

Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada “platònica” en el pensament del segle XX

Carles Llinàs

Per a l'Emma, l'Oriol i la Mireia

Tan sols aquell qui viu al regne intermedi de l'adéu...

Hermann Broch, La mort de Virgili

1. Gerhard Krüger: el personatge

Ens limitarem en aquesta primera i brevíssima secció a proporcionar les dades més fonamentals pel que fa a la vida i l'obra de l'autor del llibre *Intel·ligència i passió*. No ens aturarem en detalls que, malgrat la seva importància, allargarien excessivament el nostre text i comportarien el risc de descentrar el lector respecte dels assumptes mateixos del pensament que han de reclamar la seva atenció. Qui vulgui completar la informació aquí esbossada pot adreçar-se, per exemple, a les obres de Gadamer i Grondin (núm. 53 i 54) citades en l'apartat E de la secció bibliogràfica, o també a l'útil introducció de la traducció italiana d'aquest mateix llibre sobre Plató (núm. 3 c).

Gerhard Krüger neix a Berlín-Wilmersdorf el dia 30 de gener de 1902. Educat en la fe protestant, realitza els seus estudis de filosofia i teologia a la Universitat de Marburg, compartint amb els seus companys i amics Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith i Leo Strauss el mestratge directe o indirecte de personalitats de l'alçada de Paul Natorp, Rudolf Bultmann i Martin Heidegger, entre d'altres. L'any 1924 defensa la seva tesi doctoral sobre Kant, dirigida per Nicolai Hartmann. S'habilita l'any 1929 amb Heidegger. El seu primer gran estudi, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*¹, veu la llum l'any 1931; el segon, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*², objecte d'aquest estudi introductori, serà publicat el 1939, justament en començar la guerra. Això farà que passi inicialment un xic desapercebut. Krüger exercirà com a professor, en circumstàncies sovint complicades, a les Universitats de Münster, Tübingen i Frankfurt. Ell és, per exemple, el director de la tesi sobre Plató que li obtindrà a

1. Vegeu l'entrada núm. 2 de la secció bibliogràfica.

2. Vegeu l'entrada núm. 3 de la secció bibliogràfica.

Josef Pieper el grau de Doctor en Filosofia. A finals dels anys 40 i principis dels 50, després d'un llarg procés espiritual en el qual hi varen jugar un paper central els seus intercanvis amb Romano Guardini, Krüger es converteix al catolicisme. L'any 1953, però, una paràlisi cerebral posa en greu perill la seva vida i el deixa físicament molt malmès. Des d'aleshores i fins a la seva mort, malgrat tot, encara publicarà diverses obres, sobretot lliçons i reculls d'articles. El seu traspàs té lloc a Baden-Baden el dia 14 de febrer de 1972.

2. Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió): l'obra de la qual aquí es tracta

A. Problemàtica de fons

En la introducció a l'edició castellana de l'obra d'Emmanuel Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*³ es diu que "el pensamiento de Lévinas se encuadra en el linaje filosófico de una problemática que cristalizó en torno a la década de 1920 en Alemania y dentro de la cual Heidegger significa un momento crucial". En els passatges següents d'aquest mateix text, al lector li queden clars molts dels noms d'aquest llinatge, i "el desmuntatge de la tradició filosòfica" com a rètol general de la tasca empresa per alguns d'ells. Tanmateix, l'essència d'aquella problemàtica –que sembla haver forçat sortides tan radicals–, com també la seva circumscripció a l'època esmentada, queden si més no parcialment en una certa zona de penombra. Partim aquí de la hipòtesi que, bàsicament, les dues obres principals de Krüger –el llibre sobre Kant i, especialment per a nosaltres, el llibre sobre Plató– resten immerses en el clima reflectit en aquesta citació i constitueixen, d'alguna manera, un poderós intent de donar una resposta a les qüestions en ell plantejades. Hem de fer per tant, a continuació, dues coses almenys: de primer, mirar de determinar d'una forma més o menys comprensible l'essència de la problemàtica filosòfica i històrica a què s'ha fet referència; i, en segon lloc, aproximar-nos mínimament a la manera en què Krüger, sobretot al llibre sobre Plató, s'hi enfronta. La qüestió de com i per què un problema filosòfic realment "etern" sols pugui ser abordat, malgrat tot, en circumstàncies històriques concretes –i això sense deixar de ser un problema que ultrapassa per la seva naturalesa intrínseca el tancament de l'home real en els límits d'espai i temps de cada època–, haurà de constituir-se en objecte indirecte del nostre propi discurs: sols ens podrà aparèixer –ens haurà d'aparèixer–, si més no per al·lusions, en la mesura

3. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, traducció d'A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 15.

en què l'essència d'aquella problemàtica i dels afanys de Krüger hi tinguin a veure concretament i en atenció a la "cosa mateixa".

*

La suposició que la realitat s'exhaureix en allò posat pel pensament (ésser = pensar) és sens dubte una de les constants històriques de la filosofia, probablement perquè resulta inseparable –almenys com a *temptació*– del seu propi concepte: "filosofia" és, entre d'altres coses, l'esforç per tal de pensar-ho tot i, justament, com a "tot". D'aquí no és gaire difícil entendre que es pugui passar a l'afirmació, més o menys explícita i conscient de les seves implicacions, que el "tot", precisament, sorgeix només en l'acte pel qual el pensament es posa enfront de si mateix –acte del qual el mot "reflexió" ens dona ara i aquí una indicació suficientment transparent i decisiva. La realitat, i la realitat com a "tot", seria així el producte o el resultat de l'acció fonamental del pensar que gira circularment sobre si mateix: la posició mateixa del pensar i, en/amb ell, del ser, com a "autoreflexió de la raó". Que les expressions emprades fins aquest moment remetin immediatament a pensadors com Hegel o Husserl –a pensadors, doncs, de la modernitat *consumada*– no pot impedir-nos de veure el que d'universalment vàlid pugui haver-hi en aquesta formulació pel que fa al conjunt de la "història de la filosofia" en totes les seves etapes. No és casual que l'*Enciclopèdia* de Hegel es clogui amb el famós text sobre la "intel·lecció de la intel·lecció" del llibre XII de la *Metafísica* d'Aristòtil. I encara que hom pugui i hagi d'expressar totes les reserves necessàries que calgui a la indèguda projecció de temes tardans a l'època dels orígens, això no vol dir que ens puguem permetre de tancar els ulls respecte de dinàmiques concretes del pensament occidental que, per més que segurament no esgotin ni hagin esgotat totes les seves possibilitats, en qualsevol cas pertanyen a les "constel·lacions de compossibles" que el seu inici contenia, algunes de les quals, certament, han desplegat mentrestant de forma concloent moltes de les seves virtualitats, tant de les més "riques" com de les més "perilloses". La hipòtesi esmentada, doncs, és evident que, amb ritmes i accents diferenciats, travessa el camí sencer que va "de Jònia a Jena" (F. Rosenzweig⁴) i en constitueix un dels motius dominants.

La grandesa de la filosofia, però, no resideix únicament en la majestat amb què tot sovint ha executat aquest gest omnicomprensiu, sinó també en la profunda intensitat amb què ben freqüentment ha estat capaç de denunciar-lo –i de la qual l'*Estrella de la Redempció* de Rosenzweig n'és, a l'època

4. Franz ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. 2. Abteilung. Der Stern der Erlösung*, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 13 (trad. cast. de M. García-Baró: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 52).

que ens interessa, un dels testimonis més radicals i reeixits. Ambdós moments formen part, probablement, d'aquesta figura paradoxal o, com a mínim, sorprenent, que és la filosofia occidental, el transcurs històric de la qual no seria gaire arriscat veure'l xifrat en les múltiples polèmiques que han tingut com a centre, justament, la qüestió de les “finestres” o de la clausura del concepte sobre si mateix. Les “ocasions” externes per a aquests combats, de vegades literalment “a mort”, han estat i són extremadament variades i variables: des de la interpretació i l'apropiació d'un gran pensador pels seus successors més immediats o remots, passant per la irrupció en èpoques molt concretes de grans magnituds històriques de diversa mena que, d'una forma o d'una altra, exigeixen per si mateixes o per les circumstàncies de ser íntegrament “pensades”, fins arribar a les causes socials o polítiques més conjunturals o a les combinacions més polícromes de diversos d'aquests punts de partida possibles.

En els anys vint del segle passat, precisament, i per raó de la confluència d'una sèrie de factors de la més distinta i complexa procedència –la difícil situació social, política i econòmica desencadenada per la crisi de la postguerra; la creixent constatació de la fi del món burgès i il·lustrat del segle XIX, amb tot el seu acompanyament de corrents i conviccions morals, religioses i intel·lectuals en general; etc.–, esdevé perceptible i emergeix de les profunditats de l'esperit del temps una d'aquelles multívoques constel·lacions de conflicte, preparades en els racons més obscurs de la història, a les quals acabem de fer referència com a “llocs” de la filosofia i de l'espurna de la creació filosòfica. Que en alguns –o en molts– dels seus protagonistes aquesta lluita hagi estat vista com la de la filosofia “tout court” en tant que portaveu dels imperatius de la raó total i del concepte reflexiu contra l'“irracionalisme” i contra l'abdicació del pensar o, en direcció inversa, com la de la “vida”, la “història” i/o la “realitat fàctica” contra qualsevol mena d'“abstracta” reducció de la multiforme riquesa del món a l'homogeneïtat de les categories “merament” lògiques, no treu ni un punt de la seva exactitud a l'observació feta més amunt a propòsit del caràcter dual de la filosofia “en si mateixa” i des dels seus començaments. Forma part de l'*encant* de les èpoques de fecundes confrontacions que cap dels termes o nocions que s'hi veuen implicats no pugui ni hagi de ser usat pels contendents amb el més mínim grau de neutralitat –que la “filosofia”, doncs, hagi de ser identificada o no, amb una intenció o amb una altra, d'una forma més clara o indecisa, amb aquell moment *monològic* del pensar que es pensa a si mateix o, per contra, amb el del *residu* extrasistemàtic que vol

5. Podríem adduir en aquest lloc molts exemples concrets que ens podrien ajudar a il·luminar la problemàtica que tractem d'albirar. Entre ells destacarien, per raons probablement essencials, els que poguéssim extreure dels móns culturals europeus més rics i, alhora, "excentrics" a l'època, es trobessin o no geogràficament allunyats de l'Europa Central –estem pensant, sobretot, en els universos mentals del judaisme, ben sovint anòmal fins i tot en les seves versions aparentment més assimilades (Wittgenstein, Benjamin, etc.), i en el de l'Europa eslava d'arrel cristiano-ortodoxa, sobretot la russa (Bajtín, Bulgakov, Florenski, etc.). Ens limitem a esmentar en aquest punt un dels treballs d'un jueu alemany –d'un jueu alemany, però, alhora amic de Krüger i condeixable amb ell de Heidegger, bon coneixedor de la situació espiritual dominant en els anys esmentats i representant, tanmateix, d'un escepticisme irònic i, a voltes, lleugerament amarg, de vegades angoixosament estrany a les opcions més extremes, però esplèndidament conscient de l'"extremositat" de les circumstàncies del temps: Karl Löwith. No per casualitat, naturalment, s'estableix en aquest text una "crítica" comparació entre el seu mestre Heidegger i el més amunt també citat Franz Rosenzweig. Ens referim a: Karl LÖWITH, *Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"* (1942/3); ara a *Sämtliche Schriften. Bd. 8 hrsg. Von Klaus Stichweh. Heidegger – Denker in dürftiger Zeit: zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, pp. 72-101 (trad. cast.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de Román Setton,

conduir fins al final la seva lluita per tal d'alliberar la particularitat, la diferència i l'alteritat de l'imperi incondicionat de la "Totalitat", és ara un aspecte de la qüestió que cal que deixem de banda en la seva buida generalitat.

La problemàtica que, sigui quin sigui el cas, "cristal·litz" sobretot a Alemanya en la dècada dels anys 20 prenent com un dels seus lemes conductors el del "desmuntatge de la tradició filosòfica", ha proporcionat de ben segur un dels darrers i més rics moments *recreadors* d'aquesta mateixa tradició de la filosofia occidental –i l'ha proporcionat, sense cap mena de dubte, en la mesura exacta en què ha significat una d'aquelles inflexions de gran estil de l'enfrontament fonamental que fa un instant posàvem a l'arrel mateixa del filosofar⁵. En ella, singularment, s'hi va jugar la qüestió del *sentit* de la modernitat, per la qual cosa no pot estranyar l'específic nivell de duresa de la confrontació, sobretot en les circumstàncies d'aquell moment, i el fet que s'hi pugui veure, en els seus viarany, una de les *ocasions* fundacionals d'això que, després, alguns han volgut anomenar la *postmodernitat*. A risc de simplificar, però amb la relativa justificació que concedeixen tant l'objectiu particular d'aquesta introducció com la necessitat –encara que sigui impossible de satisfer en tots els seus extrems– de procedir amb uns mínims de claredat en terrenys tan relliscosos com aquest, direm tot just que la clau d'aquesta polèmica potser se'ns descobreix sense vels quan acceptem la possibilitat que el "pathos" immediat de la modernitat, almenys en algunes de les seves versions més poderoses i ambicioses, pugui ser identificat precisament amb el d'una modulació particularment aguda del tema de l'autonomia de la reflexió, que sols seria i es consideraria lliure en quant que no pogués ni hagués de deixar cap cosa fora del cercle del seu *ex-posar-se* retornant sobre si mateixa.

Després de l'indiscutit imperi de l'idealisme hegel·lià durant el primer terç del segle XIX, la filosofia acadèmica alemanya es va anar veient creixentment dominada al llarg de la segona meitat d'aquella centúria (sobretot en l'últim quart) per una certa recuperació de Kant amb el triple objectiu de: a) proposar una "altra" manera d'executar la síntesi de les tres *Crítiques* que no fos la de l'idealisme absolut, b) reconduir així la filosofia a una via "científica" alhora menys extrema i especulativa i més rigorosa i propera a la de les exitoses ciències positives que no pas la hegeliana, i c) introduir també, d'aquesta manera, les anomenades "ciències de l'esperit" en el regne del pensament estricte. El resultat d'aquest esforç, bàsicament compartit per autors de procedència tan diversa com Windelband, Rickert,

Cohen, Natorp, Cassirer, etc., esdevindrà per a molts, a mig termini, una mena de “superestructura” asfixiant que, sota la còmoda denominació general –sobretot pels seus adversaris– de “neokantisme”, exercirà una influència de primer rang justament fins a la dècada dels anys 20, situant el lloc diferenciat/integrador de la filosofia respecte de les ciències naturals en l'àmbit d'una “filosofia de la cultura i dels valors” (una “filosofia dels valors culturals”) que suscitarà tota mena de posicionaments. Sense exhibir les “exagerades” pretensions del hegelianisme, però coincidint amb ell en la seva voluntat d'assumir l'impuls bàsic de la modernitat (i en algunes coses més, sobretot si atenem a certes fases de l'evolució intel·lectual d'alguns dels seus partidaris), el “neokantisme” tendirà a presentar-se de nou com una reedició de l'exigència il·lustrada de justificar la realitat sencera davant del tribunal del concepte, en la modalitat peculiar d'un examen de les condicions formals de les “valideses” (“valors”) cognoscitiva (veritat), moral (bé), estètica (belleza) i religiosa (santedat), en les quals es xifrarà el “tot” de la “cultura”.

No podem ni cal entrar ara en qüestions d'especialista: el “neokantisme” dominant a la Universitat alemanya des de finals del XIX, per un costat, i sense deixar de merèixer un estudi acurat en diversos dels seus paladins, és força probable que realment suposi una represa tardoral, “decadent” o almenys més dèbil o “prudent”, de molts dels motius principals de la Il·lustració, parcialment incapaç si més no d'enfrontar-se i fins i tot d'entendre les inquietuds (les específiques i les eternes) d'una nova època. Represa de la qual, per una altra banda, les noves circumstàncies ràpidament en faran perceptible per a molts el caràcter “burgès”, obsessionat per la seguretat en tots els ordres –pràctics i intel·lectuals– i reductor de la polifonia d'allò que és real. Les “febleses” –com a tals indicades pels seus adversaris– d'aquesta “escolàstica” kantiana, versió tardana de l'esforç per tal de digerir-ho tot en una autopossessió de la raó que ara es presentaria “afectadament” formalitzada sota el rètol d'una “filosofia de la cultura”, tenen probablement, i malgrat totes les distorsions que sol comportar la disputa espiritual, un cert grau d'objectivitat, com demostren fins i tot els riquíssims “estirabots” d'alguns dels seus representants més il·lustres al final dels respectius itineraris vitals i intel·lectuals⁶. Esmentem, per exemple, tres dels “caps sense lligar” més essencials que el neokantisme “clàssic” sempre va deixar la impressió de plantejar sense ser capaç de resoldre: a) cridava l'atenció, d'entrada, la tendència a centrar l'interès o, si més no, a començar la interpretació del kantisme per la primera

Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006; l'assaig *Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a “El ser y el tiempo”* es troba a les pp. 91-126). Malgrat tot, i com ja hem assenyalat amb prou força, la qüestió plantejada en l'època que ara ens interessa no és “propietat” seva, i alguns dels seus mateixos antecedents no seria foraviat cercar-los, per exemple, en la primera gran figura que, des de dins de l'idealisme alemany i amb els seus mitjans, va tractar ja, en la primera meitat del segle XIX, de mostrar límits i possibles sortides: em refereixo, és clar, a F. W. J. Schelling. A títol merament indicatiu, esmentem aquí una obra recent sobre aquest pensador escrita justament en la perspectiva de la “crisi de la modernitat”, i en la qual el lector interessat podrà trobar les referències bibliogràfiques fonamentals pel que fa al cas: Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004.

6. Estem pensant, per exemple, en l'“Apèndix metacrític” de la segona edició de la *Doctrina platònica de les Idees* de Paul NATORP (*Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1921, zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961; la primera edició d'aquest llibre és de l'any 1903) o en l'obra pòstuma de Hermann COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (trad. cast. de J. A. Ancona Quiroz: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004).

Crítica, entesa a més a més "exclusivament" com una "teoria del coneixement"; b) això, evidentment, deixava obert el problema de quina seria la interpretació general històricament més correcta del pensament del mestre de Königsberg; i, c) al seu torn, aquesta temàtica encetava la qüestió subsegüent de la col·locació de la "metafísica" i, amb ella, de molts dels autors de la tradició (Plató, principalment) i de moltes de les magnituds ontològiques i existencials formalment més alienes al concepte modern de la ciència (la vida, la facticitat, la historicitat, etc.) en el marc d'un nou intent, precisament, per tal de consumir/consumar tota la realitat en l'esfera de l'autoreflexió racional. Una manera esquemàtica de resumir la "impressió" general (justa o injusta) que aquesta escola va produir en molts, suscitant finalment un refús força estès i radical, és dient que potser consistia en una "espècie" empobrida del racionalisme caracteritzada sobretot per la seva decisiva incapacitat de fer justícia a les dimensions més substancials i elementals de la realitat, i orientada, en conjunt, a la recerca de "solucions de compromís" entre les sortides més extremes i incompatibles. En poques paraules: una lectura del kantisme que trairia els fragments de contingut encara vivents en l'autor de les tres *Crítiques* en la direcció, no d'una denúncia del seu parcial formalisme, ni tan sols en la d'un impuls ambiciós del motiu del subjecte cap a la seva absolutització, sinó simplement en la d'una represa defectiva dels harmònics il·lustrats justament en l'instant històric en què més evident resultaria el "factum" del seu naufragi.

Krüger, com tants d'altres dels seus contemporanis⁷, se submergeix amb la seva obra en l'esforç per tal d'apartar-se de la metafísica de la consciència (de l'idealisme alemany en primer lloc, però també del neokantisme imperant aleshores a l'acadèmia germànica) sense caure en el positivisme, tractant de deixar al seu darrere la raó "productiva" del jo abstracte de la pura autoreflexió i mirant d'atansar-se així a l'únic jo *realment existent* per "sota" de les vestidures de la "cultura": el del "jo també sóc" (Bajtín) –primera persona del singular– del diàleg concret, del pensar concret i de la realitat concreta. En aquest camí, de primer seguirà Hartmann contra el neokantisme, després Heidegger contra Hartmann i, finalment, Plató i la gran tradició metafísica i teològica antiga i medieval contra el mateix Heidegger. Per a Krüger, doncs, també l'oracle de la Selva Negra acaba la seva cursa en un monòleg incapaç d'identificar asimetries i exterioritats que no restin en darrer terme buides de tot contingut i abocades a un persistir en la interrogació que poc té a veure amb el "pensar essencial" que constantment invoca⁸.

7. I, en particular, dels seus contemporanis interessats per Plató. I és que, en realitat, Plató es convertí per a molts durant aquells anys en una via esplèndida per tractar de retornar del "concepte mort" a la identitat de "veritat de l'ésser" i "realitat de la vida". Fixeu-vos, per exemple, que sols del conegut com a "Cercle de George" (el cercle de deixebles format al voltant de l'enigmàtica figura del poeta Stefan George i la seva visió del nou món que ha de brollar de l'acabament de l'era burgesa i cristiana), en sortiren com a mínim cinc o sis estudis sobre Plató, entre ells l'absolutament indispensable de Paul FRIEDLÄNDER, *Platon* (1^a ed. en 2 vols. 1928-30; 3^a ed. en 3 vols. 1964), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1964 (1), 1964 (2), 1975 (3) (trad. ital.: *Platone*, a cura di Andrea Le Moli, introduzione di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2004) (trad. cast. del vol. 1: *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*, Madrid, Tecnos, 1989), que porta justament com a subtítol el lema a què acabem de fer referència: "Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit".

8. Vegeu en la secció bibliogràfica l'entrada núm. 28.

La primera gran prova de la discrepància amb Heidegger i, amb ella, la primera gran mostra dels motius conductors del pensament de Krüger, la basteix el seu llibre sobre Kant⁹, dos anys posterior a l'obra heideggeriana *Kant und das Problem der Metaphysik*.¹⁰ Krüger està d'acord amb el seu mestre en el fet que, contra la lectura neokantiana habitual, la *Crítica de la raó pura* (*KrV*) no és substancialment i d'entrada una “teoria del coneixement” o de la “ciència moderna”, sinó una obertura i el primer capítol d'una prossecució extremadament original (en la forma, si més no) de la “metafísica” i del(s) seu(s) problema(es). Contra Heidegger, tanmateix, Krüger pensa que la primera de les tres *Crítiques* kantianes no consisteix en una mena d'“ontologia fonamental” dedicada a perseguir l'ésser de l'ens en la kantiana investigació transcendental de les condicions formals de l'experiència i del seu objecte, i destinada a pressentir-lo, en la primera empena de la *KrV*¹¹, dins de l'horitzó de la imaginació transcendental i de la temporalitat com a forma general i arrel última tant de la sensibilitat com de l'enteniment, quedant-se en el *Da-sein* humà com a ens ontològicament assenyalat tot just per aquesta temporalitat que el *de-fineix* (que de-fineix les possibilitats que li són més pròpies en els límits de la seva mortalitat) i el fa, així, essencialment *finit*. Contra Heidegger, en efecte, Krüger defensa i argumenta amb extraordinària solidesa que la “metafísica” que constituïria l'objectiu últim de la *Crítica* kantiana seria en gros la clàssica, sota la modalitat ara, simplement, d'una “ontoteologia” de l'imperatiu categòric (d'una “metafísica dels costums”). Una metafísica, doncs, essencialment tradicional pel que fa als seus continguts, però que seria en la llei moral – i no en una “teoria metaempírica” – que reconeixeria el referent decisiu (*etern*) de *veritat* i d'*obediència* que, posant de manifest la finitud real de l'home, alhora el sostrauria de la mera accidentalitat històrica i “sensible” en l'horitzó de la qual resulta impossible un pensar filosòfic pròpiament dit (un pensar filosòfic dirigit a l'en-si del món); aquell referent, per tant, davant del qual caldria que la ciència, seguint la raó “ectípica” de l'home, s'inclinés plena de respecte¹². Kant no podria ja, per diverses causes (“bones” i/o “dolentes”), acceptar una *filosofia primera* que fos el rebrot d'un ús teòric de la raó la legitimitat del qual per principi hauria quedat limitada al terreny de la ciència natural moderna i, sobretot, de la física matemàtica consagrada per Newton. Però precisament aquest fet no porta Kant, segons Krüger, ni a liquidar l'exigència i la necessitat d'una consideració racional de l'ens suprasensible (creat/increat), ni a cedir completament a la pulsio il·lustrada que

9. Com ja hem advertit més amunt, vegeu l'entrada núm. 2 de la secció bibliogràfica. Per al lector curiós, resultarà d'interès l'esment del llibre de Jean LACROIX, *Kant et le kantisme*, París, PUF, 1966, que, d'acord amb indicacions expressades del seu autor, constitueix una assumpció fidel, sense deixar de ser personal, de les posicions fonamentals de l'obra de Krüger.

10. Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929. Actualment aquesta obra constitueix el volum 3 de la *Gesamtausgabe* publicada per l'editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt am Main.

11. En la primera edició de la *KrV*. En la segona, Heidegger afirma que Kant retrocedeix respecte de la seva descoberta, retornant a l'enteniment el seu primat i reduint de nou la imaginació a la funció merament mediadora que aquesta facultat hauria tingut en la metafísica occidental des d'Aristòtil. Aquest retrocés hauria fet possible, evidentment, la ulterior construcció del conjunt sistemàtic kantian, i explicaria el lloc que en ell tindrien la “metafísica dels costums” i, en general, l'accés a la “cosa en si” a través de l'ús pràctic de la raó que Krüger posa en primer terme. Les dues interpretacions, doncs, potser no són finalment del tot incompatibles. Sí que ho són, però, i radicalment, els seus accents i les seves intencions.

12. Vegeu, del llibre de Grondin citat a la bibliografia (núm. 54 a), la nota 26 de la pàgina 89, i el cos principal de la p. 183.

13. Pel que fa a aquest tema de la historicitat i de l'eterinitat en i del pensament filosòfic en general (kantian en particular), vegeu sobre-tot les pàgines de les primeres seccions del llibre que estem comentant. Es tracta se'n dubte d'una de les constants majors de la reflexió de Krüger, que és possible tornar a trobar tant en el llibre sobre Plató com en moltes altres de les seves obres.

14. Diu Gadamer (bibliografia, llibre núm. 53 b): "En ell [en el seu llibre sobre Kant], Krüger apel·lava al testimoni de Kant per a fonamentar el seu judici que únicament l'ordre de la Creació, que calia acceptar com a tal, podia justificar una filosofia de la moral en la qual la llibertat no significaria tant l'autodeterminació com la lliure assumpció de la llei moral. (...) Quina concepció de Kant tan diferent era aquella! Vam aprendre molt d'aquest llibre, especialment en allò que fa referència a la seva interpretació de la filosofia moral kantiana. Però allò més instructiu d'ell no eren les convicents pàgines de la interpretació de Kant, sinó la determinació amb què s'imposava el principal interès filosòfic del seu autor quan aquest feia veure el fundador de la filosofia crítica i herald de l'autonomia ètica i de la llibertat pràctica gairebé com un defensor, si no com un renovador, de la metafísica cristiana. L'autonomia de la raó pràctica era interpretada com a obediència incondicional a la llei moral, com un doblegar-se a les seves exigències, i les tendències metafísiques de la crítica kantiana, el rerefons teològic creacionista de la seva doctrina sobre les facultats i de la seva polèmica doctrina de l'afecció, s'unien amb les línies així suggerides d'una teleologia moral en una figura inusitada" (pp. 266-7).

veuria en la raó autònoma una instància absolutament lliure en el sentit de deslligada de tota forma de dependència. La raó és autònoma i lliure, sens dubte, però com a facultat *constituïda*, no *constituent*. I l'àmbit en què confluïrien ambdós elements (autonomia i dependència), a partir d'allò formal-essencial de la raó *legisladora* com a tal, seria tot just el de la reflexió moral. Les tendències dissolvents de la Il·lustració lliurepensadora haurien de ser aturades, doncs, per i en aquell mandat incondicional que la raó troba en si mateixa enllà de tota voluntat o arbitrarietat individual. Sols l'humil reconeixement d'aquest "lloc" atorga a la raó la plena possessió de si mateixa a què ha estat cridada enmig de tots els condicionants contingents de la història i de la individualitat empírica i precisament per sobre d'ells¹³; l'atenyerà, nogensmenys, sols en la mateixa mesura en què aquest assentir la situa dins de l'ordre de la Creació volgut per Déu¹⁴.

Kant és, per tant, en la perspectiva de Krüger, un home i un pensador "al llindar": l'últim dels metafísics en la línia que va de l'Antiguitat, passant per l'Edat Mitjana, fins a la *prima philosophia* de la substancialitat del Jo humà encara creat, i el primer dels moderns en què l'autonomia del subjecte arriba ja fins a aquell extrem –a la vora de l'abisme– en el qual els límits de la raó es trobarien només en la seva pròpia *forma*, ara i aquí tanmateix encara essencialment vinculada als continguts materials (inclosos l'abast i els supòsits ontològics) de la moral clàssica grega i judeocristiana. Aquest seria el motiu de les seves ambigüitats, del fet que les seves intencions últimes haguessin de restar malenteses per la posteritat immediata (postkantians) i mediata (neokantians) i, per consegüent, de la necessitat que, en darrer terme, havia de conduir al fracàs el seu projecte d'una continuació moral de la metafísica a partir de la formalitat mateixa de l'imperatiu categòric –de la *raó*. La impossibilitat d'aconseguir el que Kant pretenia amb els mitjans que va haver d'emprar, adreça el pensament de Krüger en la direcció del gruix i del pes originaris d'aquella tradició en la qual regnaria encara potser, per més difícil que fos tenir-ne un besllum, la rica multilateralitat de la raó i de la realitat unimúltiple –adreça Krüger, a fi de comptes, en la direcció de Plató.

B. El llibre sobre Plató

L'estructura del llibre de Krüger sobre Plató és transparent. Dividit en tres seccions, la "Introducció", amb els seus tres capítols, examina de forma preliminar la possibilitat d'accedir actualment al concepte platònic de la filosofia. Emergeix ja en

aquestes pàgines, de forma notablement aguda, el tema polifònic de l'estranyesa per a nosaltres d'aquest “concepte” –si és que ni tan sols el mot resulta adequat. La primera part pròpiament dita (“Eros i mite”), dividida al seu torn en cinc capítols, s'aproxima de diverses maneres i lluitant en diversos fronts a aquesta estranyesa –especialment punyent en la caracterització de la filosofia com a “Eros” que articula internament el *Simposi*¹⁵. Val a dir: l'autor ens proposa una primera determinació –des de la perplexitat i a partir del moviment intern que presideix el diàleg sobre l'amor– de la noció platònica de la filosofia. Finalment, la segona part (expressament titulada “L'essència de la filosofia en el *Simposi*”), dividida per la seva banda en onze capítols, compleix la promesa continguda en el subtítol general de l'obra i desenvolupa amb força extensió la inusual visió platònica de la filosofia tal com aquesta es presenta al llarg dels diversos discursos que componen el *Simposi*, aturant-se de forma molt més detallada en els continguts propis i, per tant, en “l'essència”, del “pensament platònic”.

Ens limitarem, en aquesta presentació, a assajar una mena de resum-comentari de les dues primeres d'aquestes seccions: la “Introducció” i la primera part (“Eros i mite”). Diversos motius justifiquen aquesta elecció. En primer lloc, adduïm els més “externs” a la “cosa”: a) no podríem intentar una exposició més completa dels temes del llibre sense arriscar-nos a ultrapassar àmpliament les raonables limitacions inherents al gènere literari “introducció”; b) com consta a la nota bibliogràfica del final (entrada 3 a), aquestes dues seccions del llibre de Krüger varen ser considerades per alguns dels seus deixebles més directes prou importants i unitàries per si mateixes com per justificar, després de la mort de l'autor, la seva publicació per separat; i c) Hans-Georg Gadamer, amic i “rival” de Krüger, tampoc no dubta a considerar aquestes setanta pàgines entre les “obres mestres perdurables de la conversa filosòfica amb els grecs”¹⁶. Dels dos últims d'aquests “motius externs” no és difícil la transició a l'únic “motiu intern” que explica la nostra autolimitació: amb la “Introducció” i la primera part n'hi ha més que suficient per fer-se càrrec amb claredat de les *decisions* últimes de Krüger, de la seva situació en la tradició dels estudis platònics i, sobretot, de les connexions existents entre aquesta obra i el llibre dedicat a Kant i, amb elles, dels posicionaments de l'autor en relació a la problemàtica de l'època (i “eterna”) que, sumàriament, hem descrit en les pàgines justament anteriors a aquestes.

*

El problema bàsic al qual Krüger s'enfronta en la seva “Introducció” és, com ja s'ha dit, el de en quina mesura i com

15. Pel que fa als termes alemanys emprats per Krüger en relació al “banquet” (el “fet” o “costum” grec, el títol del diàleg de Plató sobre l'Eros, etc.) i les seves possibles versions al català, fem nostres les opcions del primer traductor (Joan Ordi) d'aquest text a la nostra llengua.

16. Vegeu en la secció bibliogràfica l'entrada núm. 53 b, p. 268.

es pot accedir actualment al concepte platònic de la filosofia. Si hom adreça la pregunta “què és filosofia?” als diàlegs de Plató, n’hi ha prou amb considerar algunes de les respostes que es poden espigolar aquí i allà per adonar-se de les dificultats existents en ordre a arribar a una comprensió objectiva de la idea platònica de la filosofia. La filosofia sembla ser, simultàniament o successivament, “un servei a Apol·lo” (*Apologia* 20d i ss.), “un morir i estar mort” (*Fedó* 64a), un “amor (eros) apassionat de l’home” que “va d’un cos bell fins a allò Bell en si” (*Simposi* 203d, 204b, 210a i ss.), “l’únic camí de salvació per a la ciutat”, l’essència del qual es troba en la “dialèctica científica” (*República* 473d-e, 521c, 531d i ss.), una “fuga del món del mal” i una “assimilació a Déu” (*Teetet* 176a i ss.) o quelcom “que no es pot aprendre, sinó que és objecte d’una il·luminació” (*Carta VII* 341b i ss.). Aquestes “definicions” –si és que és lícit el mot– poden potser, i en el millor dels casos, ser enteses per separat. Podem prescindir fins i tot de certs aclariments que serien necessaris i de preguntar-nos massa imperiosament si i com resulten conciliables –àdhuc, però, en aquest cas, els elements més comprensibles apareixen sempre units a d’altres que semblen avui intel·ligibles: sobretot, un *element místic* i una *conducta de vida* estranys al lector actual. No cal ara que ens aturem en els precedents alemanys (Natorp) que Krüger té a mà del primer d’aquests components ni en les actuals repeses per part d’alguns grans estudiosos del pensament antic (Pierre Hadot, per exemple) de la qüestió de la filosofia antiga com a “forma de viure”. En qualsevol dels casos, roman obscura per a nosaltres, homes moderns, de quina manera es puguin comprendre aquelles definicions de Plató com *una unitat* i, en particular, com *una “filosofia”*. La nostra tendència, per exemple, a considerar sota aquest rètol una “disciplina científica” en analogia amb les modernes ciències de la naturalesa, sols que més “general” pel seu camp o més “fonamental” pel seu impuls, sembla com si no ens deixés cap més opció que la que ens ofereix la següent alternativa: o bé no entendre res, o bé considerar els termes platònics com una expressió encara imperfecta que cal situar a la llum dels nostres conceptes. Krüger, però, afirma l’existència d’una tercera possibilitat que podem sintetitzar en quatre punts: a) apartar els conceptes actuals; b) posar preguntes; c) posar-se a l’escolta de Plató i filosofar amb ell; i d) tractar de fer això darrer sobretot allà on la cosa sona més insòlita: en la determinació de la filosofia i del seu saber “racional” a través de la sorprenent figura mítica d’Eros. No cal dir que és d’aquest

quart punt que surt en particular la segona part i, en general, el llibre com a conjunt articulat.

Ara bé: és realment possible aquesta possibilitat? No fa el nostre "historicisme" (la nostra "consciència històrica") que haguem de considerar-la improbable o impracticable? Krüger, en qualsevol cas, és perfectament sabedor dels condicionants històrics suposats per tota indagació intel·lectual; però no n'extreu d'aquí la conclusió que aquella via resulti efectivament i absolutament intransitable:

"Els filòsofs de l'Antiguitat no sempre ens resulten accessibles, encara que sempre s'hagi sabut d'ells. Com que aquest coneixement d'ells és empíric –una trobada en el temps que depèn del favor de les circumstàncies espirituals–, la diversitat d'aspectes que sobresurt en la història de la investigació no ens hauria d'induir a error com si fos una cosa inevitable. Els objectes de la història de l'esperit són massa grans com per resultar en tot moment propers a la investigació. De la mateixa manera que moltes estrelles del cel més aviat tan sols rarament, en el cas d'una constel·lació favorable, poden ser investigades des de la posició terrestre, per bé que sempre hi són, i àdhuc potser sempre hi són visibles, així també succeeix que els mestres de la filosofia només es desclouen en situacions especials, excepcionalment úniques, del pensament en cada cas actual. El coneixement de la veritat històrica té, ell mateix, un destí històric. Ben lluny de justificar un escepticisme relativista, aquest destí ens hauria de donar peu a tenir sempre en compte la nostra situació hermenèutica i a aplicar de manera interrogativa, no pas acrítica, els conceptes aclaridors que hi aportem nosaltres." (p. 8)

"El coneixement de la veritat històrica té, ell mateix, un destí històric..." És evident, per un costat, que les actuals (de Krüger) circumstàncies¹⁷ incrementen la distància interior i, en aquest sentit, dificulten la comprensió d'un autor com Plató. És igualment evident, tanmateix, i per un altre costat, que aquestes mateixes circumstàncies han interromput la mala interpretació de Plató en el sentit de la moderna idea de sistema –cosa respecte de la qual fins i tot les interpretacions posteriors aparentment més "unitàries" com la de l'escola de Tübingen-Milano no s'estalvien esforços per tal de desfer qualsevol possible malentès¹⁸. En efecte: Krüger pensa que el moment d'autocrítica del jo autosuficient i sobirà contingut en els corrents esmentats, amb el perill de dissoldre enterament el subjecte modern –i, amb ell, tota cosa– en les seves precondicions històriques, vitals, socials, "irracional", "heterònomes"..., o

17. Circumstàncies filosòfiques, intel·lectuals i culturals generals que no han fet més que agreujar-se en els anys transcorreguts des que les paraules de Krüger foren escrites: filosofies de la vida, historicismes, existencialismes ("situacionismes"), relativismes, escepticismes, pragmatismes, deconstruccions, tota mena de nietszcheanismes i de "filosofies de la sospita", etc.

18. Vegeu, per exemple, Konrad GAISER, *La dottrina non scritta di Platone* (1962, 19682), Milano, Vita e Pensiero, 1994, sobretot nota 1, pp. 255-6.

d'oferir des d'aquí una plataforma per a la "reconstrucció" d'un jo desubstancialitzat, creador omnipotent *ex nihilo* tant de si mateix com de tota realitat i "valor", proporciona igualment en qualsevol cas l'ocasió per a una autocrítica metodològica (i no sols metodològica) radical capaç de reobrir l'horitzó d'una comprensió realment històrico-objectiva del pensament de Plató, portant-nos de nou, del jo solament autoconscient (consciència absoluta), al no-saber socràtic que "sap" que el subjecte humà concret que pensa filosòficament sempre és algú finit, limitat, que es troba sostingut per quelcom de "preconscient" –val a dir: conduint-nos simplement, si més no com a possibilitat, a la dissolució de l'absoluta (i aparent) autarquia del jo que impedia tot accés immediat, per parcial o temptatiu que hagués de ser, als autors del passat, al seu pensament, als seus problemes i, en darrer terme, als seus "temes" o "continguts". Aquest és el punt neuràlgic de la "Introducció" i aquell amb el qual enllacen de forma enterament natural les reflexions que Krüger endega en la primera part ("Eros i mite") de la seva obra: no es pot entendre (reconèixer) l'essència de l'Eros platònic, l'essència d'aquesta potència mítica que condueix a la filosofia –i amb ella, per tant, el propi concepte platònic de la filosofia–, si no s'entén que és precisament ella mateixa, aquesta potència mítica, i per més estranya que la cosa soni a les nostres orelles, la qui ha de conduir-nos i ens condueix vers la raó (vers el "Logos") –fins i tot vers la raó "autònoma". En la primera part del seu llibre, justament, Krüger s'enfronta decididament a aquesta estranyesa –ens hi adreçarem, doncs, amb l'objectiu de copsar-hi sintèticament algunes de les intuïcions més pregoneres de la seva meditació.

En aquesta gran secció de la seva obra, Krüger lluita successivament i simultàniament, segons el moment, en tres fronts. En primer lloc (capítols 1 i 2), contraposa enèrgicament el concepte platònic al concepte modern de la filosofia; en segon lloc (tres darrers capítols), contraposa simultàniament el concepte platònic de la filosofia al mite –homèric, "olímpic"– grec tradicional i al racionalisme sofista, retornant en els moments més decisius al contrast amb l'il·luminisme-racionalisme de la modernitat. Especifiquem amb una mica de detall el transcurs més concret d'aquesta part.

La primera secció del llibre de Krüger comença amb una mena de constatació fàctica: el discurs mític sobre l'Eros que Plató exposa en el *Simposi* no és una al·legoria, ni una mera expressió "simbòlica" de l'anhel de saber o de l'amor com un comportament "simplement humà". Plató no sembla conèixer,

en general, una "simple humanitat" en el sentit irreligiós i immanent –purament horitzontal– de la nostra fórmula.

Aquesta seria, en el fons, la raó fonamental que explicaria les nostres estranyeses i les nostres dificultats per tal de capir adequadament el concepte platònic de la filosofia: a) en aquest concepte hi ha subjacent una forma de plantejar i d'afrontar el problema general de la relació entre filosofia i religió –mite– que sembla haver esdevingut per a nosaltres pràcticament intel·ligible; i b) en aquesta forma de plantejar i d'afrontar el problema general de la relació entre filosofia i religió –mite– hi batega una autocomprensió de l'ésser humà, una manera d'entendre allò que caldria considerar com "la vertadera i més pròpia possibilitat humana", que encara sembla haver-se'ns fet més aliena que l'anterior.

Per a la modernitat (si més no en alguns dels seus extrems), la "vertadera i més pròpia possibilitat de l'home", la seva possibilitat decisiva tant per al viure com per al comprendre, consisteix en l'*absoluta independència*. Tota espècie de vinculació emfàtica és rebutjada com una lesió de la dignitat humana –i, en aquest sentit, llibertat intel·lectual i ser religiosament vinculat s'exclouen terminantment. La Il·lustració és la sortida de l'home de la seva culpable minoria d'edat i, la filosofia, el regne d'un pensament sobirà en la seva autonomia. Allà on no desespera de si mateixa, la filosofia moderna es posa en el lloc de la religió; allà on no identifica Déu amb si mateixa (Hegel), almenys no tolera cap déu per sobre de si mateixa. I només en aquest horitzó i dins d'aquests límits –sotmetent-se a aquest tribunal– pot reclamar la religió alguna prerrogativa.

Plató, en canvi, sembla veure les coses de manera força diferent. En efecte, i segons el *Fedre*, la "bogeria" –mítica– no és necessàriament dolenta; és més: hi pot haver bogeries –com la de l'amor– pròpiament divines. L'encantament del jo sota el pes d'aquesta bogeria no sols pot no significar un dany per a l'home, sinó en realitat una forma d'entusiasme vers els seus béns màxims sense la qual aquests li restarien inevitablement inaccessibles. Per a aquesta concepció platònica, doncs, la "vertadera i més pròpia possibilitat humana" –la més rica– consisteix en la possessió d'aquests dons als quals, paradoxalment, només s'arriba essent posseït. Únicament la potència de la passió, per tant, pot i ha d'esdevenir, en realitat, un ésser autònom. "Passió", en aquest sentit, i per a Plató, no és més en gran mesura que el reconeixement de la pròpia limitació i de la pròpia indignència –de la pròpia finitud. Privats de la vertadera espontaneïtat –que sols és i pot ser possessió divina–, els homes hem de buscar fora de nosaltres la vertadera

paternitat. En poques paraules: "passió" significa, per a Plató, assumir que no som els nostres pares –assumir que l'espontaneïtat de l'esperit humà és de segon ordre i una forma secundària (re-productiva) de la divina i que, en aquesta mateixa mesura, som éssers *essencialment dependents*.

És així que, adoptant conscientment la forma del mite, Plató es limita amb plena lucidesa a l'únic mode de consideració possible per a l'home –aquell que correspon a la imperfecció de la seva ànima. El mite és l'únic mode de coneixement a l'abast de l'home perquè aquest és un ésser insuficient, vinculat i limitat fins i tot en la seva possibilitat més pròpia. El mite de l'ànima (*Fedre*), per tant, conté en si mateix la justificació de la seva forma: l'ànima se sap aquí dependent del mite perquè sap que no és senyora de si mateixa.

I fins aquí la contraposició entre el concepte platònic de la filosofia i la seva relació amb el mite respecte dels conceptes moderns corresponents. Resumint: Plató pot i ha de parlar a través del mite –Eros– perquè concorda amb la religió del seu temps –i de tot temps– sobre el fet de la dependència essencial de l'home. Ara bé: Plató, tanmateix, i a diferència de l'antiga mitologia, és expressament conscient d'aquesta dependència i del llenguatge mític, amb la qual cosa és igualment legítim afirmar que Plató no està simplement *dins* del mite, sinó que defensa el seu significat contra el ja sobrevingut intel·lectualisme il·luminista. I aquí retrobem els altres dos fronts –els únics històricament efectius– en els quals hem dit abans que Krüger situa a Plató duent a terme la seva lluita: la mitologia tradicional i el racionalisme sofista.

La polèmica de Plató contra la mitologia olímpica tradicional, el sentit mateix d'aquest combat i, alhora, el sentit del que l'enfronta a la "il·lustració" sofística, Krüger el veu ja fixat per endavant en l'elecció de la figura mítica d'Eros per sobre de la d'Afrodita. Ara no ens podem aturar en aquest punt riquíssim, però sí potser remarcar alguns dels elements que posa en relleu: a) en primer lloc, la preferència platònica per Eros "contra" Afrodita suposa accentuar el desig enfront del seu "objecte", l'experiència "subjectiva" de la passió enfront de la "cosa" en què aquesta es consuma i descansa; b) en segon lloc, i a partir d'aquella primera observació, resta clara quina és la "concepció" que Plató sembla fer-se del mite clàssic "cosmològic": justament, una concepció essencialment "objectiva", per a la qual Krüger troba els correlats corresponents i una exposició adequada en els treballs i en la reivindicació del mite grec que, a partir dels anys vint, fa a Alemanya Walter F. Otto seguint una àmplia tradició del pensament i de la

literatura germàniques modernes¹⁹. L'home del mite grec clàssic és, en aquesta versió, aquell que, cec, "ex-sisteix" enmig de les forces de la "naturalesa" exterior, abandonant-se als seus poders "sobre-humans"; c) en definitiva, doncs, Krüger té raons per a descobrir, en l'elecció platònica d'Eros per damunt d'Afrodita, una consciència del desig eròtic que suposa, alhora, el reconeixement d'una dependència fonamental de l'home respecte d'una potència superior i la parcial sostracció, tanmateix, d'aquesta consciència a l'imperi incondicionat de la indòmita "eusébeia" pagana. En d'altres mots: el mateix mite platònic de l'Eros ja fa comprensible de quina manera Plató aprova la crítica [racionalista] del mite. La seva lloança d'Eros celebra l'alliberament dels antics déus i de la submissió de la raó a les energies desencadenades del cosmos. Això uneix Plató a tots els qui descobreixen en si mateixos la força de la reflexió com la seva pròpia força essencial –sense, però, hipostasiar-la en la forma d'una independència radical.

La simple alternativa, aparentment elemental –avui sembla que "va de soi" fins i tot en els mitjans de comunicació de masses–, entre oblit mític de si mateix per un costat o bé autarquia absoluta de la raó per un altre –que sol traduir-se finalment en la vàcua embriaguesa d'una certa identitat dialèctica d'ambdós pols–, se situa ja, d'acord amb la perspectiva de Krüger, en l'horitzó de l'*home lliure* que creu que totes les dependències realment existents²⁰ són merament externes al seu "en si" i afecten únicament la "matèria" del seu comportament, no la seva essència (forma, intenció); se situa ja, doncs, en l'horitzó de l'home que creu que ell és, no sols senyor de si mateix, sinó senyor també de la seva mateixa senyoria i dels seus fins. I des d'aquí, evidentment, és impossible entendre Plató i el seu concepte de la filosofia –la seva lluita contra el mite antic. Coneix l'home el sentit de la seva senyoria, del seu propi autodomini? Plató diria que *no*. L'alliberament racionalista només satisfà l'home i la raó durant l'estadi de la seva confrontació amb els enemics que se li presentin; en quant ateny el seu acompliment, l'absoluta independència cau aviat en la misèria de la desorientació escèptica, incapaç de reconèixer fins en si subsistents. Admet així, indirectament, que l'autonomia extrema que vol propiciar no coneix el seu propi sentit. Per a Plató, què sigui el que volem amb la totalitat de la nostra vida és una cosa que ultrapassa el nostre horitzó més propi –i això és el que significa la desorientació que apareix quan hom s'obstina a ser senyor de la seva mateixa senyoria. Per a Plató, el domini de la raó sobre les emocions i els afectes sols és l'*ingenu* domini sobre les *concretes* afeccions del

19. Vegeu, per exemple: Walter F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929, actualment a Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2002 (trad. cast.: *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003); Dionysos (1933), Frankfurt a. M., V. Klostermann, 19966 (trad. cast.: *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, Siruela, 2001); *Las Musas*, Madrid, Siruela, 2005; *Theophania*, Hamburg, Rowohlt, 1956, actualment a Frankfurt a. M., V. Klostermann, 19933. Parcialment coincidents amb aquesta perspectiva, el lector pot repassar algunes de les observacions contingudes en les obres següents: Hermann FRÄNKEL, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, sobretot pp. 84-92; i James M. REDFIELD, *La tragedia de Héctor. Naturaliza y cultura en la "Iliada"*, Barcelona, Destino, 1992, sobretot pp. 54-60.

20. Ningú no s'atreveix a negar la indigència, la finitud i les limitacions de l'home; el problema o la qüestió és el "grau de profunditat" que se li atribueixi.

sentiment, no domini *reflex* sobre aquest mateix domini ni sobre les condicions de la naturalesa humana en general. Per això, Plató confereix a la "passió" –al mite– un nou dret, reconeixent la indigència del comportament autònom i fent-lo novament dependent. La lluita de Plató contra el mite homèric tradicional, contra els "poetes" –i, indirectament, la seva lluita contra l’afirmació racionalista de l’autarquia del jo–, només resulta plenament intel·ligible, i amb ella el concepte platònic de la filosofia, en allò –i com allò– que Krüger anomena "la lluita pel sentit de la passió".

Plató, segons Krüger, afirma clarament la passió com un "ser-raptat" per una potència superior; però, en quant que conscient d’això i alliberat de l’absoluta submissió als poders còsmics, la nega com a font de l’oblit de si mateix. Plató, doncs, se situaria en un lloc enterament estrany per a l’anterior alternativa. Plató no lluita simplement a favor de la passió i contra l’autarquia de la raó, com la seva crítica del mite no significa afirmar la independència absoluta de l'ànima respecte de tota potència superior i contra tota passió-passivitat. Plató combat, contra la *falsa* passió mítica –mera passivitat *sensible*; mera *imitació* que, en quant que còpia insubstantial, és pura "producció", simple "invenció"; mer *abandó* a la receptivitat sensible, cosa que porta a l’oblit de si mateix: a "dormir"– i contra la perfecta senyoria de la raó –incapaç de comprendre que la poesia i el mite no tenen únicament un valor estètic o artístic, sinó també un de religiós, moral i cognoscitiu–, a favor de la *vertadera* passió –Eros–, que no pot ser altra cosa que l’entusiasme i el "ser raptat-possèit" que *no atordeix* la reflexió sobre si, sinó que la *precedeix* i la *desperta* sense desarrelar-la de tota *obediència*.

21. El "pagà" modern presenta unes especificitats, per bé i per mal, que responen a les "novetats" introduïdes pel naixement de la interioritat a l’Antiguitat tardana i a l’Edat Mitjana cristiana. En la tercera secció del llibre (segona part dedicada a l’anàlisi del *Símposi*) Krüger assenyalava en diverses ocasions que també l’il·lustrat modern exhibeix en la seva reclamació d’autonomia unes intensitats diferents, per bé i per mal, a les del "racionalista" antic, en la mesura, és clar, que les formes de submissió que refusa també són totalment altres. Les modalitats d’independència exigides sempre descansen en la positivitat de les modalitats prèvies de dependència respectivament negades.

L’autèntic pagà, diu Krüger –i cal no perdre de vista el context cultural i polític en què aquestes paraules foren escrites–, és l’home perdut en el cosmos i oblidat de si mateix; l’home que "és fora de si", l’essència del qual radica en la *mimesis* exterior, per més bellament ingènua que sigui. Respecte d’això, el més decidit dels pagans moderns sempre duu, malgrat tot, una vida d’indubtable "interioritat"²¹. ¿Què significa Plató en relació a aquell autèntic pagà antic, abandonat als poders còsmics objectius, i en relació a la crítica racionalista indiferenciada del mite que, volent desvetllar el pensament del seu somni, creu indispensable haver d’afirmar la seva radical autonomia, suprimint així tota passivitat, tota vinculació emfàtica i tota forma de subjecció? Enfront d’ambdós adversaris, la forma mítica apareix en Plató clarament com a expressió *conscient* d’una limitació, d’una *dependència*.

El "logos", en si mateix, indubtablement és superior al mite i, en aquesta perspectiva, la narració d'aquest haurà d'assumir obertament el caràcter d'una "faula": serà "joc" i no "seriositat", i no podrà ser proposada al lector sense un deix d'ironia. Però el "logos" *humà* es mou dins d'uns límits i remet, per tant, més enllà de si mateix: es deu a un poder donat, diví i superior, de manera que hom no pot "donar raó" fins al final del contingut dels mites; el "donar raó" propi de l'home, que Plató coneix i domina, no és capaç de definir-se a si mateix, en si mateix i a través exclusivament de si mateix; l'home no pot "conèixer", doncs, de forma exhaustiva i segons la seva pròpia naturalesa allò que és dit míticament; val a dir, i finalment, hom no pot conèixer-ho de mode exactament controlable i/o tematitzant tots els supòsits implícits que conté. El caràcter essencialment passional (i, en aquesta mesura, "re-productiu") de la raó humana li impedeix, justament, que tot li sigui immediatament i absolutament transparent.

Diu Krüger: així com la potència de l'Eros desperta en l'home el jo essencialment autònom, així el mite que li correspon exigeix la investigació conduïda en el "logos"; i així com el pensament platònic se sap sotmès a una potència superior, així *-per això-* se sent portat a expressar la seva limitació a través del mite. L'essencial del mite platònic radica, doncs, en el fet que és alhora veritat i poesia, seriositat i joc, intel·lecte i imaginació *substancial*: és, en cert sentit, una "nova religió" –i per això resulta normal el recurs del filòsof d'Atenes a les alternatives místico-òrfiques amb què compta en el seu context cultural, encara que també respecte d'aquestes hagi de romandre un fons divers.

El mite platònic atorga els mitjans expressius adequats a un coneixement religiós –la *filo-sofia*– que, desvetllant la raó, roman tanmateix aporètic –en el mite platònic el moment de la inadequació té la primacia. El mite –i, amb ell, la filosofia– és aporia per quant tradueix el defalliment de la raó; però no expressa només aquest defalliment, car l'impuls amorós que brolla de la pobresa correspon en si al caràcter reproductiu-passional (receptiu) de la raó i revela així –i sols així pot fer-ho– la claredat il·luminant (il·luminadora) del Fonament que la sosté i al qual s'adreça.

De tot això se'n segueix, per últim, la connexió entre el caràcter "anòmalament" mític de la filosofia platònica i el gran tema de la "orthé dóxa" (de la "recta opinió"), tal com aquest apareix, per exemple, en el *Menó*. El mite de l'Eros –la filosofia–, en efecte, es reconeix a si mateix com a raó que indaga *indigent* –parteix i s'instal·la, doncs, en l'aporia: sap i no sap el que

investiga. La filosofia admet que no pot investigar sense saber ja alguna cosa d'allò que investiga –d'allò que no sap–; és aleshores que emergeix sobtadament que aquest saber imperfecte que precedeix el saber propi i vertader coincideix amb el saber del mite. La recta opinió és la veritat en la forma de la comprensió que es capta accidentalment (no adquirida per nosaltres mateixos), el *fulgarar del coneixement* en la forma del descobriment afortunat i imprevist, de la "idea" que es "té" o que es rep en un do celest. Per dir-ho d'aquesta manera, la "dóxa" és la resta ineliminable de la constitució mítica de l'esperit en l'esfera del racionalisme, el vincle que uneix la raó amb el mite. La veritat del mite ("eudoxía") és l'ombra que l'autèntica veritat del coneixement projecta davant de si mateixa, i l'home en quant home pot ser autònom només seguint aquesta fosca que el condueix a la cosa mateixa. Per quant el contingut del mite roman en la incertesa ("dóxa") i no és en si mateix ciència ("epistème"), el mite té per a l'home dependent la funció essencial de preservar allò que li és més propi (la raó) tant de l'oblit irreflexiu com de la perplexitat escèptica a la qual el portaria la reflexió desencadenada –aquella que no reconeix res que la precedeixi. "Filo-sofia" és doncs, certament, deler envers l'ésser en si i cap a l'absoluta "exempció de supòsits" del saber que vol descloure'l –exempció, però, que sempre resulta i ha de resultar frustrada en virtut de la fidelitat mateixa ("pathos", "eros") al lloc sobreabundant (l'*obscuritat* per a nosaltres d'allò que eludeix tota mera "posició") d'on brolla "la" raó ("logos") i a partir del qual el nostre intel·lecte, seguint aquesta crida, ha de re-iniciar (re-prendre) contínuament el moviment que li és propi per essència. La "filo-sofia" és doncs, indubtablement, i en definitiva (com a figura *humana* –no purament animal o divina– del saber), "intel·ligència i passió".

*

Potser la primera part de la tesi fonamental del llibre de Krüger (en realitat, dels *dos* principals llibres de Krüger) sigui simplement que la filosofia, exemplificada en el pensador dels seus inicis (i en el gran pensador inaugural de la modernitat tardana), sempre ha estat i és, necessàriament (i encara que sigui més o menys encobertament), "filosofia *religiosa*", i que sols en l'obediència que aquest mot tradueix radica la possibilitat de, pensant en (dins de) la història, pensar alhora eludint parcialment els seus límits. La segona part d'aquesta mateixa tesi seria, aleshores, que la "religió" així adjectivada

pot entrar i entra en la filosofia, justament al llarg de la seva història, de dues maneres molt diferenciades: o bé com a "objecte" de la filosofia, i sobretot com a "objecte" de la filosofia *acabada*, val a dir, de la filosofia que tot ho inclou en el moviment d'autoreflexió que la *tensa* internament i que acaba dissolent-se *mono-lògicament* en un temps pseudohistòric teleològicament orientat des de dins; o bé com a "subjecte" de la filosofia, val a dir, com a principi rector del pensar que sap i dóna testimoni d'allò que el concepte mai no podrà "digerir" enterament en el procés del seu propi desplegament epocal. L'enllaç, doncs, entre l'obra de Krüger en el seu conjunt –entre el llibre de Krüger sobre Plató en particular– i la problemàtica de fons sumàriament descrita en el subapartat anterior d'aquesta introducció, resta a l'abast de tot lector que vulgui atansar-s'hi. Que s'hagi escollit aquest llibre de Krüger sobre Plató per situar-se en les qüestions plantejades pel pensament de la primera meitat del segle XX no pot resultar-li accidental a ningú que sàpiga llegir més enllà dels "termes" agafats en la seva simple materialitat lingüística –a ningú a qui encara resulti possible llegir "idees". Que la gairebé absoluta incapacitat, manifesta en els nostres dies, d'ultrapassar l'horitzó de la paraula *posada* en aquesta elementalitat sigui potser una de les darreres i més extremes conseqüències –no volguda per ell mateix, però no per això menys inevitable– del pensar que ha tingut la pretensió de no deixar "ex-cedents" exteriors al procés del seu retorn sobre si mateix, és una cosa que, segurament, forma part d'allò essencial que resultava esperable i que, d'una manera o d'una altra, encara ens cal acabar d'aprendre a experimentar.

C. *Finale*

No hi ha res en la paraula? L'ombra que s'escapoleix ens deixa els mots i els sons en la seva terrible immediatesa, testimonis inarticulats de la manca de tot contacte amb el ser: ecos que no són, avui, i en el millor dels casos, altra cosa que crits i gemecs que ens separen de les coses i, per tant, signes indicadors de la més extrema de les medieteses pel que fa a la nostra vinculació a la *substància*. Només els *llestos* que res no coneixen han posseït des de sempre l'habilitat tècnica d'administrar sorolls d'aquesta mena en funció d'algun rendiment d'una classe o d'una altra. Plató ho sabia. I Krüger sabia que el saber de Plató era vigent encara per a la nostra època.

L'esforç de consumir la pròpia ànima en les zones més ombrívols del regne inter-medi de la mediatessa pura, enterament "a-musical", en el qual s'han perdut els tons de l'element en si del món: aquí s'ha cremat molta de l'energia del pensament i de l'art dels darrers temps²². Pura absència i oblit absolut, per necessitat o per negligència –i el dolor o la ceguesa de la manca de resposta com l'únic rastre de la comunitat malbaratada. Tanmateix, encara és possible de vegades seguir la petjada de l'essència en el mot trencat; aturar-se en cada fragment i perdre els ulls en cada esclatxa –en la fosca de l'esquerda per on fuig l'esperit cap a l'aire: obscurir aquí la mirada per tal de tractar de percebre, a la vora del Sol que ja ha marxat, l'estrella de la tarda: Venus o Afrodita celest, la Idea que encara sobreviu "extra-posada" en alguna singularitat incalculable i només en ella –només en un indret del temps i de l'espai que es corba sobre si mateix i amaga en el seu si, gestant-la, la possibilitat del retrobament amb el regne terminal. El llibre que acabem de presentar no vol ni pot fer res més que obrir camins per a aquest retrobament improbable, partint amb plena lucidesa d'una situació espiritual que, a finals dels anys 30 del segle passat, era ja, per a alguns, perfectament perceptible.

Beure fins al pòsit la nostàlgia que les paraules expressen quan encara s'encadenen les unes a les altres –l'abraçada en el buit que promet, amb el seu gest, la plenitud perduda i la llum que encara no ha arribat. Des de Plató no podem ignorar el caràcter d'aquella cadena i d'aquesta abraçada. La terrible immediatesa de les paraules –i la mediatessa a què aquesta ens obliga respecte del fons de la realitat mateixa– sempre és i serà, afortunadament, *impura*. Fins i tot en la més radical de les experiències de la seva caiguda i del seu fracàs, no renunciar a pronunciar-les, en veu alta o per escrit, suposa ja l'impuls de la força "demònica" que apunta vers l'esfera més alta. La hipòtesi mítica de l'Eros platònic²³: el residu de (genitiu objectiu i subjectiu alhora) la instància unificadora i de la seva crida (univocació), pre-potent encara i sempre, precisament en la seva irreductibilitat, tant per a la identificació autorreflexiva en si *consumada* com per a la dissolució en la multiplicitat que, estranyament fidel a la uni-lateralitat del concepte *absolut* que rebutja, es precipita en un devessall aparentment irreversible. Si el mot devastat oscil·la, malgrat tot, al ser dit o mormolat; si les paraules, submergides en un món gelat que no pot respondre, segueixen volent ser proferides; si una *entonació* encara s'eleva entre els nostres gestos possibles, això és perquè, tanmateix, el fill de Póros i Penia impera, tremolant o pervertit, àdhuc en les superfícies més planes i pobres del "regne intermedi

22. M'atreveixo a esmentar aquí, com un dels supòsits de tot el que s'està dient (i de com s'està dient) en aquestes darreres ratlles, l'extraordinària meditació sobre el llenguatge en general, la poètica i l'estètica de la creació verbal d'un d'aquells "ex-cèntrics" als quals ja m'he referit en algun moment més amunt, i que habitaren l'època de Krüger quedant, sense saber-ho, lligats entre si a través d'infinites connexions invisibles: Mijaíl M. Bajtín.

23. Vegeu, de Vladímir S. SOLOVIEV, *Le drame de la vie de Platon*, en el volum *Le sens de l'amour*, París, O.E.I.L., 1985.

de l'adéu" (H. Broch), assenyalant en direcció a la "cosa". Si realment es pogués donar un darrer pas i expulsar l'esperit fins i tot de l'àmbit de les ombres sense vida, l'aire no vibraria en sortir de la boca, resultaria impossible que els mots ressonessin quan algú volgués pensar-los amb el seu cos i, finalment, la mateixa "entitat de l'ens" s'aniria extingint en no poder ser dita. Quan el mot i el pensament (el "logos") han estat i són amenaçats pels ocasos del nostre Occident, sempre hi ha hagut i hi ha encara qui ha trobat i trobarà, en la Diotima del *Simposi* platònic –en les seves paraules i en la seva actitud avui gairebé del tot incomprensibles–, la metàfora de l'única salvació que els déus potser ens reserven:

Du schweigst und duldest, und sie verstehn dich nicht,
 Du heilig Leben! welkest hinweg und schweigst,
 Denn ach, vergebens bei Barbaren
 Suchst du die Deinen im Sonnenlichte,

Tu calles i sofreixes, i ells no t'entenen,
 tu, vida sagrada!, et vas marcint i calles,
 car, ah, vanament entre els bàrbars
 cerques els teus a la llum del sol,

Die zärtlichgroßen Seelen, die nimmer sind!
 Doch eilt die Zeit. Noch siehet mein sterblich Lied
 Den Tag, der, Diotima! nächst den
 Göttern mit Helden dich nennt, und dir gleicht.

les grans ànimes tendres, que mai no hi són!
 Però el temps corre. Encara veurà el meu cant mortal
 el dia, aquell, Diotima!, que, més proper als
 déus, amb els herois t'anomena, i s'assembla a tu.

Friedrich Hölderlin

3. Bibliografia de i sobre Gerhard Krüger

La nota bibliogràfica següent està basada en la que es troba al final de la segona edició alemanya de *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (infra núm. 2), pp. 295-298, i en la més actualitzada que apareix al final de la introducció de Giovanni Reale a la traducció italiana de la mateixa obra que aquí presentem (infra núm. 3 c), pp. XXV-XXXI. L'hem completada amb les traduccions espanyoles que coneixem (no n'hi ha cap de catalana) i amb les dades puntuals aportades

per altres autors, donant-li l'ordre i la distribució que hem cregut més raonables i útils per al lector. Hem d'agrair també les informacions obtingudes a través d'internet pel Dr. Joan Ordi, responsable de la magnífica traducció del text de Krüger que aviat esperem poder gaudir en català.

A. Llibres

1. *Kants Lehre von der Sinnesaffektion*
Dissertació, Marburg, 1925. No publicada.
2. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1931.
 - a) Segona edició no modificada i ampliada amb dos articles i una bibliografia, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967.
 - b) Traducció francesa: *Philosophie et Morale chez Kant*, traducció de M. Régnier, Paris, Beauchesne, 1960.
3. *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*
Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1939¹, 1948², 1963³, 1973⁴, 1983⁵, 1992⁶.
 - a) *Eros und Mythos bei Plato*. Publicació separada, a cura de Richard Schaeffler, i a causa del seu interès intrínsec, de la primera part de *Einsicht und Leidenschaft*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978.
 - b) Traducció holandesa: Utrecht, 1962.
 - c) Traducció italiana: *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, traducció d'E. Peroli, Introducció i nota bibliogràfica de G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995¹, 1996².
 - d) Traducció catalana en procés de revisió i publicació: *Intel·ligència i passió. L'essència del pensament platònic*, traducció de J. Ordi, Introducció i nota bibliogràfica de C. Llinàs, Obrador Edèndum, Santa Coloma de Queralt.
4. *Abendländische Humanität. Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum*
Kohlhammer, Stuttgart, 1952.
5. *Grundfragen der Philosophie. Geschichte. Wahrheit. Wissenschaft*
V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1957, 2. Auflage 1965.
6. *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*
Karl Alber, Freiburg i. B., 1958. Inclou els articles:
Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins, pp. 11-69 (infra núm. 13).

- Geschichte und Tradition*, pp. 71-96 (infra núm. 25).
Die Geschichte im Denken der Gegenwart, pp. 97-126 (infra núm. 22).
Ansichsein und Geschichte, pp. 127-148 (infra núm. 27).
Christlicher Glaube und modernes Denken, pp. 149-182 (infra núm. 23).
Christlicher Glaube und existentielles Denken, pp. 183-212 (infra núm. 26).
Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, pp. 213-229 (infra núm. 30).
Das Problem der Autorität, pp. 231-254 (infra núm. 32).

7. *Religiöse und profane Welterfahrung*

Obra pòstuma publicada a cura de R. Schaeffler, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1973 (col·lecció „Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe“, Heft 53/54).

B. Articles

8. *Kant und die Theologie der Krisis*
 “Theologische Blätter”, Hinrichs, Leipzig, 3 (1924), pp. 97-105 i 121-128.
9. *Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Karl Barths „Römerbrief“*
 “Zwischen den Zeiten”, Kaiser, München, 5 (1927), pp. 116-157.
10. *Sein und Zeit. Zu Martin Heideggers gleichnamigen Buch*
 “Theologische Blätter”, 8 (1929), pp. 57-64.
11. *Zur Erneuerung des Deutschen Idealismus. Mit besonderer Beziehung auf Hegel und Brunstäd*
 “Theologische Blätter”, 8 (1929), pp. 73-81.
12. *Wie ist die christliche Metaphysik der Geschichte möglich?*
 “Zwischen den Zeiten”, 9 (1931), pp. 480-495.
13. *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußseins*
 “Logos”, 22 (1933), Herausgeber R. Kroner, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 225-272.
 Publicat separadament com a volum LXXIV de la sèrie “Libelli”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962¹, 1966².
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra núm. 6), pp. 11-69.
14. *Der Maßstab der Kantischen Kritik*
 “Kantstudien”, Pan-Verlag, Berlin, 39 (1934), pp. 156-187.
 Inclòs en la 2^a edició alemanya de *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (supra núm. 2 a), pp. 237-268.

- 15.- 17. Artikel *Leibniz, Hegel, Nietzsche*
 Calwer Kirchenlexikon, 1936 (*Leibniz*, II, pp. 39-43;
Hegel, I, pp. 805-810; *Nietzsche*, II, pp. 359-362).
18. *Die Aufgabe der Hegelforschung*
 "Theologische Rundschau", J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
 Tübingen, N.F. 7 (1935), H. 2 und 5., pp. 86-130; 294-
 318.
19. *Über die innere Stellung zum Tode*
 Text d'una conferència publicat per una associació
 d'estudiants, Marburg, 1940.
 a) Traducció francesa: *L'Attitude intérieure envers la mort*,
 "Archives de Philosophie", 47 (1984), pp. 365-373.
20. *Leibniz*. Contribució al volum col·lectiu *Das Deutsche in
 der Deutschen Philosophie*, a cura de Theodor Haering
 Kohlhammer, Stuttgart, 1941.
21. *Leibniz als Friedensstifter. Vortrag im Deutschen Hochstift
 zum 300. Geburtstag von Leibniz*
 Dieterich, Wiesbaden, 1947.
22. *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*
 V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1947.
 Wunderlich, Tübingen, 1949 (Contribució al volum
 col·lectiu *Große Geschichtdenker. Ein Zyklus Tübinger
 Vorlesungen*, a cura de Rudolf Stadelmann).
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra
 núm. 6), pp. 97-126.
23. *Christlicher Glaube und modernes Denken*
 "Studium Generale", 1 (1948), pp. 189-202.
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra
 núm. 6), pp. 149-182.
24. *Die Philosophie im Zeitalter der Romantik*
 Wunderlich, Tübingen, 1948 (Contribució al volum
 col·lectiu *Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*, a
 cura de Theodor Steinbüchel).
25. *Geschichte und Tradition*
 Lebendige Wissenschaft, Kreuzverlag, Stuttgart, 1948.
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra
 núm. 6), pp. 71-96.
26. *Christlicher Glaube und existentielles Denken*
Festschrift für Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag,
 Kohlhammer, Stuttgart, 1949, pp. 168-189.
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra
 núm. 6), pp. 183-212.
27. *Ansichsein und Geschichte*
 "Zeitschrift für philosophische Forschung", III/4 (1949),
 pp. 481-500.

- Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra núm. 6), pp. 127-148.
28. *Martin Heidegger und der Humanismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Schriften „Platons Lehre von der Wahrheit“ und „Brief über den Humanismus“*
 “Studia Philosophica”, Basel, 9 (1949), pp. 93-129.
 “Theologische Rundschau”, N. F: 18 (1950), pp. 148-178.
29. *Über Kants Lehre von der Zeit*
Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 179-211.
 Inclòs en la 2^a edició alemanya de *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (supra núm. 2 a), pp. 269-294.
30. *Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung*
 “Studium Generale”, 6 (1951), pp. 321-328.
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra núm. 6), pp. 213-229.
31. *Die Staatslehre des Thomas von Aquin*
 “Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”, 3 (1952), pp. 1-13.
32. *Das Problem der Autorität*
Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag, a cura de Klaus Piper, Piper Verlag, München, 1953, pp. 44-62.
 Reproduït a: *Autorität und Erziehung*, Klinkhardt, Heilbronn, 1965.
 Inclòs en el volum *Freiheit und Weltverwaltung* (supra núm. 6), pp. 231-254.
33. *Unsere geschichtliche Zukunft. Zu Romano Guardinis Zeitdeutung. Ein Gespräch über „Das Ende der Neuzeit“ zwischen Clemens Münster, Walter Dirks, Gerhard Krüger und Romano Guardini.*
 Werkbundverlag, Würzburg, 1953.
 Reimpresió de la relació de Krüger a “Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”, 4 (1953), pp. 193-227.
34. *Mythisches Denken in der Gegenwart*
Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag, a cura de Dieter Henrich, Walter Schulz, Karl Heinz Volkmann-Schluck, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, pp. 117-122.
35. *Weltverwaltung und Weltgeschichte*
Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Festschrift für Helmut Kuhn zum 65 Geburtstag, a cura de F. Wiedmann, Pustet, München, 1964.

36. *Thomas von Aquin, der Lehrer der katholischen Kirche Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen, a cura d'Erich Dinkler, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964, pp. 571-588.*
37. *Die Existenzphilosophie von Karl Jaspers "Universitas", Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 18/2 (1963), pp. 147-155.*
a) Traducció espanyola a: "Folia Humanistica", 1963.
38. *Die philosophische Situation seit Kant Natur und Geschichte, miscel·lània oferta a Karl Löwith, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 220 i ss.*
39. *Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag, Bd. I: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte, a cura de Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, pp. 285-303.*
40. *Philosophie und christlicher Glaube bei Augustin Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier, a cura de Günther Borkmann i Karl Rahner, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970, pp. 284-296.*
41. *Einleitung zu Karl Jaspers' „Die geistige Situation der Zeit“ (1932) Karl Jaspers in Diskussion, a cura de Hans Saner, Piper Verlag, München, 1973, pp. 133-141.*

C. Edicions

42. G. W. Leibniz. *Die Hauptwerke zusammengefaßt und übertragen nebst Einleitung* Kröners Taschenausgaben Bd. 112, Leipzig, 1933¹, Stuttgart, 1940², 1949³, 1958⁴, 1967⁵.
43. *Bereitstellung und Übersetzung der Texte zu „G. W. Leibniz. Die Unionschriften“* Herausgeber L. A. Winterswyl.
44. Platon, *Die Werke des Aufstiegs. Euthyphron, Apologie, Kriton, Gorgias, Menon*, traducció de R. Rufener, introducció de Gerhard Krüger, Artemis-Verlag, Zürich, 1948.
45. Platon, *Der Staat. Über das Gerechte*, traducció de R. Rufener, introducció de Gerhard Krüger, Artemis-Verlag, Zürich, 1950, pp. 7-63.

D. Recensions

46. H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*
 "Deutsche Literaturzeitung", 51 (1930), pp. 1353-1357.
47. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*
 "Deutsche Literaturzeitung", 52 (1931), pp. 2407-2412.
 a) Traducció anglesa, amb introducció i notes de D. J. Maletz: "Independent Journal of Philosophy", Boston (Mass.), 5-6 (1988), pp. 173-175.
48. Richard Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*
 "Deutsche Literaturzeitung", 53 (1932), pp. 2169-2173.
49. Nikolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*
 "Deutsche Literaturzeitung", 56 (1935), pp. 758-768.
50. *Descartes-Bibliographie*
 "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 30 (1936/1937), pp. 667-668.

E. Escrits sobre i en honor de Gerhard Krüger

51. *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a cura de Klaus Oehler i Richard Schaeffler, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1962.
 Contingut: W. Anz, *Tod und Unsterblichkeit*, pp. 11-35; R. Bultmann, *Zur Frage einer "philosophischen Theologie"*, pp. 36-38; W. Cramer, *Individuum und Kategorie*, pp. 39-70; H.-G. Gadamer, *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, pp. 71-85; K. Jaspers, *Job*, pp. 86-106; W. Kamlah, *Der moderne Wahrheitsbegriff*, pp. 107-130; H. Kuhn, *Der Mensch als Thema der Geschichte*, pp. 131-155; K. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, pp. 156-203; H. Lübke, *Philosophie Geschichte als Philosophie*, pp. 204-229; K. Oehler, *Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen*, pp. 230-287; J. Pieper, *Über die Wahrheit der platonischen Mythen*, pp. 289-296; R. Schaeffler, *Wahrheit und Geschichte*, pp. 297-315; H. Schlier, *Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes*, pp. 316-333; W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, pp. 334-360; L. Strauss, *Zu Mendelssohns "Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung"*, pp. 361-375; C. F. von Weizsäcker, *Kopernikus, Kepler, Galilei*, pp. 376-394.
52. Sobre el llibre platònic que aquí presentem, a més de la introducció de l'edició italiana (supra núm. 3 c) i de la que precedeix aquesta traducció catalana (supra 3 d),

- podeu consultar també: E. M. Manasse, *Bücher über Platon. I. Werke in deutscher Sprache*, a "Philosophischer Rundschau". Sonderheft Platonliteratur, 5. Jahrgang, Beiheft 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1957, pp. 27-32.
Sobre Gerhard Krüger en general, sobre la seva persona i la seva obra, vegeu:
53. H.-G. Gadamer, *Gerhard Krüger (1902-1972)*, en el volum *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, herausgegeben von Ingeborg Schnack, Marburg, 1977 (*Lebensbilder aus Hessen*, Bd. I); reeditat a *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977; i ara a Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995, pp. 412-417.
 - a) Traducció italiana: H.-G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, 1980, pp. 180-188.
 - b) Traducció espanyola: H.-G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 261-270.
 54. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
 - a) Traducció espanyola: J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000. Són molt nombroses les referències a Gerhard Krüger contingudes en aquesta obra; el lector pot consultar-les fàcilment a partir de l'índex onomàstic.
 55. R. Schaeffler, *Vorwort des Herausgebers* al volum de Krüger, *Religiöse und profane Welterfahrung* (supra núm. 7), pp. 7-17.
 56. R. Schaeffler, *Nachwort des Herausgebers* al volum de Krüger, *Eros und Mythos bei Plato* (supra núm. 3 a), pp. 81-99.
 57. R. Schaeffler, *Expérience religieuse et expérience profane du monde dans les écrits inédits de Gerhard Krüger*, a "Archives de Philosophie", 47 (1984), pp. 375-383.
 58. W. Kluback, *Gerhard Krüger: à la recherche d'un humanisme religieux*, a "Archives de Philosophie", 47 (1984), pp. 385-407.
 59. W. Kluback, *Gerhard Krüger's search for the eternal*, a "Ultimate Reality and Meaning", 10 (1987), pp. 214-227.

CARLES LLINÀS
Universitat Ramon Llull - Facultat de Filosofia
Grup de Recerca "Filosofia i Cultura"
desembre 2007

