida resulta ser prácticamente

¹¹ *Vid.*, por ejemplo, Arendt, Hanna, *The Human condition*, Chicago, 1958, pp. 38 y ss.

simultánea del anterior escrito sobre Herder, el cual, supuestamente, sólo se explicaba por la seguridad en la victoria alemana.

Pero es la certeza de la derrota lo que, según la autora, empuja a Gadamer y otros a dedicarse en los últimos años de guerra a Goethe, Hölderlin o Rilke: un simple consuelo del alma cuando el mundo se hunde (pp. 199-200). Los textos de esta época, publicados más adelante, no le merecen ningún análisis. En cuanto a la derrota misma, si las dos conferencias que Gadamer pronuncia en Leipzig bajo mando soviético, *Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung* («El significado de la filosofía para la nueva educación») y el discurso de rectorado *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie* («Sobre el carácter originario de la filosofía»), ponen de manifiesto la capacidad de Gadamer para acallar su pasado filofascista y salvar lo posible, incluida la propia decencia, como opina la autora, o sólo las habilidades retóricas y diplomáticas de Gadamer para salir del paso en un ambiente en cualquier caso hostil —y no hace falta ser de derechas para admitir que Alemania Oriental no era una región fácil en esa época—, puede juzgarlo el lector que lea esos dos breves escritos (por lo demás, no reunidos por su autor en las *Gesammelte Werke*).

La filosofía de Gadamer tiene unas implicaciones políticas que urge hoy aclarar, por más que su autor se haya resistido siempre a ello. Pero no parece que tal aclaración quede resuelta con un repaso a tres trabajos secundarios escritos, por imperativos de las circunstancias, más para escaquearse de su tiempo que para dar cuenta de él. Ni siquiera aunque la aclaración vaya apoyada en un minucioso trabajo de historiadora del III Reich y de la imbricación de su política cultural y criminal, como es el caso de este libro. Más bien ocurre que la documentación de archivo y/o periodística sustituye a la reflexión filosófica, alimentada ésta de reivindicaciones en sí poco consistentes, aducidas según la conveniencia de la argumentación, y en algún momento sorprendentes si se considera el campo ideológico del que procede el libro. Por ejemplo, la reivindicación del Neokantismo como corriente filosófica dominante y de vanguardia en los años 20 y 30 (p. 25), con la cual se quiere dejar claro que Gadamer estaba ya descarriado desde el principio, cuando empieza a beber de la fenomenología y la filosofía de Heidegger. O bien, el reiterado apoyo en Popper, con que la autora desacredita las lecturas platónicas de Gadamer. O la concepción liberal-burguesa de la democracia como mera lucha de compensación entre intereses particulares. No le gustaba esa concepción a los nazis, pero tampoco a muchos otros; ni hoy día, a nadie que piense en serio y busque algo más que recitar la cartilla neoliberal. Si Gadamer define en un momento la democracia como un «buscar la verdad que sea vinculante para todos nosotros», ello no implica para nada un estado autoritario (p. 220), ni una «armoría dictatorial, como orden social utópico» (p. 232) en la que resuena, con sordina, la fascinación del fascismo (ib.). Más bien, la búsqueda de una verdad histórica en el diálogo —¿existe un diálogo no libre?— que trascienda a cada uno de los hablantes-agentes, y que éstos sepan reconocer como tal. Muy débil a estas alturas resultan también los anacronismos en la atribución de etiquetas a

Platón, como el que hemos señalado más arriba, o los que se refieren a los sofistas. Tampoco resulta del todo convincente decir que Gadamer se convierte a Aristóteles en la posguerra para dotarse de un barniz democrático-burgués (p. 232). El propio Gadamer relata que aprendió a leer a Aristóteles con Heidegger a principios de los años 20. ¿O va a resultar que el propio Heidegger era un liberal –porque se dedicaba a Aristóteles–, mientras el nazismo ascendía?

Es cierto que Gadamer nunca estuvo en la oposición, cosa que desconcierta no poco cuando se está acostumbrado a historias tejidas con héroes y mártires. Es cierto que su personal talante «apolítico» –en el sentido de evitar comprometerse con la política del momento– ha incomodado a muchos lectores suyos provenientes de un campo más militante y progresista¹². Es seguramente cierta esa acumulación de faltas «menores», fruto en gran parte de la época, que la autora esparce por las páginas del libro: uso machista del lenguaje, personajes con los que compartía estrado, un cierto clasismo. (Los patrones de la corrección política no siempre han sido iguales). Su visión del mundo académico como una noble esfera de cristal políticamente neutra y ajena a los peores acontecimientos históricos puede tener mucho de ingenuidad y autoengaño; y es éste un factor que el libro de Orozco pone muy bien de manifiesto. Pero el destino político de la filosofía no se decide levantando actas policíacas de trayectorias personales en las que no hay ningún delito directo que reprochar y cuya ambigüedad puede obedecer a motivaciones internas inasequibles al observador exterior. Si el demonio anida en la hermenéutica filosófica –y es muy posible que lo haga, como en todo–, no hay que buscarlo en 70 páginas de entre 1933 y 1945, sino, por ejemplo, en *Verdad y método*, en 1961. O para ser más certeros, en las lecturas que hemos hecho desde entonces, y que escribimos todavía hoy. En lo que a la filosofía se refiere, ahí estará vivo y coleando, y no en archivos que no añaden nada a lo que ya se sabe.

¹² Vid., por ejemplo, Warnke, *Hermeneutics, Tradition and Reason*, Osford, 1987, pp. 134 y ss., o Misgeld, «Poetry, Dialog and negotiation: liberal Culture and Conservativism», en Wright, *Festival of Interpretations*, Albany, 1990, pp. 171 y ss. Sin que ello quiera decir nada sobre la centralidad de conceptos como tradición, autoridad o prejuicio, que la izquierda puede y quizá deba asumir.