

El final del humanismo como lugar del pensar de Pirjevec¹

The End of Humanism as the Locus of Pirjevec's Thinking²

Dean Komel³

Universidad de Ljubljana, Eslovenia

Recepción: 12 de junio del 2020

Evaluación: 06 de julio del 2020

Aceptación: 20 de julio del 2020

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del programa de investigación P6-0341 y J6-9354, en el Institute of Nova revija for Humanities, Ljubljana, Eslovenia.

² Traducción del alemán por Federica González-Luna, Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania.

³ Dr. por la University of Ljubljana (Eslovenia), investigador del Institute Nova Revija de Humanidades y Presidente de la Phenomenological Society of Ljubljana. Investigador del Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic).
Correo electrónico: dean.komel@ff.uni-lj.si.

Resumen

En su reflexión acerca de la crisis del humanismo, el teórico literario y filósofo esloveno Dušan Pirjevec parte de la crítica a la orientación humanista representada por los filósofos postestructuralistas de la década de 1960, pero aborda el problema del “fin del humanismo” de una manera mucho más compleja, a la luz del nihilismo de la época del mundo. La experiencia existencial directa de la Segunda Guerra Mundial, así como de las ideologías totalitarias que marcaron el siglo XX, fue de crucial importancia en su comprensión del problema del humanismo. Pirjevec desarrolló sus intuiciones filosóficas clave principalmente en sus estudios acerca de la novela europea desde Cervantes hasta Robbe-Grillet, siguiendo la orientación existencial que es necesaria para reconocer *el ethos humano*, antes de cualquier intento (revolucionario) de afirmar las ideas de la “nueva humanidad”.

Palabras clave: Dušan Pirjevec, humanismo, nihilismo, revolución, historia del ser, novela europea.

Abstract

In his reflection upon the crisis of humanism, the Slovenian literary theorist and philosopher Dušan Pirjevec proceeds from the critique of the humanistic orientation as represented by poststructuralist philosophers in the 1960s, but treats the problem of the “end of humanism” in a much more complex light of nihilism of the epoch of the world. At the same time, direct existential experience from the Second World War as well as with the totalitarian ideologies that marked the 20th century was of crucial importance for his understanding of the problem of humanism. Pirjevec developed his key philosophical insights mainly in his studies on the European novel ranging from Cervantes to Robbe-Grillet, following the basic existential orientation that it is necessary, before any (revolutionary) attempt to assert the ideas of “new humanity,” to recognize *the human ethos*.

Keywords: Dušan Pirjevec, humanism, nihilism, revolution, history of being, european novel.

La tentativa de reflexionar acerca del pensamiento de Pirjevec⁴ nos pone inmediatamente ante la pregunta acerca de su *actualidad*. Si esta reflexión ha de tener un punto de partida, hay que hacerlo, entonces, dirigiéndose previamente a aquel lugar desde el cual la actualidad del pensamiento de Pirjevec se aclara.

Ser actual en sentido histórico-espiritual significa abrir el pasado perdido y el futuro que aún no llega de un presente viviente: Dušan Pirjevec fue capaz de llevar a cabo esto. En esta labor –como lo han subrayado varios intérpretes– debió haberse apoyado en el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica. A pesar de que esto no puede ser negado, es seguro que Pirjevec debió haber descubierto algo esencial antes de encontrar un asidero en Heidegger. Esto no precisa de una aclaración exhaustiva, sino que basta con encargarnos de su primera obra de historia literaria *Ivan Cankar in europska literatura (Ivan Cankar y la literatura europea)* (1964). En esta obra ya está claramente prefigurado el camino a una experiencia pensante-existencial, que hizo posible el encuentro con el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica. Es importante tomar esto en cuenta, ya que la última parte de esta obra surgió, según Pirjevec, posteriormente⁵ (Pirjevec, 1964, p. 484). En el capítulo final de ésta se encuentra una cita de la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, que señala el modo en que “Marx, al haber experimentado la alienación, penetró en una dimensión esencial de la historia” (Heidegger, 1978, p. 336). No se trata aquí, empero, de una justificación del marxismo, pues esta cita pertenece al marco de la determinación histórico-espiritual de la extrañeza (*Fremdartigkeit*) de Cankar, la cual corresponde a la más extrema y funesta diferencia entre *Poiesis* y *Praxis*, en la que la teoría marxista también resulta problemática⁶ (Pirjevec, 1972, pp. 65ss.).

⁴ Información bibliográfica: https://en.wikipedia.org/wiki/Du%C5%A1an_Pirjevec

⁵ “A la hora de juzgar este libro es preciso tomar en cuenta que su primera parte presenta el texto ligeramente cambiado del tratado que fue escrito en 1961 y admitido en el mismo año como tesis de doctorado. En el mismo año fue redactada también la segunda parte, mientras que la tercera lo fue recién al final de 1963” (Pirjevec, 1964, p. 484).

⁶ De esta manera, en el artículo de Pirjevec “Mer Marxom in Stalinom” (“Entre Marx y Stalin”) se enfatiza especialmente: “La pregunta que se plantea hacia el final del estalinismo es la siguiente: ¿Qué son la técnica y la ciencia en la exposición de su nada? Todo esto muestra que el tema primero y esencial que impone el estalinismo y nuestra experiencia estalinista reside precisamente en la pregunta por el Ser. Stalin, este invitado ausente, es fatalmente un verdadero elemento de unión. El estalinismo no es un error ni una desviación y, por ende, no admite repliegue alguno, ni siquiera mediante el retorno a la inocencia del pensar original de Marx” (Pirjevec, 1972, pp. 65ss.).

Pirjevec se plantea la siguiente cuestión: ¿Acaso la obra de Cankar logró recuperar su praxis revolucionaria? Si se respondiera afirmativamente, surge entonces la siguiente pregunta: ¿Acaso el destino de la literatura de Cankar representa una prueba de que en un mundo alienado el arte de la palabra se ha desprendido casi, si no completamente, de la praxis, y con ello ha perdido su sentido esencial? (Pirjevec, 1964, p. 453). Si aceptamos esto, podría reprochársele a Pirjevec, entonces, haber subordinado la poesía a la praxis, y más aún a la praxis revolucionaria. Las vivencias del siglo XX atestiguan asimismo los resultados ya bien conocidos de lo que significa subordinar el arte y los artistas. Pirjevec continúa: “¿No es acaso esta distancia que separa a la poesía de la praxis un presagio del descrédito de la praxis misma, lo cual significaría que la alienación de esta u otra manera ha alcanzado incluso a la praxis revolucionaria?” (1964, p. 453). La alienación se ha apoderado de la humanidad del hombre que está determinado esencialmente por la praxis. Dado que esta alienación está determinada ontohistóricamente, ella posee el sentido de la *carencia de tierra natal (Heimatlosigkeit)*. De acuerdo a la esencia de su destino ontohistórico, el hombre no tiene un hogar (*Heimat*), no tiene casa. ¿Dónde se encuentra entonces? Siguiendo el pensamiento fundamental de Pirjevec, nos internamos aquí en el lugar de un advenimiento, de un ensancharse y de un resurgir del hombre en la determinación esencial de su humanidad.

¿Cómo se llama dicho lugar? El nombre ya es conocido por los entendidos en el pensamiento de Pirjevec, y no obstante él sigue siendo hoy un gran enigma. Este lugar es el *fin del humanismo*. Pero también es conocido el nombre del *camino* que determina este lugar del *fin del humanismo* como punto cero de un tránsito, de la re-evolución del ser⁷. ¿En dónde se muestra la copertenencia del fin del humanismo y la re-evolución del ser? ¿Qué voluntad alberga en la abulia del fin y en la voluntad del ser revolucionario? ¿De qué manera serán superadas esta voluntad y esta abulia que Pirjevec pensó como *amor activo* en su interpretación de *Los hermanos Karamazov* de Dostojevski? ¿Significa acaso la copertenencia de praxis y poiesis? ¿Y por qué tiene el sentido del amor por la nada? ¿Cómo acaece el paso de los dioses a la luz de esta nada? ¿Por qué aparece aquí el simbolismo de la cruz

⁷ Ivan Urbančič afirma que Pirjevec “en estas palabras acumuló todos los esfuerzos filosóficos de sus últimos años de vida. Estas son palabras que poco a poco maduran y que, a su vez, para poder ser escuchadas, requieren de una larga preparación de aquellos que las reciban” (Urbančič, 1986, p. 110).

y la cruz del lenguaje que Pirjevec ha decidido cargar?⁸. Frente a tantas y complejas cuestiones, sería quizás más adecuado hablar de toda una localidad y no simplemente de un lugar del pensamiento de Pirjevec. No obstante, queremos evitar la mera enumeración de los diversos temas que aparecen en él. Pretendemos, más bien, manifestar la singularidad de aquello que Pirjevec descubrió en su experiencia pensante-existencial: el final del humanismo y la re-evolución del ser que se realiza a través de éste.

Pirjevec prestó atención al problema del final del humanismo en diversos tratados. En mi opinión, el tratado publicado en el número de febrero de 1968 de la revista *Problemi* “Vprašanje o humanizmu” (“La pregunta por el humanismo”) (Pirjevec, 1968) es de especial interés. Dado que en mayo del mismo año fue presentado el manifiesto postista de Derrida “Fines hominis” (Derrida, 1999), existe la posibilidad de comparar el razonamiento de Pirjevec y el movimiento (post-)estructuralista francés de aquel entonces. Dichas comparaciones exigen cierta precaución, pues Pirjevec pretende mostrar en su tratado que aquello que él comprende bajo el “fin del humanismo”, no es equivalente a la “muerte del hombre” establecida por el estructuralismo. Pirjevec subraya de entrada que la problemática del fin del humanismo no fue formulada en primer lugar por el estructuralismo. Aguzando aún más este asunto, se puede decir que el fin del humanismo ha sido impulsado desde dentro por todo aquello que ha sido configurado como filosofía moderna, expresado en distintas direcciones —estructuralismo, existencialismo, marxismo, fenomenología, nietzscheanismo, lacanismo, heideggerianismo etc.—, ya sea que se trate de una corriente reconocida o no reconocida dentro de estas orientaciones.

Más allá de esto, Pirjevec designa con la expresión “estructuralismo” —como es evidente a partir de su tratado— no solamente el movimiento espiritual francés de los años sesenta. Con este nombre Pirjevec abarca mucho más y con mayor profundidad. El estructuralismo es para él aquella corriente de ciencia moderna cuyo movimiento interior se encuentra justamente en el fin del humanismo. A partir de él se anunciaron y se emplearon los criterios del

⁸ Así como Tine Hribar escribió en memoria de Dušan Pirjevec: “Fue humillado y ofendido, pero no bajó de la cruz” (Hribar 1982a, p. 278). Con esto se conecta Hribar a las palabras de Pirjevec en su estudio de *Los hermanos Karamazov*, en la medida en que la víctima sagrada de Jesús el nazareno “no constituye una trascendencia metafísica. Jesús, por tanto, no baja de la cruz” (Pirjevec, 1979, p. 698). “No bajar de la cruz” significa para Pirjevec: sostenerse en la más extrema soledad humana.

comportamiento científico. “Estructuralismo” y “estructura” deben entenderse a partir del verbo latino “*struere*”: unir, acumular, probar, construir, poner, comparar, preparar, organizar. De esta manera, en la denominación de “estructura” se reconoce aquello que según Heidegger agota la determinación de la esencia de la ciencia técnica: el *Gestell*.

La fuente de inspiración de esta reflexión en torno a la problemática del fin del humanismo, que tuvo su manifestación más notable en Eslovenia, en primer lugar a través de la revista *Perspektive* (1959-1964), la encontró Pirjevec en el artículo “Strukturalistična kritika humanistične zavesti” (“Crítica estructuralista de la conciencia humanista”), publicado en 1968 en la revista *Sodobnost* del crítico cultural marxista Vlado Vodopivec (1968). El autor pone de manifiesto allí la inadmisibilidad en la “praxis social” de las tendencias estructuralistas antihumanistas. Él resume su postura crítica prohumanista en el lenguaje de una aguda crisis personal:

Frente al dilema de renunciar a mi propio conocimiento crítico humanista, de conservar el único sentido posible para mi existencia, de mantener mi historicidad, de seguir siendo el sujeto de mi propia acción, hay otro dilema, el de identificarse con una fe inaceptable contra mi propio conocimiento, renunciar a mi propia identidad y, en ese instante, convertirme en objeto, si bien de una manipulación históricamente progresiva (Vodopivec, 1968, p. 116).

Pirjevec presta especial atención a la formulación “sujeto de mi propia acción”, que de acuerdo con él muestra claramente que el humanismo es en el fondo un “acontecimiento del subjetivismo, del activismo y de la libertad” (Pirjevec, 1968, p. 240). Con la discusión acerca de la génesis del concepto de “sujeto”, Pirjevec llega a la conclusión de que con la acuñación “hombre-como-sujeto” no se puede “cubrir o abarcar toda la historia de la humanidad” (Pirjevec, 1968, p. 241), lo cual significa *eo ipso* que un humanismo basado en el sujeto no está en condiciones de lograr algo así.

El hombre-como-sujeto abarca tan sólo una estructura, es decir, se ajusta a esta estructura. En este punto el humanismo cae en su propia trampa. Dado que “el hombre-como-sujeto es puesto mediante una estructura, es decir que es el objeto de dicha estructura” (Pirjevec, 1968, p. 241), se trastoca el humanismo, apoyado y fundamentado en la subjetividad, y se convierte “de súbito en estructuralismo”, es decir “en aquello que le pone fin, en su contrario, en su negación” (Pirjevec, 1968, p. 245). Según Pirjevec, la paradoja fundamental de la conciencia humanista reside en el hecho de que su verdad constituye

aquello que ella misma rechaza como no-humano de esta conciencia. El humanismo mismo resulta ser un peligro mortal para el hombre en la figura de la tecnocracia. Pirjevec resume esta idea de la siguiente manera:

Se ha mostrado que el humanismo en tanto subjetivismo se ha realizado cual triunfo y autoanulación del sujeto, y de hecho en una situación tal que puede ser caracterizada mediante el pensamiento de Heisenberg de que el hombre aún se encuentra asimismo en todas partes. Esta autorrealización como autoanulación del hombre, o bien del sujeto, se encuentra en la figura del dominio de la naturaleza y de sí mismo en tanto tecnocracia y autocracia. La tecnocracia y la autocracia son la realización, la culminación del humanismo en tanto subjetivismo; son su verdad y, a la vez, aquello que sería normalmente descrito por un humanista como aquel mundo absurdo y ominoso de Kafka (Pirjevec, 1968, p. 245).

La obra de Kafka representa para Pirjevec el testimonio fundamental del fin del humanismo. En Kafka se realiza un proceso en el cual el hombre condena a muerte su humanidad subjetivista. Asimismo, Pirjevec afirma que *El proceso* de Kafka es el “proceso judicial y el juicio del héroe tradicional, mientras que en *El castillo* se muestra una situación que ha surgido una vez realizados los ideales humanistas” (Pirjevec, 1968, p. 246).

En mi trabajo *Razprtoost prebivanja (La demora accidentada)* denomino antropodicea a este estado de un humanismo final y definitivamente culminado (Kornel, 1996, pp. 173-183). La dimensión fundamental de la antropodicea reside en que el hombre condenado y ejecutado en su humanidad, recién llega al poder que le asegura el dominio irrestricto sobre la tierra. No obstante, este hombre no puede responder a la cuestión por el lugar desde el cual se ha promovido este proceso de empoderamiento. No puede cargar con la responsabilidad que sigue de algo que él mismo no puede entender. Es alguien que llega tarde, un servidor (sujeto) no responsable de aquello donde él erige su dominio, hacia donde no logra fundar su existencia de ninguna manera. ¿Qué resulta entonces del predominio de lo terrestre –del hecho de que el sujeto humano, que debió subordinarse, se haya estructurado voluntariamente cual objeto sumiso? ¿Y qué pasa con el sentimiento de la vergonzosa infamia que sobreviene al hombre de cara a la supuesta dignidad del sujeto? “Con los ojos agrietados K. miraba aún cómo los señores cerca de su cara, mejilla con mejilla, contemplaban la decisión. ‘Cual perro’ dijo, fue como si me fuera a sobrevivir la vergüenza” (Kafka, 1971, p. 165).

Asimismo, el final del humanismo no será acompañado, según Pirjevec, del final de una conciencia humanista o de formas de conciencia, sino del acontecimiento de la “diferencia entre hombre y sujeto, vida y acción, verdad y libertad, poiesis y praxis, pensamiento y poesía, por un lado, y, por el otro, humanismo y ciencia” (1968, pp. 250s). La apertura de la diferencia muestra también, según Pirjevec, la ceguera fundamental del estructuralismo, que habla simultáneamente de la muerte del hombre y de la descentración del sujeto. El estructuralismo desea instituir un sujeto cabal a través de la muerte del hombre. Pirjevec ve, por ello, en la muerte, la victoria del hombre sobre su propia historicidad: “El significado histórico-universal de esta victoria se mantiene oculto” (Pirjevec, 1968, p. 251). A esto se podría añadir que es necesario que se mantenga oculto, puesto que ya no existe el sentido histórico-universal que podría revelarlo. Esto no significa, empero, que aquella reflexión sea superficial. En este lugar acontece el desocultamiento ambiguo de la di-ferencia, que –en la medida en que en el fondo no es un fundamento– es incomparablemente más fundamental que el desocultamiento de alguna identidad significativa. Es por esta razón que en primer lugar vale la pena indagar por ella, a pesar de que ella es también lo último que aparece como significativo para el hombre post-histórico.

El estructuralismo –hemos visto que Pirjevec designa con este concepto el movimiento de la tecnociencia inspirado por el final del humanismo– *declara* la muerte del hombre con el fin de establecer plenamente al sujeto. Pirjevec desea, por el contrario, prestar oídos al fin del humanismo para alcanzar el lugar de la diferencia entre sujeto y hombre: “La idea del fin del humanismo no es igual a la idea estructuralista de la muerte del hombre. Para la conciencia eslovena, crítica y humanista, sería de gran importancia que se entendiera esta diferencia” (Pirjevec, 1968, p. 253). La comprensión de esta diferencia no resulta importante a causa de razones ideológicas, sino para que el necesario ocultamiento del sentido histórico mundial de la victoria del hombre sobre su propia historicidad sea reconocido, y el instante de este reconocimiento traiga consigo una de-cisión en la di-ferencia.

A través de la muerte “estructuralista” del hombre, la subjetividad del sujeto se realiza y el humanismo llega a su culmen. ¿Cómo pueden ser ambos uno y el mismo movimiento? El humanismo no es, como se cree a primera vista, la obra de un sujeto, y el sujeto a su vez no es resultado del humanismo, pues ambos desembocan por igual en el estructuralismo. Ambos realizan una

labor recíproca. Pero ¿qué es aquello que los obliga a trabajar por igual? En este punto nos enfrentamos con el poder de aquello que Pirjevec pensó en términos de la re-evolución del ser. Ésta no es una acción del sujeto, sino la re-acción del ser mismo. Es una re-acción que reactiva a la humanidad del hombre mismo hacia su culmen. Solamente esta reactivación abre el espacio para la realización incondicionada de la subjetividad. Dicha realización de la subjetividad, en tanto culminación de la humanidad, puede suceder solamente desde aquel lugar donde surge el hombre, en latín homo, no sólo en su nombre, sino también en su esencia. El homo surge del humus, de acuerdo a su origen fundamental, es decir, surge de la tierra. ¿Qué significa esto *terrestre*?

En el escrito de Pirjevec “Revolucija in njena dramaturgija” (“Revolución y su dramaturgia”) puede leerse lo siguiente:

En la revolución, y a través de la revolución, el hombre alcanza la verdad de su humanidad, la finitud como una verdad fundamental e inalienable. El problema de la revolución es el problema de la fidelidad a la verdad de la muerte, y la verdad de la muerte es la diferencia entre muerte y proceso fisiológico. La revolución es la llegada del hombre a esta verdad, pues a través de la revolución de su muerte se le revela que todo existe únicamente en esta tierra y supeditado a los hombres (Pirjevec, 1991, p. 180).

La verdad de la revolución es la revolución de la verdad misma. Esta re-vuelta, esta convulsión, es denominada por Pirjevec ‘re-evolución del ser’. ¿Qué significa el ser como re-evolución? La afirmación de que “todo existe únicamente en esta tierra y supeditado al hombre” apunta a que el final del humanismo y la re-evolución del ser que acontece a través de éste, acontecen esencialmente *con miras a lo terrestre*, según la *voluntad de los habitantes de la tierra*. La formulación de esta afirmación expresa asimismo que la “tierra” significa el suelo de todo ser, en donde el hombre habita cual habitante de la tierra. *Aquello que evoluciona infra-estructuralmente en la re-evolución del ser es lo terrestre mismo*.

La idea de que aquello que evoluciona a través del final del humanismo es lo terrestre, parece extraño a primera vista. Sin embargo, Pirjevec mismo nos ha guiado hacia esta idea. No obstante, fue Ernst Jünger, el pensador de la movilización total, quien introdujo dicha idea. Éste no es el lugar adecuado para explicitar si y de qué modo la “re-evolución del ser” de Pirjevec y la movilización total de Jünger pertenecen a este debate, que sería bien recibido

en el marco del bosquejo de la historia de la metafísica del siglo XX⁹. Solo nos referiremos aquí a la obra ensayística de Jünger “En el muro del tiempo” de 1960, a cuya importancia también hizo referencia Hermann Hesse inmediatamente después de su publicación. En este ensayo Jünger retrata la movilización total desde el punto de vista de su vencedor, a saber, la tierra, que finalmente es también el final de la época histórica¹⁰. El dia-gnóstico de la época de Jünger está teñido de gnosticismo, lo cual no reduce de ninguna manera la credibilidad de una descripción “radiográfica” de la evolución de lo terrestre. Aquello que salta a la vista a través de la imposición del fundamento titánico de lo terrestre es la destrucción de cualquier límite: “Los límites desaparecen claramente, desaparecen no solo como apariencias, sino también en su significación, según su valor. Con ellos desaparece el Nomos, el poder limitante” (Jünger, 1991, p. 206). El hombre aparece aquí como el “destructor de las marcas limítrofes, cuya última marca es el muro del tiempo” (Jünger, 1991, p. 201). Los límites desaparecen y son destruidos en la misma medida en que los dioses, creadores de límites, caen a través del surgimiento de lo terrestre. No hace falta subrayar que todo esto también es relevante para Pirjevec¹¹.

Con la acentuación del elemento originario de lo terrestre, de la re-evolución del ser, debe mencionarse, sin duda alguna, lo siguiente: en la habitual discusión acerca del intento de Heidegger por superar la metafísica en el pensamiento de la diferencia ontológica, al cual Pirjevec adhiere sus reflexiones, comúnmente se olvida que el logro esencial de esta superación –en la medida en que se trata de una superación– reside en la apertura del mundo en tanto cuaternidad de tierra y cielo, mortales y divinos. En “El origen de la obra de arte”, escrito de 1936, lo terrestre es pensado por Heidegger en conexión con el *Ereignis*, es decir, con el ocultante auto-desocultamiento

⁹ A Jünger y a Pirjevec los une la inmediata experiencia de la guerra y de la revolución social, así como la reflexión en torno a esta experiencia en el reflejo de la literatura y la filosofía.

¹⁰ La época histórica se determina, según Jünger, a través de la lucha entre el poder titánico y el derecho divino. A través de la victoria del primero terminaría la época histórica.

¹¹ La destrucción de los límites que acompañan a la evolución terrestre se caracteriza, de acuerdo a Pirjevec, concretamente en el planteamiento de la pregunta por lo nacional, que por lo demás surge en el marco de una meditación en torno al final del humanismo.

del ser en cuanto tal¹². Sin tomar esto en consideración, no puede comprenderse completamente la superación de la metafísica, la meditación acerca de la esencia de la técnica en tanto *Gestell*, la apertura de la mundanidad del mundo en la cuaternidad ni la referencia a la co-pertenencia del pensar y la poesía. No se puede comprender tampoco, en consecuencia, el apoyo de Pirjevec en Heidegger.

Permanezcamos por un instante en la afirmación de que “todo existe únicamente en la tierra y supeditado al hombre”. ¿Significa esto que lo terrestre es exclusivamente aquello que ofrece al hombre su habitar y su hogar? Con la reflexión hecha hasta ahora, es claro que lo que se lleva a cabo es lo contrario, es decir, el hombre pierde cada vez más la tierra natal debido a la avanzada evolución de lo terrestre. ¿Y cómo podría alcanzar el hombre su hogar (*heimisch werden*) en lo ilimitado que crece paralelamente al aumento de la movilización total iniciada a través de la tierra? A través del hecho de que todo es con miras a la tierra, y según la voluntad del hombre, no se resuelve la cuestión del hogar y el habitar del hombre en este tiempo, sino que apenas se plantea. También aquí reside la semilla de la reflexión desarrollada por Pirjevec acerca de la re-evolución del ser a través del forzoso *entretiem*po del final del humanismo.

No se debe desconocer que el héroe del *Castillo* de Kafka es un topógrafo¹³, un (innecesario) topógrafo de la tierra, en la que ya no puede encontrar (más) ninguna medida para el hombre y en donde esta desmesura se ha convertido en un (des-)orden mundial. El símbolo de esta desmesura inconmensurable de lo terrestre es, por ejemplo, la *selva* de la novela de Malraux *Der Königsweg*. El intento revolucionario de Perken por abandonar “la cicatriz en el mapa del mundo” siempre vuelve a fracasar porque no existe el *mapa del*

¹² “Dicha aparición y surgimiento era denominada *physis* por los griegos. Ella ilumina simultáneamente aquello ‘hacia’ y ‘en donde’ el hombre funda su habitar. Nosotros lo llamamos ‘tierra’. En cuanto al sentido de esta palabra es necesario alejarse tanto de la idea de una masa material sedimentada, como de la idea exclusivamente astronómica de un planeta. La tierra es aquello hacia donde el brotar (*Aufgehen*) de todo lo que brota, y de hecho, en cuanto tal, vuelve a ser cobijado. En lo que brota (*im Aufgehenden*) la tierra acontece como aquello que cobija” (Heidegger, 1977, p. 28).

¹³ El propio Pirjevec reconoce asimismo que esto no es mera coincidencia: “No se requiere de nadie que vuelva a medir la tierra, ya todo se encuentra en orden, por lo que dicho reordenamiento negaría lo ya ordenado, y sería un acto subversivo o revolucionario. Por ello y por otros detalles que aquí no serán enumerados, Wilhelm Emrich afirma que la medición de la tierra tiene el significado de una labor revolucionaria en la novela de Kafka. En la terminología del presente trabajo esto significaría que el medidor de la tierra encarna al héroe de la novela tradicional” (Pirjevec, 1979, p. 216).

mundo, porque todo no es más que una masa lodosa y deforme en la que no se puede incidir o como dice Pirjevec:

Aquello que amenazaba constantemente a Claud y Perken, posee el carácter de un lodazal deforme, pegajoso y peligroso del mismo nivel. Esta pasividad no significa que el lodazal no pueda asesinar, a pesar de que el asesinato no acontezca como la lucha entre dos hombres, de la lucha del hombre contra el hombre. El lodazal no se defiende ni ataca activamente, porque es el lodo de un pantano, y el hombre está en peligro siempre que está ante el lodazal y tenga que cruzarlo¹⁴.

Lo humano y lo terrestre se oponen como lo activo y lo pasivo. Pero lo pasivo-terrestre puede absorber lo activo-humano y finalmente se muestra como algo hiperactivo o, más exactamente, como algo subversivo. Lo activo no se identifica necesariamente con la forma y lo pasivo con la materia. Más bien la identidad contraria resulta posible con un efecto subversivo-revolucionario.

Lo terrestre se muestra a primera vista como “materia”. Sin embargo, lo que se muestra a primera vista aún no es lo primigenio. Más primigenio que la materia es la tierra –Gaia, según la tradición griega, la *madre* de dioses y hombres. El hecho de que lo materno se haya transformado, especialmente en la modernidad, en lo material, y que en esto se busque asimismo una sustancia natural, es ya ‘en sí’ y ‘para sí’ una muestra ontológica de la subversión de lo material. Comentando un escrito de Josip Vidmar, el crítico cultural más influyente de Eslovenia, así como ideólogo del régimen comunista, dice Pirjevec en su estudio del *Castillo* de Kafka:

Aquí habla el activista partisano y éste habla palabras de una ideología materialista. La materia tiene aquí el sentido de sustancia primaria de la cual todo surge, es decir que tiene un significado ontológico en la medida en que este ser es algo ente y este ente es el ente supremo. La materia-ser posee como carácter principal la tendencia a formas cada vez más complicadas y superiores. Esta tendencia fundamental la otorga el ser a todo lo que surge de él y, por ende, también al hombre. Esta tendencia deviene así en la guía del desarrollo milenar y, finalmente, se transforma en un criterio moral, en

¹⁴ “Smrt in akcija” –“Muerte y acción”– (Pirjevec, 1979, p. 304). Cfr. El estudio sobre “La náusea” de Sartre, donde Pirjevec enfatiza especialmente las palabras de Cankar en su cuento “Domov” (“A casa”): “Toda circunstancia (...) todo sería completamente asqueroso, todo me resultaba aterrador, repugnante, como si oliera a lodo y barro” (“Ob Sartrovem Gnusu” [“En torno a *La náusea* de Sartre”]) (Pirjevec, 1979, p. 41). La insoportable repugnancia del lodo y el barro revela aquí al hombre como alguien perdido en el pantano de la vida terrenal.

el único fundamento real del comportamiento humano en el sentido de todo su actuar. El comportamiento del hombre y la transformación de su mundo se fundan, entonces, en la fidelidad al ser, esto es, en el regreso al ser, en la re-evolución. La evolución es una acción significativa, pues el sentido está implícito en el ser, ya que sentido y ser son uno y lo mismo. Justo aquí, justo en el fundamento y en la fuente de la acción significativa, se abre la pregunta fundamental (Pirjevec, 1979, p. 202).

La revolución es comprendida aquí activamente como un retorno reactivado hacia el ser desde el ser a través del carácter esencial de la materia. En lo subsiguiente, Pirjevec subraya la diferencia entre lo revolucionario, la acción que continuamente regresa a la nada y la re-evolución del ser, que en esta acción es cada vez más repelida hacia la nada.

En el estudio acerca de la novela de Stendhal *Lucien Leuwen*, Pirjevec piensa el vínculo entre la revolución y la naturaleza material, expresamente como el establecimiento moderno de lo terrestre:

En la revolución el Ser *es* nulo porque ella es la destrucción de la naturaleza en tanto ser metafísico y es el desocultamiento de la diferencia ontológica cuando ya no existe más un nombre para el Ser, como si éste en realidad ni siquiera existiera. El desocultamiento de la diferencia ontológica es la apertura al Ser, que solo sucede como si éste no existiera. En lugar del Ser pleno, como aquél que apareció bajo el nombre de Naturaleza, ‘aparece súbitamente algo’ que no hay (*was es nicht gibt*), ‘aparece’ la Nada (...). La Nada se desoculta al término de la naturaleza como un Ser metafísico y, por ello, es su realización y la verdad de la revolución misma, que ‘trae consigo’ justamente la superación de la Naturaleza (Pirjevec, 1979, p. 383).

El fin de la Naturaleza tiene el mismo aspecto fundamental que el fin del humanismo –la naturaleza recién se empieza a realizar en su acabamiento y, específicamente, como una naturaleza ilimitadamente disponible. Si al hombre le pareciera que ha perdido todo lo natural, sin embargo, aún está en posesión de la naturaleza toda, cual una fuente material inagotable. Recién aquí se puede formar realmente una concepción de mundo materialista, que, empero, desde su inicio amenaza con permanecer sin nada. El nihilismo no es únicamente una amenaza del materialismo revolucionario, sino que representa su carácter aterrador.

El nihilismo velado por la esquizofrenia del “tener-todo-y-sin embargo-estar-sin-nada” provoca menor terror, y justo por ello mayor es la desazón. En *El testigo* de Robbe-Grillet aparece esta esquizofrenia. Esta obra podría ser

caracterizada como un tipo de novela estructuralista. A mi entender, el estudio redactado por Pirjevec acerca de esta novela se queda a medio camino en lo tocante a la revelación de la constelación *Naturaleza, Humanismo y Tragedia*, que Robbe-Grillet mismo prefigura en sus escritos teóricos. ¿Quizá *El testigo* de Robbe-Grillet no sea apropiado para el planteamiento de esta cuestión? Parece, en efecto, que la mirada literaria de Robbe-Grillet, atada a la separación (no diferenciación) total entre *poiesis* y *praxis*, no basta para tematizar la libertad del ser del hombre, que es precisamente el tema central en la discusión de Pirjevec sobre el fin del humanismo. Justo por esta razón, Pirjevec juzga como necesario sostener la distinción entre el fin del humanismo y la muerte del hombre. Más allá de esto, en la literatura novelística de Robbe-Grillet la situación de la víctima permanece insondable y, por ello, anula al héroe.

Pirjevec toca expresamente este problema en su tratado en torno a la novela de Andrić *El puente sobre el Drina* (Pirjevec, 1991b). Se concentra en el fenómeno de la construcción del puente y señala que allí lo terrestre no solo aparece como naturaleza, tampoco solamente como dando a luz a la naturaleza, sino ante todo como asentamiento:

Se trata de un espacio fecundo y hogareño, es decir, un lugar donde el hombre encuentra su habitar y su tierra natal. Este espacio es la tierra y el cielo que lo rodean; surge del puente y no solo se encuentra con el paisaje, la llanura, el collado o cualquier cielo. La tierra y el cielo devienen espacio solo cuando el hombre se ha asentado allí, y se convierten en espacio a partir del puente. El espacio se genera en el puente, que también ha sido poblado, el lugar donde además surgirán ciertas relaciones entre los hombres y donde emerge la historia específica de una comunidad de hombres (Pirjevec, 1992, p. 139).

Pero en este asentamiento irrumpe siempre la violencia, en la medida en que se trata de un espacio terrenal, que como tal es liberado ‘en’ y ‘a partir’ de la libertad de haber tendido un puente entre el Ser y la Nada¹⁵ (Sófocles, 1938, p. 419). El imperar de lo terrestre se abre violentamente cual sacrificio que el hombre en cuanto hombre puede realizar. La víctima del sacrificio está encarnada en el martirio de Radislav, quien consagra la tierra al espacio sagrado de la libertad y la libera del pasado, esto es, del encantamiento en sí mismo.

¹⁵ El canto del coro de Antígona de Sófocles canta en torno al hombre: “(...) la noble diosa Tierra lo somete, / jamás cansada de trabajar lo alimenta: / Él se vuelve hacia ella, la destroza con el arado, / continuamente al entrar y al salir el año”.

A través del infligir y aceptar el dolor, en consonancia con la diferencia entre violencia y el imperar (*Gewalt und Walten*), acaece lo liberador-que-abre. La tierra se libera del encantamiento en sí mismo a través de la apertura que ofrece el espacio para el asentamiento, es decir, el hogar para los hombres.

La liberación del dolor (*Erlösung des Leids*) no es igual a la liberación del dolor (*Erlösung vom Leid*). La liberación del (*des*) dolor asienta al hombre en la tierra y la tierra se abre para él cual hogar, mientras que la liberación del (*vom*) dolor lo expande a través del despertar del deseo por la tierra. Por doquier, donde el dolor tensa, también serpentea el deseo. Lo serpenteante-terrenal domina sobre los dos eternamente en el hombre. Pero entre la eternidad del dolor y la eternidad del deseo surge una brecha del tiempo, que madura a partir de la finitud de la existencia terrenal del hombre en el mundo. El dolor del tiempo es infligido a lo humano, más la eternidad pertenece solo a lo divino.

El poderío de lo terrenal es capaz de dirigir la violencia del hombre contra lo divino. A cambio de esto el hombre ansía un placer eterno en la forma de un “paraíso en la tierra”. En el estudio en torno a *Los hermanos Karamasov*, que se concentra en la pregunta por Dios, Pirjevec cita las siguientes palabras de Iván:

En cuanto el hombre reniegue unánimemente de Dios (y yo creo que este periodo aparecerá como paralelo a los periodos geológicos), entonces desaparecerá por sí misma toda la moral previa sin ningún tipo de antropofagia, y vendrá algo completamente nuevo (...) El hombre, quien hora tras hora y sin límites coloniza la naturaleza a través de su voluntad y su ciencia, será reemplazado por el habitar del deleite celestial hora tras hora (Dostoyevsky, 1975, p. 860)¹⁶.

El dominio de la naturaleza a través de la voluntad y la ciencia no significa, como tal vez se podría creer, la derrota de lo terrenal, sino precisamente su victoria, pues de lo terrenal se han prometido todos los deleites a los hombres, que suplen la esperanza en deleites celestiales de una manera más que

¹⁶ Esta afirmación está vinculada inmediatamente con el anuncio de una revolución geológica. Dostoyevsky escribe: “Pero la tierra actual se ha repetido quizás un billón de veces, murió, se congeló, se hizo gigante, se desmoronó, cayó en sus pedazos, y después regresó el agua sobre lo estable, después un cometa, después de nuevo el sol, luego la tierra desde el sol –esta evolución se ha repetido quizá incontables veces, y siempre tal cual hasta en el más mínimo detalle. Un aburrimiento total e indecente (...)” (Dostoyevsky, 1975, p. 853).

satisfactoria. El dominio de la naturaleza por parte de los hombres abarca también el caso de lo celestial, y lo terrenal se enaltece realmente en primer lugar a través de la victoria sobre la naturaleza. En la medida en que la tierra se remonta hacia el cielo, el hombre lo hace hacia Dios. Pirjevec resume lo dicho del siguiente modo:

La libertad que trae el mundo moderno es una satisfacción libre y que se realiza de acuerdo a la ley fundamental de la igualdad de las necesidades, así como de su respectivo aumento, de donde se sigue necesariamente que aquello que es común a los hombres en el mundo moderno, y según el cual todos son iguales, es algo que puede ser designado con la expresión necesidad-producción-consumo. La esencia universal del hombre que hace posible que todos los hombres sean iguales y se sientan libres únicamente en esta igualdad, no es algo suprasensible o espiritual, sino algo *terrenal* (resaltado por D.K.), por así decirlo, algo material y sensible. Sin embargo, esto material y sensible posee aún el mismo significado y la misma estructura que el ente suprasensible y absoluto en el sentido del Ser; posee aún, en consecuencia, la estructura y el efecto de la trascendencia, pues: el hombre *es* ante todo en la medida en que es sus necesidades y su respectiva satisfacción. Si él no satisface sus necesidades, cesa de vivir y ya no existe. Sin embargo, es claro que ya no se puede utilizar más la palabra '*trascendencia*'. El Ser en cuanto ente absoluto ya no está más en el más allá. Se ha mudado al más acá y ha de ser denominado con la palabra '*rescendencia*'. De esto se sigue que la ciencia, la técnica y la revolución no serían posibles sin la 'transformación' de la trascendencia en rescendencia. Ellas son posibles en tanto convulsión al interior de la metafísica. En la filosofía acontece esta convulsión a través de Marx y Nietzsche. Es casi imposible evadir la pregunta por el 'de dónde' y 'para qué' de esta convulsión (1979e, pp. 680-681).

La respuesta a esta pregunta se insinúa en las palabras de Ivan Karamazov: "El hombre se elevará en el espíritu del orgullo titánico, divino, y aparecerá el hombre-Dios" (Dostoyevsky, 1975, p. 860). La convulsión de la trascendencia en rescendencia surge del espíritu titánico, es decir, terrenal, que enciende en el hombre la voluntad revolucionaria de convertirse en Dios. El sentido profundo del deseo de convertirse en hombre-Dios está en el hecho de que "el hombre quiere 'superar' la muerte ya en este mundo" (Pirjevec, 1979e, p. 683).

La aclaración de la "muerte del hombre" a través del estructuralismo, que paradójicamente lleva hacia la idea de que el hombre tan sólo se encuentra consigo mismo, la entiende Pirjevec evidentemente desde el horizonte

de las intuiciones presentadas por Dostoyevsky en su novela *Los hermanos Karamazov*. En la aclaración de la “muerte del hombre” se muestra la voluntad de superar la muerte en este mundo, esto es, *por mor de la tierra y según la voluntad del hombre*. Aquí opera una subjetividad incondicional, o bien una antropodicea ilimitada, que permite todo y nada. Todo está en la tierra y supeditado al hombre y, no obstante, allí nada ni nadie está en casa.

El hombre, en cuanto habitante de la tierra, está llamado a realizar el sueño del paraíso en la tierra a través de la superación de la muerte, lo que tiene un fondo humanista y subjetivista. Éste es un aspecto esencial del final del humanismo y de la re-evolución del ser que se consume en él, que se manifiesta exteriormente en el repunte de la tecnociencia. Sin embargo, es precisamente lo “técnico” lo que oculta el otro aspecto esencial. Esto podría ser denominado ‘lo poético’, pero no como su opuesto, sino como el contrincante de lo “técnico”, en donde es preciso atender al potencial significativo de la voz griega *téchne*. De esta manera nos topamos con la determinación poetológica de la re-evolución del ser de Pirjevec: “El ponerse-a-sí-mismo del ser en la obra poética, de modo que brilla en misterioso esplendor y se llama Dios”¹⁷.

¿No ha sido Dios quien finalmente se ha anulado por el bien de la tierra y por nuestra propia voluntad? ¿O quizá tan sólo hemos superado aquello que está disponible a nuestra voluntad en cuanto fe en Dios? La cuestión de Dios no se anula mediante la re-evolución del ser, sino que realmente es preparada; o dicho de otra manera: así como el “final del humanismo” no es idéntico a la “muerte del hombre”, así tampoco la “ausencia de Dios” es idéntica al “ateísmo”.

La voluntad que se manifiesta superficialmente como voluntad de dominio sobre la naturaleza es, en el fondo, la voluntad de superar la muerte, es decir, la voluntad de exiliar el dolor del tiempo. Esto pertenece esencialmente a la gestión y dominio de la naturaleza, mediante la cual lo terrestre se eleva a las alturas celestes. No es ninguna coincidencia que en su estudio de la

¹⁷ Esta determinación interpretativamente problemática de Pirjevec no se expresa a nivel ontoteológico, no identifica al ser con Dios ni viceversa. Esta determinación es poetológica. Es reveladora si se atiende su pertenencia a la poesía. El poema “Mir” (“Der Frieden”) del poeta esloveno Josip Murn (1879-1901) reza: “Incontables estrellas / centelleante silencio / dorada suave / la noche bajo ellas. Todo sin voz, / lleno de paz (...) Y el abrigo de Dios brilla más claro” (Murn, 1967, p. 58).

concepción de la “muerte natural”, Pirjevec critique frecuentemente, y en especial enfaticamente, que ésta no agota completamente la muerte del hombre¹⁸.

¿Podría afirmarse aún que todo está en la tierra y supeditado a los hombres? Esta expresión es en esencia revolucionaria, pero no colma la esencia de la re-evolución del ser, que incluso esencialmente se vacía. Esto resulta significativo para comprender la re-evolución del ser como evolución de lo terrestre, que es ‘en sí’ y ‘por sí’ carente de esencia, pues bloquea aquella fundamentación conforme a la esencia del Ser. El Ser, en cuanto fundamento del ente, no es un ente, no tiene a su vez un fundamento óntico, sino que se muestra desde la nada. Asimismo, el fundamento del hombre se muestra como la nada. Se destaca aquí la ambivalencia fundamental del final del humanismo, que es a su vez signo de una culminación ambigua de la re-evolución del ser. El hombre es, por un lado, retado por la tierra a empoderarse a sí mismo en su subjetividad incondicional. Pero en este punto de partida extremo de la subjetividad humanista está incluida una transición, dado que el hombre se revela a sí mismo como un hombre fundado sobre la nada. Visto subjetiva y humanísticamente, esta revelación es anonadadora, nihilista. Sin embargo, tal postura oculta justamente aquello que no se muestra en la revelación de la fundamentación del hombre en la nada: la libertad en el claro del ser. La reveladora respuesta a la fundamentación en la nada es el amor a la nada. El amor a la nada no puede darse por mor de la tierra misma ni por la voluntad humana, su corazón se abre tanto a la tierra como al cielo, tanto a los mortales como a los divinos y de esta manera está el corazón abierto (*offenherzig*) ante el Dasein en el mundo.

El paraíso terrenal es ambiguo como la imagen del paraíso mismo, donde el alma humana puede volverse adicta o conquistar su corazón. El paraíso puede convertirse en la adicción a un lugar prometido con variados placeres de una vida en el más allá o en el más acá. El paraíso puede ser la *alegría amorosa* del Dasein que reivindica todo como un don de la vida, y que no pide nada a cambio. El paraíso terrenal no significa más, por tanto, una realización revolucionaria de una idea, sino el claro misterioso del ser. Este paraíso es una fiesta alegre frente al eterno juego mundano del cielo y la tierra. El lugar de tal celestial esencia se revela únicamente en el corazón del hombre.

¹⁸ Cfr. su estudio sobre la interpretación de la “muerte natural” (Pirjevec, 1979e, p. 694).

El corazón del hombre no es un mero órgano con una determinada función, sino el centro ocultante y desocultante de la apertura del mundo. El hombre, en cuanto ser cordial (*Herzwesen*), habita en la tierra bajo el cielo y permanece en medio del mundo: “Pleno de mérito más poéticamente habita el hombre en esta tierra”. Esta frase del misterioso poema de Hölderlin “En dulce azul” ofrece una respuesta a la siguiente cuestión: “¿Es Dios un desconocido? / ¿Es tan evidente como el cielo? Esto es más bien lo que creo. Él es la medida del hombre”. A esto sigue únicamente la pregunta: “¿Hay una medida en la tierra?” Y la respuesta reza: “No / hay”. Se esconde aquí la pregunta fundamental acerca de un tiempo del cual se ha de devenir contemporáneo. En el contexto de la respuesta a esta cuestión se erige el pensar de Pirjevec acerca del fin del humanismo, que es complementado de manera especial con la meditación acerca de Dios¹⁹ (Pirjevec, 1979e, pp. 690ss.).

De la ausencia de una medida en la tierra se sigue que ésta, y con ella el mundo, se agotan en diversos diámetros de la tierra y del cielo, del hombre y de Dios. Así medidos, se nos muestran la tierra y el cielo en el claro ocultante del ser y no en la luz o en la oscuridad del ente. La medición que funda mundo, que desde su lejanía de lo divino acerca la medida del mundo al hombre, acaece en la poesía. El habitar poético en la tierra, bajo el cielo y en medio del mundo, es amor activo como el elevado entramado de la di-ferencia entre praxis y poiesis, que corresponde a la re-evolución del ser. En esto reside el mensaje esencial del pensamiento de Pirjevec, absorto en el fin del humanismo y en la perspectiva de un lugar para la humanidad.

Si se pregunta por la actualidad del pensamiento de Pirjevec para el presente, es posible afirmar que es especialmente actual en la medida en que admite la actualidad, es decir, que no supera la abulia ante el fin del humanismo con una voluntad de origen –sino que lo pretende a través de un permanecer en el origen, que recién otorga peso a lo originario. Escuchemos el poema de Hölderlin “La caminata”: “Difícilmente abandona su lugar aquello que habita cercano al origen”. La pesadez (*die Schwere*) revela la pertenencia a la tierra. Y la tierra tan sólo admite ser escuchada desde una única pretensión, desde las medidas –desde el existir poético en la tierra, que permite la emergencia del cielo desde el amor a la nada.

¹⁹ No debe soslayarse que Pirjevec considera la relación entre pensar y poetizar, ser y Dios, a la luz de la hermenéutica de preguntar y responder.

En el ingravido final del humanismo se esconde el lugar de un silencioso equilibrio entre la tierra y el cielo. En el silencioso equilibrio relucen la tierra y el cielo, mortales y divinos, en la aceptación del mundo y el perdón sagrado. “Las costuras del presente, la caída de las estrellas / en el pasado, el claro corte / el golpe de las horas dispersado en la noche / ligero peso: / todo / uno”²⁰ (Grafenauer, 1996, p. 74). La voz del poeta debe advertir ante todo que a través del pensar de Pirjevec somos interpelados desde un afortunado diálogo con la poética, que Pirjevec ha hecho posible en su modo peculiar. Justo en este punto es posible otra discusión con este pensar, no sólo en cuanto a la cuestión de la poética, sino también, y quizá aún más, en relación con las respuestas a la praxis, pues evidentemente se muestra la acción del hombre al final del humanismo como algo extremadamente problemático y aún no agotado. Asimismo, la determinación del “amor activo” o la paradójica concepción de la “actividad inactiva” no abarca el fenómeno de la acción, es decir, está aún abierta para su respectiva meditación.

Referencias

- Derrida, J. (1999). *Fines Hominis*. Engelmann, P. (Hrsg.). *Randgänge der Philosophie* (pp. 133-157). Wien: Passagen.
- Dostoevskij, F. D. (1975). *Die Brüder Karamasow* (Trad. Ruoff. H und Hoffmann, R). Stuttgart: Heyne.
- Grafenauer, N. (1982). Roža ničesar, nikogaršnja roža [Die Rose von niemand, die Niemandrose]. Hribar, T (Ed.). *Pirjevec zbornik* (pp. 210–231). Maribor: Obzorja.
- Heidegger, M. (1977). Der Ursprung des Kunstwerkes. Herrmann. v. F. W. (Hrsg.). *Holzwege* (GA 5). (pp. 1-74). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). Brief über den Humanismus. Herrmann. v. F. W. (Hrsg.). *Wegmarken* (GA 9). (pp. 313-364). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hribar, T. (Hrsg.). (1982). *Pirjevec zbornik*. Maribor: Obzorja.

²⁰ *Od: vrjena, trepalnice svetlobe, Psiha 1-2, Palimpsesto* [*Las pestañas negadas de la luz, Psyche 1-2, Palimpsesto*]. El poeta esloveno Niko Grafenauer (1940) concluye su ensayo poético “Roža nikogar, nikogaršnja, rož” [“La rosa de nadie”], que dedica a Pirjevec.

- Hribar, T. (1982a). Revolucija, katarza in imitatio Christi [Revolution, Katharsis und imitatio Christi]. *Pirjevčev zbornik* (pp. 232-279). Maribor: Obzorja.
- Jünger, E. (1991). *An der Zeitmauer (Sämtliche Werke VIII)*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Kafka, F. (1971). *Der Prozeß*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Komel, D. (1996). *Razprtost prebivanja. O razmejitvi filozofske antropologije in hermenevtične fenomenologije*. Ljubljana: Nova revija.
- Murn, J. (1967). *Topol samujoč*. Pirjevec, D (Ed). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pirjevec, D. (1964). *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1968). Vprašanje o humanizmu. *Problemi*, 62, pp. 238–255.
- Pirjevec, D. (1972). *Med Marxom in Stalinom. Aktualnost misli Hegla, Marxa in Lenina. Anthropos – Teorija in praksa*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Pirjevec, D. (1979). *Evropski roman*. Kos, J (Ed.). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1979a). Ob Sartrovem Gnusu [Zu Sartres Der Ekel]. *Evropski roman* (pp. 27-48). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1979b). Franz Kafka in evropski roman [Franz Kafka und der europäische Roman]. *Evropski roman* (pp. 173-230). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1979c). Revolucija in njena resnica. *Evropski roman* (pp. 323-398). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1979d). Smrt in akcija. *Evropski roman* (pp. 273-322). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1979e). Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu. *Evropski roman* (pp. 575-702). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pirjevec, D. (1986). Dnevnik in spominjanja. *Nova revija*, V (45), pp. 24-78.

- Pirjevec, D. (1991). *Filozofija in umetnost in drugi spisi*. Zabel, I (Ed.). Ljubljana: Aleph.
- Pirjevec, D. (1991a). Revolucija in njena dramaturgija. *Filozofija in umetnost in drugi spisi* (pp. 155-188). Ljubljana: Aleph.
- Pirjevec, D. (1991b). Andričev na Drini most. *Filozofija in umetnost in drugi spisi* (pp. 123- 54). Ljubljana: Aleph.
- Sophokles (1938). *Tragödien des Sophokles*. (Übers. Woerner, R). Leipzig: Insel Verlag.
- Urbančič, I. (1986). Re-evolucija biti. Pirjevčeva osnovna misel in njeno obzorje. *Nova revija*, V (45), pp. 107-114.
- Vodopivec, V. (1968). Strukturalistična kritika humanistične zavesti. *Sodobnost*, XVI (2), pp. 113–116.