

COSTANTINO ESPOSITO. *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*. Madrid: Encuentro, 2021, 195 pp.

Jorge Enrique Pulido Blanco\*

La editorial Encuentro de Madrid publicó en 2021 el libro de Costantino Esposito titulado *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*. La obra, prologada por Ramón Rodríguez y traducida por Miguel Lobos Zuzunaga y Alfonso Calavia Arescochaga, está conformada por un «Prefacio» y 19 capítulos confeccionados a partir de diez artículos que, entre enero y mayo de 2020, fueron publicados en el periódico italiano *L'Osservatore Romano*. Esto ya permite resaltar dos características que le dan personalidad al libro. En primer lugar, la publicación logra conjugar con gran habilidad el estilo del reportaje o la crónica con el rigor de la exposición filosófica, la profundidad conceptual y la erudición. En segundo lugar, el libro se escribió durante la pandemia desatada por la COVID-19. La coincidencia entre la crónica del nihilismo realizada por Esposito y el cubrimiento mediático de la pandemia permitieron explicitar la que será la tesis central defendida en el libro: *que el nihilismo ya no está a la altura de los interrogantes que palpitan en nuestro mundo y de las respuestas que demandamos*. Este «pequeño rumor», según el cual el nihilismo está en crisis y se gesta en nosotros el reclamo de una necesidad, será el objetivo que persiga Esposito buscando «interceptar» en su devenir histórico, en los problemas a los que no puede responder y en los tenues y lejanos destellos que, en la sociedad y en la cultura actual, insinúan la posible llegada de algo nuevo.

*El nihilismo de nuestro tiempo* se articula en seis bloques. El primero está conformado por los capítulos I y II. Su objetivo es sostener que en la actualidad asistimos a una transformación del nihilismo en la que éste pasa de ser una situación de creciente pérdida del sentido a ser el origen de una necesidad o exigencia de sentido *después de consumado* el propio nihilismo. Esposito pretende encontrar las huellas o señas que, en cuanto experiencias irreductibles del ser humano, vencen a la nada, ya que, precisamente «la vida de los seres humanos es vida porque triunfa sobre la nada» (p. 18).

---

\* Universidad Industrial de Santander. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y por la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: jepulido.blanco@gmail.com

El nihilismo es esa nada que vacía de sentido toda la realidad, a nosotros mismos, a los otros, a la naturaleza. Lo paradójico es que el nihilismo prometía hacernos libres si aceptábamos ese divorcio entre la vida y su significado. Sin embargo, el vaciamiento del sentido provocó una libertad anodina y pasiva, más volcada a la construcción estetizante de la mejor versión de uno mismo que a la acción genuina en un mundo compartido. Precisamente en este contexto el nihilismo devino, más bien, «un producto pacífico de consumo» o «un juego de opiniones» múltiples que conviven mientras no aspiren a ser más que simples opiniones (p. 22). De esta forma, el nihilismo pierde su afilada capacidad de cuestionar por la verdad y de disolver los ídolos de la tradición. En cuanto que la extrema deconstrucción de toda la cultura occidental termina normalizándose, el nihilismo se enfrenta al descubrimiento de un enemigo quizás más poderoso y secreto que la metafísica, un enemigo que hasta ahora se había quedado atrás, como una sombra, pero que, ahora, en cierta medida, se revela en la pérdida de sentido sufrida por el propio nihilismo.

Esta coyuntura palpitante es la que marca la recuperación del nihilismo como *problema*, pues pone de presente la necesidad de rescatar al propio nihilismo de la obviedad en la que algo más fuerte y a la vez ajeno al nihilismo lo arrojó. Según Esposito, esto marca la *necesidad* del nihilismo o la exigencia que se encarna en él «como voluntad de “ser”, como el florecimiento imposible en una tierra seca y rocosa» (p. 23). El nihilismo de nuestro tiempo empieza a volverse molestia e inquietud *por la inquietud perdida*, es decir, se vuelve una «oportunidad» para indagar nuevamente por la verdad. Esto es lo que hace atractiva la tarea de «interceptar y seguir algunos elementos luminosos de esa especie de mutación del nihilismo: de fenómeno de una pérdida al surgimiento de una necesidad» (*ibid.*).

Justamente, el segundo bloque de capítulos está dedicado a «interceptar» algunos indicios de esa potencial transformación. ¿Cómo es posible que nos enteremos de ella estando inmersos en el nihilismo? Realmente, solo dejamos de experimentar esa apertura a lo diferente cuando asumimos que nuestra inteligencia y nuestra capacidad de buscar el sentido son independientes. Lo mismo pasa cuando la desligamos de nuestra capacidad para dejarnos afectar emocionalmente por el mundo. Muy por el contrario, de lo que se trata es de comprender la inteligencia y la afectividad como ramas del árbol del sentido (capítulos III-IV). El fondo que hace posible la inteligencia (incluso aquella simplemente calculadora) es la capacidad de «darnos cuenta de la realidad» (p. 29), actividad que implica o, precisamente, exige *que nosotros mismos contemos en y para la realidad que nos sale al encuentro*.

Un tercer bloque está conformado por los capítulos V y VI en los cuáles se trazan algunos rasgos de la historia del nihilismo en orden a indicar su estructura paradójica. El primer rasgo de esa estructura consiste en que la verdadera consecuencia de la muerte de Dios se encuentra en la muerte del yo o, como dice Foucault, la muerte del hombre. Esposito se pregunta: «¿Qué es lo que puede poner en cuestión la idea –que no es solo socioeconómica, sino antropológica– del “descarte de uno mismo”?» (p. 42). El despliegue del nihilismo parece enseñar que la única manera posible de encontrar el sentido de la trascendencia es si se lo busca en la inmanencia. La inmanencia de una vida no es, empero, la carencia de necesidades, sino la incitación del deseo de un yo que se la pueda disfrutar, sentir y vivir a placer. De este modo, el propio camino a través de la inmanencia mostraría la paradoja en la que se debate el sujeto moderno: no puede saber de sí mismo, de un yo finito, sin contar con la «idea» de un ser infinito, de Otro distinto de sí que le hace ser (p. 44). El problema fundamental del nihilismo leído a partir de autores como Schopenhauer, Nietzsche y Freud es que su tajante separación entre lo espiritual y lo corporal. Lo grave de esto es que «el espíritu y el cuerpo están juntos o caen juntos» (p. 48).

Nuestra más reciente actualidad es la mejor prueba de que el nihilismo ha alcanzado sus límites. En efecto, el nihilismo no ha estado a la altura de la crisis por la COVID-19, crisis en la que el sentido de nuestra existencia volvió a ser problemático. Para Esposito, la pandemia significó un «impacto metafísico» cuyos alcances empiezan a hacerse evidentes. Por una parte, se despertó nuestra conciencia del mundo y de la naturaleza, una conciencia que el tecno-capitalismo avanzado mantenía adormecida. Por otra parte, la proximidad de la muerte, el aislamiento que produjeron los confinamientos y la angustia ante lo desconocido abrieron la época actual a una nueva fase que empezamos a descubrir. Esposito evoca la idea arendtiana del nacimiento para proponer la prioridad de ese centelleo de lo nuevo por sobre la consumación que comporta la muerte. El filósofo italiano afirma que solamente la gratitud ante nuestro nacimiento y ante renovadoras experiencias puede vencer la angustia ante la propia finitud. Esa gratitud no es el *resultado* de haber vivido, de haber «logrado» algo o de haber comprendido el sentido de los acontecimientos, sino que, por el contrario, debe estar *al principio* con un talante tan inaugural como el del propio nacimiento.

Los capítulos VII al XI desarrollan en esta orientación una serie de cuestiones suscitadas por la pandemia. En primera instancia, llama la atención el modo generalizado en el que la COVID-19 despertó la pregunta por la nueva realidad, es decir, también por la realidad en la que anteriormente vivíamos.

El misterio de qué es el mundo que nos rodea y nuestra propia reacción ante él manifiestan una de las más importantes revelaciones de la pandemia: *que lo real nos supera*. Esta experiencia marca un punto de inflexión en un contexto en el que el tecno-capitalismo disolvía el misterio en la racionalización total de la naturaleza y el nihilismo lo eliminaba de nuestro horizonte bajo la acusación de fantasma metafísico. Ese superarnos de lo real significa que el misterio nos urge a comprender el sentido (p. 61). Vivir intensamente la pregunta «¿Qué será de nosotros?» (p. 67) no significó solamente haber experimentado una profunda y creciente incertidumbre. Más bien, ocurrió que esa carencia de certezas avivó un nuevo vínculo entre verdad, certeza y confianza en que lo real nos supera, aunque no pueda ser experimentado sin «nosotros»; esto es un signo de que «se acerca un cambio cultural» (*ibid.*) en nuestra relación con lo desconocido.

Ahora bien, ante el misterio también solemos preguntarnos: «¿Conseguiremos ser felices?» (p. 73). En la actual coyuntura de una crisis del nihilismo, esta pregunta no puede significar ni la inquietud por la vida plena que tanto ha preocupado a la tradición filosófica desde Aristóteles, y que se ha inclinado a favor de una comprensión de la felicidad como contemplación que se contiene ante las necesidades, ni, como en Kant, un sacrificio de la felicidad en nombre de la virtud (p. 77), ni, finalmente, como en Spinoza, la aceptación de una férrea necesidad que lo gobierna todo y que termina siendo la otra cara del nihilismo (p. 78). Para Esposito, «la felicidad es *imposible*, pero también es *imposible* vivir sin buscarla o desearla» (p. 79). Su aporte fundamental, como lo subrayamos en el caso de la gratitud, consistirá en no concebir la felicidad como un *resultado*, una suerte de recompensar que cierra un ciclo o proceso, sea en este mundo o en otro distinto. Por el contrario, la felicidad «es parte de nuestra vida, como motor y criterio de cada uno de nuestros deseos» (*Ib.*). Esa felicidad encarnada en nuestro mundo, en nuestras emociones, pensamientos y deseos, es una felicidad que no rechaza el vacío y la nada como experiencias contrarias a la felicidad humana, sino que las asume, precisamente, como la prueba de lo más humano en nosotros, pues todas las cosas tienen la impronta de la nada, incluidos nosotros mismos. No obstante, se trata de una nada que, por paradójico que suene, el nihilismo ignora o pretende ignorar.

Un quinto bloque de artículos está conformado por los capítulos XII al XVI; su hilo conductor es volver a pensar los grandes temas reabiertos en su *problematicidad* por la crisis del nihilismo: la verdad, una política de los deberes, el nexo razón-emociones, el mirarse a sí mismo del yo como mundo y la continuidad de la conciencia. Este último tema puede servir como ilustración del tipo de

análisis desplegado en este bloque. Esposito empieza mostrando cómo el desvanecimiento de la presencia del yo, una vez consumada su crítica mordaz por parte de toda la tradición nihilista, en lugar de conllevar a su desaparición final, incita a la necesidad de volver a preguntarse por él. Esta crítica cae en una paradoja en sus dos variantes: bien sea desde el punto de vista científico-positivista de corte biológico-neurológico (ilustrado en el libro desde la posición de Oliver Sacks), bien desde la perspectiva filosófico-epistemológica (que se remonta a Hume, pero que en el libro es evocada desde la posición Daniel Dennett), todo intento de disolver al yo en una vertiente o en otra no hace más que reafirmarlo, incluso a gran escala, en su autodestrucción (p. 122). Al fijar las dos posiciones extremas se pone de presente, además, que el nihilismo en su etapa final termina estableciendo una nueva alianza con su antiguo enemigo, el positivismo, pues el yo, que quiso liberarse de toda teleología que no proviniera de él mismo, se concibe finalmente como engranaje biológico-neurológico de la ley de la naturaleza.

Contrario a lo que podría esperarse, Esposito no apuesta por una vía intermedia, por una suerte de fino camino que pasa sin riesgos por entre los dos extremos. En una *agudización* de la mirada fenomenológica, Esposito se fija en nuestra propia experiencia en el mundo dándole mayor concreción. Desde allí el yo se muestra como un proyecto de existencia embargado de tristeza por la imposibilidad de una plena realización. En varios momentos del libro se percibe que la mirada fenomenológica puede ser todavía más concreta y, por así decirlo, «aterrizada». El hecho es que ninguna crítica puede hacer desaparecer esa inmediata experiencia de mí mismo; más bien *es esa experiencia la que trasluce mundo* sobre el que se fraguan críticas y teorías. El autor lo plantea con claridad al evocar algunas ideas de Italo Calvino: «el yo, en definitiva, es también un pedazo de mundo que mira a otro pedazo de mundo. El mundo está a ambos lados de la ventana» (p. 117). Así, pues, escuchar la crítica nihilista del yo sin asumir su interpretación de éste permite *recuperar al yo como problema*, a la vez que concebir al propio nihilismo como «una herida de la conciencia o estremecimiento noético dentro del propio yo» (p. 126). De tal manera que, solo encarando, atravesando y superando al nihilismo es «como el yo puede “ser” él mismo» (*ibid.*).

El libro finaliza con un bloque de tres capítulos dedicados a la técnica, la libertad y la gratuidad de la existencia. Estos capítulos se distinguen de los demás tanto por su extensión, como por su escritura y sistematicidad. El capítulo XVII, por ejemplo, está subdividido en cinco acápites a través de los cuales se muestra cómo el nihilismo no conduce al caos sino al orden técnico del mundo. Interpretar la sinergia nihilismo-técnica desde la metáfora del juego (en cuanto «jugar

con» y «ser jugado por») brinda la oportunidad de comprender el emplazamiento (*das Gestell*) en el que la técnica reta al ser humano a comprender la naturaleza como almacén de suministros en su carácter concomitantemente peligroso y esperanzador. Evocando el planteo heideggeriano, Esposito *reformula* el aspecto salvífico de la técnica en el sentido de que éste no es «algo que viene hacia nosotros, sino algo que se aleja de nosotros» (p. 139). En ese punto de fuga lo que se pierde en y con la técnica llama la atención, despierta un vaciamiento que gatilla una reconsideración de la abandonada búsqueda de sentido de la realidad. Del mismo modo, el riesgo inminente y cierto de que la llama en el hombre sea apagada por la técnica en la época del nihilismo consumado despierta la necesidad de esa llamada, *la aviva como a una brasa*. No es, pues, la correspondencia a la llamada del ser la que enciende nuestra relación con el sentido, sino que, a la inversa, es el rompimiento del amor el que urge la necesidad del amor perdido, es la muerte del ser querido la que desfonda la presencia de esa relación llevándonos a añorarla. Como escribe Dostoievski, «es al separarse cuando se siente y se comprende la fuerza con que se ama». Aquí es donde Esposito planteará la pregunta decisiva: ¿Dónde encontrar *la fuerza* para ser sujetos y no solamente objetos en la discusión sobre la técnica? Tal interrogante es el que diferencia su acercamiento a la actual crítica de la tecnología que se encuentra, por ejemplo, en Maurizio Ferraris o en Alessandro Baricco. Para Esposito, «el giro ético» (p. 141) no es el que mejor puede hacer frente al desafío actual de la técnica, ya que no es una orientación que reflexione sobre la *postura* del hombre ante ese desafío ni sobre *cómo* «acepte la provocación a comprender *quién es*» (*ibid.*). Es en este sentido que, paradójicamente, en lo más álgido de la crisis del nihilismo, se reanima la pregunta por lo que somos y por el significado de nuestra existencia: «el yo *permanece* en el gran juego técnico más bien por una especie de *nostalgia*» (p. 150). Esa nostalgia es, para Esposito, la cara externa de la necesidad de ser nosotros mismos, una necesidad no apagada por el nihilismo, sino que habita como un huésped incognito al propio nihilismo.

La pregunta de Esposito exige, finalmente, una profunda reconsideración de lo que el nihilismo tardío entiende por libertad, a saber, la capacidad de ser lo que queramos y como queramos a expensas de todo deber (capítulo XVIII). Esta preeminencia de la libertad negativa en la certeza de que solo existe el yo empírico tiene el inconveniente de que convierte en una disyunción lo que estructuralmente es la doble dimensión del ser libre. En efecto, se plantean dos caminos: o libertad como deseo o «libertad» como persecución de un bien objetivo y universal. Pero en la praxis real de la libertad lo que ocurre es, más bien, que el ser libre es la tensión que liga esa doble dimensión y que, a partir de ese

centro de gravedad, inician series causales desde una fuente incondicionada. Ese es el misterio de la libertad que llevó a Kant a entenderla como un «hecho» de razón (p. 161). Entendida desde esa tensión, la libertad siempre significará el encuentro de una fisura por la cual escapar de la red de la necesidad o de un sentido imperante de las cosas, el cual también puede tomar la forma, como en el nihilismo de nuestro tiempo, de un relativismo imperante y totalizador. Pasar del «soy lo que yo he querido» a «lo que he querido ser soy yo mismo» representa un posible camino por el cual el nihilismo de nuestro tiempo se abre a un nuevo comienzo. El libro dedicará el capítulo final a sugerir que, en la juventud actual, aparentemente precipitada en caída libre hacia el nihilismo, puede surgir *un apetito de sentido* que no abandona lo aprendido durante el periodo nihilista para aferrarse dogmáticamente a nuevos ídolos, sino que, por el contrario, se mantiene firme ante el ocaso de éstos, pero espera del mundo y de sí misma algo más que caos y absurdo.

Recibido: 25/05/2022

Aceptado: 05/10/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

