

REPENSANDO EL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO

Rethinking Contemporary Nihilism

Costantino ESPOSITO
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7866-0127>

Enviado: 19 de febrero de 2025

Aceptado: 17 de marzo de 2025

RESUMEN

La tesis desarrollada en este ensayo es que, en la época contemporánea, el nihilismo adquiere un sentido y constituye un desafío inédito con respecto a su historia secular a partir de finales del siglo XIX. Por un lado, el nihilismo parece ser una cuestión ya archivada, ya que el fenómeno al que se refiere parece haberse afirmado definitiva y ampliamente, tanto en el campo de los «nihilistas» programáticos como, y de manera aún más paradójica, en el campo de quienes lo combaten, por lo tanto, sin resistencias u oposiciones significativas. Por otro lado, en cambio, ahora vuelve a ser un problema, es decir, una posibilidad que no está prejuzgada, sino que tal vez incluso está abierta a resultados impredecibles. Paradójicamente, cuando parecían agotadas las posibilidades de explicar el mundo y justificar la existencia, y resultaba imposible una respuesta adecuada a la pregunta del sentido último propia de la razón, se despiertan de nuevo el deseo y la inquietud constitutivos de la experiencia humana. Esta hipótesis se desarrolla a través de dos casos emblemáticos: el deseo de felicidad y la cuestión de la verdad. El ensayo comienza con una analogía simbólica entre la concepción de la «oscuridad» y su relación con la luz en la pintura de Caravaggio y termina con la representación de la crisis de sentido del hombre contemporáneo como un estado de «orfandad» (y, por tanto, indirectamente de «filialidad») en las novelas de Cormac McCarthy.

Palabras clave: Nihilismo; Sentido último del mundo; Deseo; Felicidad; Libertad; Verdad; Nietzsche; Caravaggio; Cormac McCarthy.

ABSTRACT

The thesis developed in this essay is that in the contemporary age nihilism acquires a meaning and constitutes an unprecedented challenge compared to its centuries-old history starting from the end of the 19th century. On the one hand, nihilism seems to be a thing of the past, since the phenomenon to which it refers seems to have definitively and widely established itself, both in the field of programmatic «nihilists» and, even more paradoxically, in the field of those who fight it, therefore without significant resistance or opposition. On the other hand, however, it is now once again becoming a problem, and therefore a possibility that is not yet prejudged, perhaps even open to unpredictable outcomes. Paradoxically, when the possibilities of explaining the world and justifying existence seemed exhausted, and an adequate response to the question of ultimate meaning proper to reason seemed impossible, the desire and restlessness constitutive of human experience are reawakened. This hypothesis is developed through two emblematic cases: the desire for happiness and the question of truth. The essay opens with a symbolic analogy between the concept of the «obscure» and its relationship with light in Caravaggio's paintings, and closes with a depiction of the crisis of meaning of contemporary man as a state of «sonship» (and therefore indirectly of his «childhood») in the novels of Cormac McCarthy.

Keywords: Nihilism; Ultimate meaning of the world; Desire; Happiness; Freedom; Truth; Nietzsche; Caravaggio; Cormac McCarthy.

1. OUVERTURE. LEYENDO EL NIHILISMO CON LOS OJOS DE CARAVAGGIO

Por grande que pueda parecer la distancia entre las dos épocas, sus respectivos contextos y sus protagonistas, considero, sin embargo, que puede ser útil, para comprender lo que está en juego en el nihilismo contemporáneo, determinar sus semejanzas con un momento extraordinariamente intenso del arte barroco, y en particular con la pintura de Caravaggio. La idea de esta comparación, ciertamente arriesgada debido a la evidente asimetría entre ambos fenómenos, no surge, sin embargo, de una estrategia hermenéutica general, sino de un punto en concreto: la precisa y singular consonancia entre el sentido de lo «oscuro» como lugar de la luz, genialmente intuido y magistralmente representado por Merisi, y el (posible) sentido del nihilismo como una pérdida de claridad, un oscurecimiento del significado del mundo y del ser humano que, en sí mismo, encierra la oportunidad de comprender la necesidad y la naturaleza de la luz, como luz del sentido.

Lo que ha dado inicio a esta comparación fue la observación –por lo demás muy conocida por quienes se interesan en el arte barroco– realizada por Giovan Pietro Bellori en su *Vita di Caravaggio* (1672), según la cual el pintor, en un cierto momento de su trayectoria figurativa, comienza a «fortalecer los oscuros» para resaltar el colorido de los cuerpos, «sirviéndose ampliamente del negro», con el resultado de que el color aparecía «totalmente impregnado de oscuros vigorosos»¹. Esta anotación adquiere un significado aún más profundo si se tiene en cuenta el procedimiento técnico particular con el que Caravaggio realizaba sus pinturas. De hecho, la tela era preparada aplicando un color de fondo como capa primaria para el dibujo y la coloración –la imprimación–, que Caravaggio obtenía especialmente mediante el uso de tierra quemada de tono marrón. Sobre esta base, él mismo introducía directamente las figuras (utilizando el mango del pincel), en la mayoría de los casos sin realizar el clásico dibujo preparatorio con carboncillo o sanguina. Un procedimiento técnico que también puede entenderse como la idea de hacer emerger las figuras directamente desde el lienzo, utilizando colores cada vez más claros a partir del fondo oscuro². La figura coloreada resalta así a través del efecto de contraste con el negro, debido al hecho de que la luz –a menudo representada como un haz que corta la oscuridad– ilumina los rostros, los cuerpos y los objetos que estaban en la penumbra o en la sombra, y que finalmente emergen como presencias reales. Lo oscuro se «fortalece» –diría que se intensifica y casi se espesa– en la medida en que se concibe a sí mismo como un mundo denso de ser, con un espesor casi ontológico. Pero es visto

1. «[Caravaggio] Pintó para este señor [el cardenal Francesco Maria del Monte] una escena musical con jóvenes retratados del natural en figuras de medio cuerpo, una mujer en camisa que toca el laúd con las partituras delante y una Santa Catalina arrodillada apoyada en la rueda; las dos últimas obras aún se encuentran en las mismas habitaciones, pero resultan de un colorido más intenso, *ya que Miguel comenzaba a fortalecer los oscuros*. Pintó a San Juan en el desierto, representado como un joven desnudo sentado, que, inclinando la cabeza hacia adelante, abraza un cordero; esta obra puede verse en el palacio del señor cardenal Pio [Scipione Borghese]. Pero Caravaggio [...] se hacía cada día más famoso por el colorido que iba introduciendo, ya no como antes, suave y con pocas tintas, sino completamente impregnado de oscuros vigorosos, sirviéndose ampliamente del negro para dar relieve a los cuerpos. Y se adentró tanto en este modo suyo de obrar, que nunca hacía que ninguna de sus figuras emergiera a plena luz del sol, sino que encontró un modo de situarlas dentro de la atmósfera oscura de una habitación cerrada, tomando una luz elevada que descendía en vertical sobre la parte principal del cuerpo y dejando el resto en sombra, con el fin de conferir fuerza mediante la vehemencia del claroscuro» (Bellori 1976, 216-217 [204]; traducción y cursiva nuestras).

2. Sobre este tema, véanse: Longhi 1960, 23-36; Schneider 1987, 117-138; y Gregori 1996.

de este modo precisamente en el momento en que, desde su fondo, la figura se revela, la forma se libera y emerge a la luz, o mejor dicho, se hace presente en la luz. Pero también vale lo contrario: Caravaggio pinta exactamente el instante en que se está desvelando la verdadera naturaleza de la oscuridad, su ser lleno de forma y de figura³.

Leer el nihilismo de nuestro tiempo a partir de esta mirada «barroca»⁴ no es meramente una sugestión estética, sino que puede representar una clave decisiva para comprender cuál es la crisis constitutiva de la época contemporánea. Se trata de una crisis de la mirada y de la razón, que subyace a las múltiples y, a menudo, dramáticas formas de crisis de nuestro tiempo, tanto a nivel existencial como sociopolítico, y que, al mismo tiempo, es vehiculada por ellas. La cuestión, en efecto –como intentaré esclarecer brevemente en las páginas que siguen–, es si todavía somos capaces de ver la oscuridad, lo sombrío en el momento en que se convierte en el lugar del sentido, no solo como carencia, sino como necesidad y espera de que emerja el significado del mundo.

2. LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA⁵

El nihilismo ha regresado. Por extraña que pueda parecer esta afirmación –y extraña precisamente porque el nihilismo no parece haberse ido nunca, sino que más bien se ha instalado de manera definitiva en el pensamiento y la cultura de nuestro tiempo, al menos en aquella parte que, más por ideología que por geografía, seguimos llamando «Occidente»–, parte de algunos fenómenos evidentes ante nuestros ojos, que se han ido perfilando sobre todo

3. Otro Michelangelo, Buonarroti, había expresado –dentro del mismo horizonte barroco– una postura similar, aunque no referida a la pintura, sino específicamente a la escultura. La tarea del artista consistiría, en este caso, en liberar no tanto de la oscuridad o de la sombra, sino de la piedra misma, la forma del ser que en ella se encuentra encerrada y como aprisionada: «Yo concibo la escultura como aquello que se realiza por la fuerza de sustraer; aquella que se hace por vía de añadir es semejante a la pintura» (Michelangelo en Roma a Benedetto Varchi [en Florencia], abril-junio de 1547, en *Il carteggio di Michelangelo*, 1965-73).

4. En otra ocasión, propuse leer una pintura de Caravaggio (*La vocación de san Mateo*, situada en la Capilla Contarelli de la Iglesia de San Luigi dei Francesi en Roma) a la luz del debate «barroco» sobre la relación entre la gracia divina y la libertad humana, que se intensificó en la escolástica tardía europea a finales del siglo XVI: Esposito 2020, 113-137.

5. Una primera versión de este texto fue publicada con el título *Il nichilismo come problema aperto del nostro tempo* en *Coco* 2022, 509-521.

en el largo período de pandemia Covid-19. ¿Qué puede significar, entonces, que el nihilismo, que parecía ser un asunto ya archivado en nuestra historia, dado que el fenómeno al que se refiere se ha afirmado de manera definitiva y extendida, tanto en el campo de los ‘nihilistas’ programáticos como, de manera aún más paradójica, en el de aquellos que lo combaten –es decir, sin resistencias u oposiciones significativas–, vuelva a convertirse en un problema, en una posibilidad no ya prejuizada, quizás incluso abierta a desenlaces imprevisibles?

Para comprender mejor esta nueva oportunidad interrogativa del nihilismo, podríamos considerar –entre otros– a dos autores que han intentado canonizar el sentido deconstructivo y, al mismo tiempo, la función reconstructiva que el nihilismo puede desempeñar en el pensamiento contemporáneo. Estos autores han mostrado que su verdadera tarea no consiste tanto en una violencia iconoclasta contra los antiguos ídolos, sino en la aceptación desencantada y, en última instancia, positiva, de una crisis de sentido inevitable y de una pérdida del centro irrecuperable en nuestra forma de estar en el mundo. Desde esta perspectiva, el nihilismo no solo habría corroído las certezas tradicionales de las fundaciones metafísico-teológico-teleológicas de la realidad, sino que habría –en una auténtica *pars construens*– redefinido el único sentido posible para la experiencia humana. Un sentido identificado en el principio primero de la ‘finitud’ y en la virtud, o más bien en el *habitus* de la prudencia post-metafísica del pensamiento. Los autores a los que me refiero no han desarrollado tanto una nueva doctrina del nihilismo, sino que más bien han descrito e interceptado la manera en que éste ha terminado por infiltrarse y moldear desde dentro algunas de las estructuras cognitivas e intenciones morales más extendidas en la cultura de nuestra época.

El primer intérprete al que quiero referirme es Franco Volpi. Su exitoso libro, de corte enciclopédico, sobre la historia del fenómeno del ‘nihilismo’, publicado exactamente hace veinticinco años, después de recorrer de manera rápida pero intensa un arco de desarrollo teórico que va desde los nihilistas rusos a *la* Turguéniev hasta los críticos italianos del nihilismo a finales del siglo XX, como Emanuele Severino, identifica en una densa página conclusiva el único significado posible del ocaso del sentido declarado, vehiculado y consagrado por el nihilismo; léase:

El nihilismo ha carcomido las verdades y debilitado las religiones; pero también ha disuelto los dogmatismos y hecho caer las ideologías, enseñándonos así a mantener aquella *razonable prudencia del pensamiento*, aquel paradigma de pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar a ciegas entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía del devenir,

en la transición de una cultura a la otra, en la negociación entre un grupo de intereses y otro. Después de la caída de las trascendencias y la entrada en el mundo moderno de la técnica y las masas, después de la corrupción del reino de la legitimidad y el tránsito al de la convención, la única conducta recomendable es operar con las convenciones sin creer demasiado en ellas, la única actitud no ingenua es la renuncia a una sobredeterminación ideológica y moral de nuestros comportamientos. La nuestra es una filosofía de Penélope que deshace (*analyei*) incesantemente su tela, porque no sabe si Ulises retornará (Volpi 1996, 117; trad. esp. 2005, 173).

El resultado inevitable, pero también el único verdaderamente liberador, del nihilismo residiría en convertir una necesidad epocal –el hecho de que «nosotros, los modernos, estamos sin raíces», «navegando a ciegas en los archipiélagos de la vida, el mundo y la historia», sin brújulas, sin «rutas ni trayectos ni mediciones preexistentes utilizables» (Volpi 1996, 117; 2005, 173)– en una virtud ética: renunciar a ser el centro del mundo y no ceder más a la tentación «moderna» de auto-justificar esta pretensión ilegítima.

El pensamiento oblicuo y prudente consiste en gestionar la complejidad del mundo y de la vida a través de las normas compartidas de una cultura y de un orden social, en la medida en que esto permite no estrellarse contra las imposibles y violentas exigencias de los ideales y los valores absolutos, aceptando y practicando las convenciones *sin creer demasiado en ellas*.

Este saludable realismo del desencanto parecería constituir, en efecto, la regla de oro para habitar el mundo del nihilismo, acompañado por la crítica de los ídolos y por la sana iconoclasia que esto persigue, pero, al mismo tiempo, canalizando o «urbanizando» sus pretensiones titánicas en el nuevo, eficaz, controlado y calculado orden de las convenciones técnicas. Pagaría, precisamente, el único desenlace feliz de los dramas ideológicos de la modernidad, el más adecuado, en definitiva, a nuestra condición de seres finitos, cuya autocomprensión ha caído en una crisis irreversible, que ha revelado la verdad originaria, ya no cubierta por mitologías racionalistas, de la naturaleza humana. La racionalidad ya no puede narrar mitos ni historias fundacionales, sino que debe ejercerse exclusivamente en el campo de la convención, donde ya no se trata de algo en lo que creer razonablemente, sino de algo que debe funcionar técnicamente.

El problema es, sin embargo, que los años que nos separan de esta conclusión de Volpi la han vuelto irremediabilmente obsoleta. Legítima, aguda, incluso pertinente, pero desfasada. Intentemos repetir hoy, como perspectiva de solución o de «superación» de la crisis nihilista del siglo XX, esta invitación a la prudencia post-ideológica del pensamiento: sin duda, conserva

intacta su valor heurístico y metodológico en lo que respecta a la sobriedad frente a las tentaciones «totalizadoras» y «totalitarias» del sentido, pero al mismo tiempo pone de manifiesto una especie de duplicación de la crisis. Porque en la separación entre actuar conforme a las convenciones y reconocer un sentido (último, radical) por el cual valga la pena alcanzar o evitar aquello a lo que apuntan tales procedimientos convencionales, no se deja simplemente que estos se desplieguen de manera autónoma, sin problemas de significado ni de finalidad, sino que, por el contrario, se obstaculiza su propio funcionamiento. Las convenciones sin el compromiso del sentido no solo garantizan una gestión del mundo relativa, provisional, siempre en devenir, llena de cautela y provista de antídotos contra las absolutizaciones; paradójicamente, también corren el riesgo de absolutizar el interés relativo, el objetivo particular. ¿Qué garantiza que el «sin creer demasiado en ello» sea el camino de la moderación y el equilibrio, y no se convierta en la pretensión de utilizar un procedimiento convencional como herramienta para imponer aquello que, en cada caso, queda fuera de la convención?

El segundo intérprete al que quiero referirme es Telmo Pievani, quien, en un *conte philosophique* dedicado al concepto y a la condición de finitud de los seres humanos, retoma, aunque de manera indirecta y no temática, el problema del legado positivo del nihilismo del siglo xx. En un diálogo imaginario entre el biólogo Jacques Monod y el escritor Albert Camus, el autor escenifica la fractura dramática que se produce en la existencia humana en el momento en que la expectativa de un sentido último sobre nuestro lugar y propósito en el universo es desmentida de manera implacable, aunque objetiva, por el descubrimiento de que somos –como todos los seres naturales– una compleja unión de átomos agregados al azar, destinados a una disgregación igualmente fortuita en la nada. En el fondo, es el fracaso al que nos condena el conocimiento de la materia –desde Lucrecio hasta la mecánica cuántica–, porque cuanto más nos muestra cómo son objetivamente las cosas, menos justifica la búsqueda de un sentido, de un destino significativo para nuestra propia vida. He aquí el fracaso:

Nosotros queremos ser necesarios, inevitables, esculpidos desde siempre en el orden de las cosas, un engranaje perfecto en la armonía de las esferas [...]. Todas las religiones, casi todas las filosofías con pocas excepciones –incluso las existencialistas, e incluso una parte de la ciencia– son testigos del esfuerzo incansable y heroico de la humanidad por negar su propia contingencia y finitud. Aquí, exactamente, reside la gran ruptura, la traición, incluso el sacrilegio de la ciencia contemporánea (Pievani 2020, 42; traducción nuestra).

La ciencia es sacrílega porque rompe la «antigua alianza animista» (Pievani 2020, 45), según la cual el universo estaría habitado por un sentido, por una explicación ulterior dentro de la cual nuestra existencia individual adquiriría valor ontológico. Por más que crezca la desilusión ante la ruptura de dicha alianza, afirma Pievani, por más que los seres humanos sientan, casi sin querer admitirlo, la «escalofriante soledad» (Pievani 2020, 44) del universo, sin embargo, o mejor dicho, precisamente por ello, no cesan en su inquieta y desgarradora búsqueda de un sentido, sea cual sea. No obstante, si el sentido no existiera, no podríamos vivir sin elaborar el duelo por su ausencia, y más aún (la enfatización es mía), reconociendo, antes que nada, precisamente, su falta. Los seres humanos, de hecho, poseen esta inexplicable especificidad de ser una «finitud consciente» (Pievani 2020, 48), es decir, son capaces de pensar y desear un futuro como infinito y el infinito como aquello que (todavía y siempre) no está. Todo depende, entonces, de cómo jugar esta búsqueda inquieta e inquietante:

Si el *Homo sapiens* es una presencia decorativa, pequeña y efímera en un vasto universo, podemos reaccionar deprimiéndonos y refugiándonos en narraciones consoladoras. O bien podemos aprender, con esfuerzo, que este golpe a nuestro orgullo no es una victoria del nihilismo y del pesimismo, sino, por el contrario, una oportunidad para apreciar nuestra libertad y nuestra consiguiente responsabilidad moral en un mundo que no tenía ninguna necesidad de nosotros y que, por tanto, no nos impone cómo pensar y actuar. La gran cadena del ser era, después de todo, una cadena, un yugo del que ahora, finalmente, nos emancipamos (Pievani 2020, 47-48).

Es precisamente en esta emancipación donde se perfila el sentido –el único sentido posible, no como una mentira ilusoria, sino como la aceptación de nuestra propia naturaleza y de nuestro peculiar pertenecer a la naturaleza–, un sentido que, doloroso al inicio, se vuelve luego liberador: el sentido de nuestra finitud.

Estamos aquí, pudimos no haber estado, hemos aparecido por azar: eso es todo, y eso es maravilloso. Ya no somos esclavos de una posición privilegiada en el cosmos. Ya no somos esclavos de un futuro radiante que deba traducirse en realidad. Ya no somos esclavos de una espera que vuelve vano el presente. Estamos rodeados por dos océanos de inexistencia, pero al decirlo, existimos. No hay nada de desesperante, por tanto, en el despliegue de la finitud de todas las cosas, porque no hay vida que, al menos por un instante, no haya sido inmortal (Pievani 2020, 252).

Este contragolpe ante el hecho, completamente «natural», de nuestro ser nos liberaría, en última instancia, según nuestro autor, de la insoportable esclavitud de creernos «especiales», de pensar que ocupamos una posición privilegiada en el universo, de imaginarnos distintos y de esperar algo más allá del hecho de no poder ser otra cosa que lo que somos: un caso. Un caso maravilloso, conmovedor, desesperado.

Pero –para no interrumpir este contragolpe, para seguirlo hasta donde nos lleve– debemos prestar atención a la naturaleza de este caso azaroso que somos: a esta naturaleza pertenece, no como un añadido o una elaboración extrínseca, sino como una dimensión constitutiva, el hecho de que nosotros mismos nos damos cuenta de ello. *Percibir* lo que somos forma parte de lo que somos; pero, a mis ojos, esto significa que lo que somos implica, en sí mismo, la pregunta sobre por qué estamos aquí. La pregunta, insisto: no la explicación cultural (más o menos ilusoria) del asunto. Forma parte de nuestro existir el hecho de que hacemos experiencia de ello, interrogándonos por su sentido.

Es la misma revelación, por ejemplo, de David Foster Wallace cuando, en su famoso discurso titulado *This is Water*, describe la experiencia cotidiana (e «infern») de una larga fila en la caja de un supermercado como la ocasión para descubrir, detrás de los rostros fastidiados o apagados de los clientes y de la cajera, una especie de dimensión «sagrada, inspirada por las mismas fuerzas que forman a las estrellas: amor, amistad, la mística unidad de todas las cosas» (2017, 152). En la capacidad de advertir un sentido escondido en las cosas y en la libre decisión de seguir esa huella y darle la posibilidad de revelarse, reside lo irreducible del ser humano. Un núcleo que parece resistir cualquier reduccionismo, que no se deja disolver ni en análisis (o autoanálisis), ni en proyectos sociales, ni en deberes morales.

Podemos seguir repitiendo que nuestra condición es la de una finitud *consciente*, que está llamada a tomar posición sobre sí misma y sobre el mundo entero, proyectándose ilusoriamente hacia adelante mediante narraciones que intentan suplir una carencia insuperable; o bien aceptándose en la gloria irrepetible de un instante que emerge desde la nada y hacia la nada. Pero en ambos casos –e incluso antes de optar por una de estas dos posibilidades–, si lo miramos bien, ya estamos dando por sentado el carácter consciente de nuestra finitud, o mejor dicho, el hecho de que nuestra conciencia constituye el modo específico de nuestro ser finito en el universo⁶.

6. La sugestiva explicación de la conciencia, y con ella de la búsqueda del sentido, como una evolución cultural sobre la base biológica de los individuos humanos –quienes, a su vez, intervienen a través de su organización cultural en la propia evolución biológica–

3. EL SENTIDO COMO PREGUNTA

Así pues, verificando la primera definición ofrecida por Nietzsche⁷, el nihilismo regresa en nuestro tiempo precisamente como problema del sentido, o mejor dicho, de la posible revelación de la existencia de un sentido último de uno mismo y del mundo. Sea cual sea la naturaleza de esta «existencia» –perceptiva, narrativa, ontológica...–, el factor decisivo radica en el hecho mismo de la pregunta sobre el sentido. Una pregunta irreductible, sin la cual no solo no podríamos concebir la realidad del sentido, sino tampoco su ausencia; del mismo modo que no podríamos –siguiendo a los dos intérpretes citados anteriormente– experimentar nuestro desconcierto y desencanto, ni disfrutar de la maravillosa falta de sentido del presente eterno.

Entonces, podemos darnos cuenta de que el sentido, si existe –y no podemos excluirlo precisamente debido a esta pregunta irreductible que nos acompaña, aun sin quererlo–, entonces está en la propia naturaleza, en las cosas, en nuestro propio ser. Esa pregunta por el sentido, que surge en los pliegues de la existencia, es hermosa pero también incómoda, porque no logramos deshacernos de ella fácilmente. Esa pregunta es parte de nosotros, nosotros somos esa pregunta.

El dispositivo típico del nihilismo clásico (desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX) consistió en resolver el problema simplemente negándolo. Simplificando, el mecanismo era más o menos el siguiente: todos necesitamos un sentido para vivir, eso es evidente, y no un sentido parcial, que no resistiría al vacío, sino un porqué último, el significado por el cual cada uno de nosotros está en el mundo. Pero este porqué no existe, es una ilusión o una invención. Por lo tanto, conformémonos con esta dulce ilusión (o con este amargo engaño) para no morir de insensatez, pero aceptemos que la pregunta por algo más es vana, inútil, engañosa. Si no hay respuesta, la pregunta

describe, sin duda, una interacción fundamental. Sin embargo, incluso en el caso de una «co-evolución» de biología y cultura, sigue sin ser pensado el motivo por el cual en la evolución se inserta el problema del sentido –si se quiere, el sentido del sentido–, limitándose a constatar y describir el hecho de su existencia, entendido como la capacidad del ser humano finito para formular preguntas radicales o experimentar un vértigo de asombro. Desde esta perspectiva, la pregunta irreductible sobre el sentido no debería entenderse tanto como un producto de la cultura, sino, al contrario, como su origen. En otras palabras, la explicación biológico-cultural, más que justificar nuestra conciencia interrogativa, en realidad la presupone. – Para una reconstrucción de los términos de esta cuestión, véase Tomasello 1999, 207-211.

7. «Nihilismo: falta la finalidad; falta la respuesta al «¿para qué?»; ¿qué significa nihilismo? – *que los valores supremos se desvalorizan*» (Nietzsche 2006, frag. 9 [35]).

es imposible. Y el nombre de ese engaño es «cultura», cuyo cometido ya no es llevarnos a descubrir el sentido de las cosas y en las cosas, sino construirlo cada vez según nuestra propia imagen.

Sin embargo, el movimiento inesperado de la experiencia revierte el veredicto que se creía inapelable: si la pregunta persiste, es como una invitación, un llamado a descubrir qué es lo que la atrae, lo que la provoca, lo que la «excita» (según el término más adecuado sugerido por Agustín de Hipona)⁸. El deseo de sentido es áspero, incómodo, y vuelve una y otra vez a inquietarnos –muy lejos de ser un mero producto cultural elaborado para sobrellevar el duelo de nuestra finitud. Y nos inquieta porque nos remite a ese «otro» que hay en nosotros mismos, que *somos* nosotros mismos. Al decir «yo», yo ya soy otro respecto a mí. Y puedo, ciertamente, construir narraciones culturales que cubran el vacío siempre inminente del sentido, inventando una razón adicional más allá de la ciega necesidad de la naturaleza. Pero la conexión con lo otro –conciencia, carencia, deseo– es una suerte de sensorio constitutivo en nuestra percepción de nosotros mismos y del universo.

En esto que surge me parece que es posible identificar el tono y el desafío del nihilismo en nuestro tiempo⁹. Y es precisamente en su configuración contemporánea donde el nihilismo no se presenta solo como una doctrina filosófica o una ideología social, sino, sobre todo, como una posibilidad permanente de la existencia humana. Esto se comprende aún mejor al recorrer su trayectoria histórica. Si lo seguimos desde su «primera ola» u oleada (uso este término deliberadamente en analogía con la difusión viral), que podemos hacer remontar, al menos en su forma explícita, a las últimas décadas del siglo XIX, hasta llegar a nuestro presente, en el que parece haber producido una suerte de «inmunidad de rebaño», el nihilismo ha mostrado progresivamente una extraña ambigüedad, como mencionaba antes. Se presenta simultáneamente como crisis y como solución de la crisis, como revolución y como nuevo orden, como el grito que arde por un sentido radical de la vida y como un silencioso conformismo socio-cultural.

Al principio¹⁰, el nihilismo se manifestó como la reivindicación extrema de la libertad del sujeto, ya no concebida como una relación con lo otro, sino más bien como su negación. Se podría decir, más radicalmente, como

8. «*Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*» (Agustín, *Confesiones*, I, i, 1; cursiva nuestra).

9. He tratado de documentarlo en *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca* (2021), traducido al castellano como *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica* (2021).

10. Para lo que sigue, véase, junto al ya citado libro de F. Volpi, también Vercellone 2009.

la negación del propio «ser» que me ha sido «dado», el cual se convierte en un peso insoportable para una voluntad que pretende alcanzar su máxima potencia. Basta pensar en las figuras de los grandes nihilistas rusos, cuyo emblema seguirán siendo para siempre los personajes –literarios, pero absolutamente reales– de las novelas de Turguénev y Dostoievski. Como ese Evgueni Bazárov, ese Iván Karamázov o ese Alekséi Kirílov, consumidos literalmente por la febril revuelta –en un solo y mismo acto– contra las convenciones sociales y la autoridad política, contra la tradición religiosa de los padres y, finalmente, contra su propia filiación con un Padre. Pero ya poco después, el «hombre loco» del que habla Nietzsche en *La gaya ciencia* (1887), el que anuncia, en un desconcierto cósmico, que «Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado», cederá directamente su lugar a la violencia iconoclasta del superhombre, para finalmente transformarse en la sabiduría divina de Zaratustra. Allí donde la terrible angustia por el ocaso del Padre –muerto precisamente a manos de los valores de una moral cristiano-burguesa completamente desvinculada de la vida– se sublima en la enigmática sonrisa del sabio que «ama el destino» (*amor fati*). Pero en este caso, amar el destino significa asentir con toda la voluntad a la necesidad eterna de la naturaleza, como ya había enseñado el «divino» Spinoza. La realidad es necesaria precisamente *porque* carece de sentido: una inmanencia absoluta que gira en torno a sí misma, sin un origen y sin un fin. Sin embargo, se necesitaba todo un siglo, hasta las últimas décadas del xx, para que esta ambigüedad entre crisis y solución de la crisis se revelara en toda su magnitud.

La devaluación de los valores tradicionales había sido puesta a prueba de manera aún más radical por el colapso de las ideologías políticas que todavía sobrevivían en el periodo de posguerra, por el repliegue de la revolución libertaria del 68 en un orden burgués (ya no reaccionario, ciertamente, sino progresista, pero burgués al fin y al cabo, y aún más intensamente burgués), por la creciente imbricación entre una cultura del rendimiento individualista, una globalización económica cada vez más determinante y una tecnocracia de la comunicación a nivel planetario, operando ya no desde remotas salas de mando, sino de manera capilar dentro de nuestros smartphones y aplicaciones, con las que impactamos la vida cotidiana. El programa del «nihilismo activo»¹¹ se estaba cumpliendo: todos somos libres de no buscar un sentido más grande que nuestras reacciones mentales y emocionales (de hecho, somos libres precisamente *por* esto, porque un sentido último nos ataría demasiado); pero, al mismo tiempo, todos estamos radicalmente condicionados

11. Para la relación entre «nihilismo pasivo» y «nihilismo activo», véase Nietzsche 2006, frag. 9 [35], 12-13.

por quienes gestionan los gustos, los flujos, las tendencias dominantes y que, en definitiva, nos dicen qué hacer y cómo hacerlo para ser nosotros mismos. Así, la liberación *del yo*, perseguida como el proyecto de una continua autopoiesis, corre el riesgo –tan imperceptible como real– de volverse una liberación *del yo*: la condición más extendida y normalizada del «nihilismo pasivo». De este modo, se confirma una vez más uno de los mecanismos típicos de todo nihilismo: plantear un problema, es decir, desestabilizar un sistema o un pensamiento codificado, y resolver la crisis simplemente negando o declarando inútil el problema mismo.

Sin embargo, justo en el momento en que el nihilismo parecía haber triunfado en todas partes, no como doctrina ni como programa ideológico, sino como la postura normal de quien sospecha que es imposible encontrar un sentido último para el hecho de estar en el mundo –un sospecha compartida, como el humo de segunda mano que inhalamos sin darnos cuenta, incluso si no fumamos–; justo en el momento en que los ídolos a derribar –no solo los del siglo XIX, sino también los del siglo XX– han dejado nuestro deseo de sentido más desnudo, más indefenso y más vulnerable que nunca, se presenta una nueva oportunidad para reconocer esa necesidad, para reavivar ese deseo, ya no bloqueado de antemano como si fuera una ilusión o una mentira. Y así, de repente, el nihilismo aparece despojado de su carga subversiva y de su radicalidad existencial. Transformado de crisis en solución de la crisis, ya no es realmente capaz de captar ni de expresar esa pregunta ni esa espera de un significado verdadero para sí mismo, ni de responder a esa exigencia de libertad que renace precisamente en la crisis. En definitiva, la crisis es más profunda y más radical de lo que el mismo nihilismo había denunciado y, cuando se la reconoce, ya se ha dado un paso –un pequeño, pero decisivo paso– más allá del nihilismo¹².

4. DOS VERIFICACIONES EMBLEMÁTICAS

Entre los diversos fenómenos en los que, a mi parecer, es posible verificar esta transformación del nihilismo –del colapso de los valores tradicionales a la reaparición de preguntas para las cuales esos valores ya no ofrecían respuesta–, en este contexto señalaré solo dos. Dos puntos, por así decirlo, irre-

12. Sobre la trayectoria del nihilismo, desde Nietzsche – pasando por Heidegger – hasta el debate contemporáneo, remito a los estudios de diversos autores recopilados en Esposito 2024a. Para una presentación detallada de hasta ocho formas distintas de nihilismo en la época actual, remito a Esposito 2024b, 1-31.

ductibles para comprender la dinámica constitutiva del preguntar humano: el deseo de felicidad y la urgencia de la verdad.

Tomamos la felicidad aquí como la cuestión decisiva de la condición humana y, en particular, la piedra en la que tropieza todo reduccionismo nihilista. El problema radica en lo siguiente: en no conocer exactamente aquello que, sin embargo, no podemos dejar de desear intensamente. Las soluciones rápidas o superficiales no nos ayudan en absoluto. Podemos seguir repitiendo que la felicidad es imposible para quienes habitamos esta tierra –acechados, como estamos, por la sombra de la terrible señora, la muerte, que condena todo a su fin–, pero por más que expliquemos esta situación embarazosa, nunca lograremos anular el deseo irreductible de felicidad. Es decir, la esperanza de poder realizar la propia vida descubriendo la belleza y la razón por la cual cada uno de nosotros está en el mundo, no solo como una justificación intelectual, sino como una satisfacción afectiva.

Para nosotros paganos, griegos y romanos, la medida de la felicidad radica en el esfuerzo de auto-realización, en la construcción virtuosa del sí-mismo: en el ámbito cognitivo, a través del ejercicio y la mejora de nuestras capacidades intelectuales; en el ámbito moral, mediante el control del deseo y la contención de las pasiones, para no correr el riesgo de ser devorados por la inevitable desmentida que la realidad siempre impone a nuestras expectativas excesivas. *Pero para nosotros cristianos* – por antigua filiación, aunque no por convicción actual – la felicidad ya no consiste en la contemplación del orden necesario de la naturaleza, sino en el conocimiento de un «otro» distinto de la naturaleza, un «tú» que nos llama y nos acoge, como una gracia imprevista e inmerecida. En este segundo caso, la felicidad es completamente nuestra, sí, pero al mismo tiempo no depende de nosotros, sino de un encuentro, de una vida que es más grande que nosotros mismos.

De aquí deriva la comprensión de que nuestro deseo más «extremo» e insuprimible es un «deseo de infinito», por usar la expresión de Descartes¹³.

Pero hoy, *para nosotros nihilistas*, parece que esa relación con el infinito –desvinculada del reconocimiento del Otro que nos dona a nosotros mismos– se reduce cada vez más a una obsesión por lo finito, a la búsqueda

13. Cfr. *Discurso del método*, I: «Y siempre tenía un deseo extremo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida» (Descartes 2018, 41). Luego, *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, III: «...se da en mí antes la percepción de lo infinito que de lo finito [...]. Porque ¿con qué razón entendería que dudo, que quiero, es decir, que me falta algo y que no soy por completo perfecto, si no hubiera en mí ninguna idea del ente más perfecto con cuya comparación reconociera mis defectos?» (Descartes 2009, 117; traducción ligeramente modificada).

compulsiva de producir por nuestra cuenta las condiciones de la felicidad, ya sea siguiendo el modelo estándar de las tendencias culturales dominantes o simplemente abandonándonos a la irracionalidad sin sentido del azar. Por ello, se percibe un regreso a la condición pagana, a una auto-delimitación en lo finito como protección contra los peligros del infinito (entendido ahora únicamente como una *hybris*, la desmesura de quien ha perdido la justa medida). Sin embargo, ya es demasiado tarde para «corregir» nuestro deseo de felicidad: está inscrito en nuestra carne y no puede reducirse a una simple meta futura, porque la felicidad nos acompaña desde el inicio de nuestra existencia, desde el momento en que fuimos acogidos por la mirada de nuestra madre. Esa mirada amorosa nos enseñó a esperar la felicidad durante toda la vida, a desear un «tú», y por lo tanto, un «nosotros» en el que el «yo» pueda respirar. La memoria de esta felicidad originaria se convierte así en el criterio con el que medimos toda futura imagen de la felicidad.

Estrechamente ligada al fenómeno del deseo de felicidad se halla otra pregunta irreductible —o mejor dicho, que se ha vuelto a revelar como tal—: la pregunta por la verdad. El problema de la verdad es otro indicador significativo de la ambigüedad inherente al nihilismo, de la que hablábamos antes. Hubo un tiempo en que la verdad resultaba para muchos un peso excesivo, una pretensión incómoda para nuestras sociedades democráticas culturalmente avanzadas. Se temía que la afirmación de una verdad, por así decirlo, «no negociable», constituyera un obstáculo para la convivencia en sociedades plurales, y que fuera necesario renunciar a ese pesado «bagaje metafísico» (Habermas 2016, 163)¹⁴, o al menos privatizarlo y hacerlo irrelevante en la esfera pública, para permitir una construcción común. Sin embargo, esta era en realidad una solución problemática, que cubría el problema en lugar de resolverlo, ya que cada persona necesita (¡«privadamente», se diría!) una certeza sobre algunas verdades sin las cuales la vida sería imposible. El problema, entonces, es que en el espacio público hemos tratado de exorcizar o suspender esas certezas, con el fin de poder interactuar con quienes no las comparten.

Considero problemática esta postura, porque no está a la altura del problema que pretende abordar: en efecto, no tiene en cuenta —o, más bien, disimula— la necesidad que todos tenemos de reconocer la verdad de nuestra propia vida, incluso cuando nuestros referentes y certezas puedan ser distintos. Todos estamos llamados no a «defender» o a «propagar» nuestra verdad (en cuyo caso, coincidiría en temer el fundamentalismo y el consecuente choque de posturas), sino a *verificarla*, a examinar si realmente corresponde a los

14. Véase también Rorty y Vattimo 2005, 37 y 53.

problemas de la existencia. Y, paradójicamente, esta verificación no se logra censurando otras posturas, sino precisamente favoreciendo el diálogo y el encuentro con ellas. En definitiva, pensar que la afirmación de algo como «verdad» representa una amenaza para la libertad de los demás actores de la sociedad o para el pluralismo de las elecciones significa olvidar que la verdad solo es tal si tiene la fuerza de comunicarse, de atraer, de convencer, de generar confianza; en suma, de presentarse ante la libertad y no imponerse sobre ella.

Si es cierto que «la verdad os hará libres» (Jn 8,32), es igualmente cierto que solo desde la libertad –y no desde la imposición– se puede reconocer la verdad. Este problema ha resurgido precisamente en los últimos años, cuando muchos de los que habían declarado que la verdad y la identidad eran un obstáculo para el discurso público han vuelto a reclamar el derecho y el deber de la verdad como reacción frente al uso político distorsionado de las *fake news* por parte de regímenes o grupos populistas y autoritarios –aunque no solo ellos. Porque, cuando la verdad se manipula deliberadamente con fines de poder, ya no es posible sostener razonablemente que no existe ninguna verdad cierta, sino solo interpretaciones parciales. Por otro lado, nuestras propias interpretaciones –inevitables como son– deben preguntarse constantemente si tienden a la verdad, es decir, si consideran todos los factores en juego y si están dispuestas a corregirse o cambiar.

El hecho es que lo humano nunca está definitivamente asentado, pues pertenece a su naturaleza peculiar el «acontecer» históricamente. Esto, sin embargo, no tiene nada que ver con una concepción relativista o perspectivista, en oposición a una visión sustancialista y absolutista del sujeto. El ser del «yo» se juega enteramente en su experiencia histórica, es decir, en la conciencia de haber sido arrancado permanentemente de la nada y, por tanto, de haberse recibido como un don. El problema del nihilismo, por lo tanto, no es simplemente que en esta época la humanidad corra el riesgo de sumirse en la nada, sino que, desde su origen y en cada instante de su tiempo –en toda época–, la humanidad se enfrenta a la nada y se afirma frente a ella (*ex nihilo*, como se dice del acto con el que somos creados y continuamente generados). Y este es un comienzo metafísico permanente, un inicio que va a contracorriente de la tendencia natural que nos arrastraría hacia la nada, y que emerge precisamente en nuestra consciencia, en ese punto decisivo de nuestra experiencia de seres «humanos» en el que nos sentimos llamados a ser, convocados al mundo para que el sentido de todo pueda hallar un lugar donde darse y donde expresarse. Por ello, el problema del nihilismo constituye una oportunidad inédita para comprender que este problema –cultural, ideológico, social y político–, en el fondo, coincide con nosotros mismos.

Somos nosotros el problema que siempre vuelve a encenderse. Un problema que, paradójicamente, debe permanecer abierto, a diferencia del nihilismo dominante, que tiende continuamente a clausurarlo¹⁵.

5. FINAL. LEYENDO EL NIHILISMO CON LOS OJOS DE CORMAC MCCARTHY

Para concluir estas breves notas, y correspondiendo a nivel de ideas a la obertura inicial en la que proponía partir del sentido, en Caravaggio, de la oscuridad y del negro de la sombra como lugar de acción y de revelación de la luz del sentido, propongo un pasaje de gran relevancia del novelista Cormac McCarthy en *The Crossing* (1994). En esta obra – la segunda de la llamada «Trilogía de la frontera», junto a *All the Pretty Horses* y *Cities of the Plain* – McCarthy describe el camino geográfico, casi una errancia a uno y otro lado de la frontera entre Estados Unidos y México, pero también un camino existencial y, diría, «metafísico», emprendido por Billy Parham, un joven de diecisiete años que, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, sigue la huella de su propio destino en su relación casi simbiótica con una loba preñada y herida, a la que desea salvar a toda costa, mientras su padre se provee de cepos para eliminar a los lobos que amenazan al ganado. Esa loba es para Billy el signo y el llamado de una naturaleza aún habitada por el misterio del ser y del vivir, que lo inquieta y lo impulsa a moverse. Querer salvarla significa para él vislumbrar o escuchar en el silencio de la pradera el llamado a un sentido desconocido pero inminente, apremiante, del vivir. Por eso, la naturaleza del ser humano se concibe aquí como un camino errante, como una historia que intenta entretejer los hilos del mundo y las conexiones del destino:

Porque las junturas nos son ocultadas, ¿comprendes? La ebanistería del mundo. La forma en que está hecho. No tenemos modo de saber qué podría quitarse. Omitir. No tenemos modo de decir qué cosa quedaría en pie y qué otra caería. Y esas junturas que nos son ocultadas están, cómo no, en el cuento mismo, y el cuento no tiene una morada donde existir salvo en el hecho mismo de la narración, y ahí vive y tiene su casa, y es por eso que nunca terminamos de contar. El contar no tiene fin (McCarthy 1994, 143).

El mundo está tejido de «destino», un destino la mayoría de las veces enigmático, que no se deja ver, pero que debe ser buscado, interceptado, des-

15. Para un análisis más profundo de estas dos cuestiones abiertas en el nihilismo y gracias al nihilismo contemporáneo – las de la felicidad y la verdad, entre otras –, véase *Postilla conclusiva. El problema irriducibile del nichilismo*, en Esposito 2024a, 531-541.

cifrado a través del relato; y el relato es la forma en que se descubre que el mundo puede tener sentido, puede ser, o mejor dicho, puede convertirse en una «historia». Todo está en tejer la trama de esta historia, en reconocer el destino. No se trata de un capricho literario ni de un juego de interpretación: este relato es la necesidad más radical del ser humano, la de atravesar el enigma, de buscar, casi acechar, su posible revelación.

El nihilismo, podríamos decir, es la pérdida del hilo del sentido, pero al mismo tiempo es la manifestación del deseo de reconocer los trazos de la historia – «pues también este mundo que a nosotros nos parece hecho de piedras y flores y sangre no es en absoluto una cosa sino una historia» (McCarthy 1994, 143). Y no porque podamos contárnosla a nuestro antojo, sino porque el mundo está hecho precisamente de su significado. Y nosotros estamos en el mundo para contarlo. Y cuanto más nos parezca enigmático o desconocido, tanto más – sin que nunca termine – sentimos la necesidad de buscarlo. Ni siquiera es una opción: es una necesidad. Es nuestra propia naturaleza como seres tejidos, «hechos» de misterio.

Esta condición de continuo cruce de la frontera – la frontera que divide el mundo y que, al mismo tiempo, atraviesa nuestro yo – emerge en las palabras que un anciano, cuya lengua materna es el español, dirige al muchacho, quien va a caballo «más allá del confín», y cuyo errar es entendido por el anciano como un estado de orfandad. No tener ya un origen, carecer de un padre.

Le dijo al chico que aunque fuera huérfano debía dejar de vagar y buscarse un lugar en el mundo [...]. Dijo que el mundo solo podía ser conocido tal como existía en los corazones de los hombres, pues aunque parecía un lugar que contenía seres humanos era, en realidad, un lugar contenido dentro de ellos, y por tanto para conocerlo uno debía mirar esos corazones y tratar de conocerlos, para lo cual era necesario vivir con los hombres y no limitarse a pasar entre ellos. Dijo que si bien el huérfano podía sentirse ajeno al resto de los hombres debía apartar de sí ese sentimiento, pues tenía en su interior una amplitud de espíritu que los hombres podían percibir y, por ello, desear conocerlo, y que el mundo podía necesitarlo tanto como él necesitaba al mundo, pues ambos eran una sola cosa (McCarthy 1994, 134)¹⁶.

Ante estas palabras, el muchacho solo responde que en realidad no es un huérfano y sigue cabalgando hacia su frontera. Pero, inmediatamente antes, el anciano ya había concluido su discurso advirtiéndole que, aunque lo que le estaba recomendando «era en sí mismo algo bueno, como todas las cosas

16. Sobre esta posible interpretación, véase Lomuscio 2024b, 395-421. Cfr. también Lomuscio 2024a (en particular, los capítulos 2 e 5).

buenas, también constituía un peligro». El peligro, el riesgo, estaba en la línea de frontera entre ser y sentirse huérfano, y ser y descubrirse hijo. El muchacho sigue su viaje, cruzando la frontera, porque probablemente experimenta la soledad, la pérdida de la filiación; pero, al mismo tiempo, ese ir en busca de sí mismo es precisamente la señal de que su orfandad esconde, en realidad, el deseo de volver a casa.

(Traducido al español por Miguel Lobos)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLORI, Giovan Pietro. «Vita di Michelangelo Merigi da Caravaggio pittore». En *Le vite de' pittori scultori e architetti moderni*, ed. Evelina Borea, con una introducción de Giovanni Previtali, 209-236. Turín: Einaudi, 1976.
- DESCARTES, René. *Discurso del método*. Madrid: Trotta, 2018.
- DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Bogotá: U. Nacional de Colombia, 2009.
- ESPOSITO, Costantino. «Rethinking Natural and Supernatural. Bellarmine, Suárez and Caravaggio's Calling». En *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, eds. Mário S. de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido y Simone Guidi, 113-137. Coímbra: Coímbra University Press, 2020.
- ESPOSITO, Costantino. *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*. Roma: Carocci, 2021. [Trad. esp.: *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*. Madrid: Encuentro, 2021.]
- ESPOSITO, Costantino. «Il nichilismo come problema aperto del nostro tempo». En *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica*, ed. Emanuele Coco, 509-521. Pisa: ETS, 2022.
- ESPOSITO, Costantino. (Ed.), *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*. Roma: Studium, 2024a.
- ESPOSITO, Costantino. «Introduction to the American Edition. A Cartography of the Nihilism of Our Time». En *The New Nihilism. The Existential Crisis of Our Time*, 1-28. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2024b.
- GREGORI, Mina. (Ed.). *Come dipingeva il Caravaggio* (Atti della giornata di Studi, Firenze 28 gennaio 1992). Milán: Electa, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. «La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali». En *Tra scienza e fede*, 151-170. Roma-Bari: Laterza, 2016.
- IL carteggio di Michelangelo*. Edición de Paola Barocchi y Renzo Ristori. Florencia: Sansoni, 1965-73.
- LOMUSCIO, Vincenzo. *Introduzione a Cormac McCarthy*. Bari: Edizioni di Pagina, 2024a.

- LOMUSCIO, Vincenzo. «Metafisica e nichilismo in Cormac McCarthy». En *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, ed. Costantino Esposito, 395-421. Roma: Studium, 2024b.
- LONGHI, Roberto. «Un originale del Caravaggio a Rouen e il problema delle copie caravaggesche». *Paragone* 11, 121 (1960): 23-36.
- MCCARTHY, Cormac. *The Crossing*. En *The Border Trilogy*, vol. 2. New York: Alfred A. Knopf, 1994. [Trad. esp.: *En la frontera*. Barcelona: Debolsillo, 2004.]
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887)*. Edición de Elena Nájera. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- PIEVANI, Telmo. *Finitudine. Un romanzo filosofico su fragilità e libertà*. Milán: Raffaello Cortina, 2020.
- RORTY, Richard y Vattimo, Gianni. *Il futuro della religione. Solidarietà, ironia, carità*. Edición de Santiago Zabala. Milán: Garzanti, 2005.
- SAN Agustín, *Confesiones*. Trad. E. de Zeballos. Barcelona: Librería Religiosa, 1942.
- SCHNEIDER, M. Thomas. «La «maniera» e il processo pittorico del Caravaggio». En *L'ultimo Caravaggio e la cultura artistica a Napoli, in Sicilia e a Malta*, ed. Maurizio Calvesi, 117-138. Siracusa: Ediprint, 1987.
- TOMASELLO, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.
- VERCELLONE, Federico. *Introduzione a Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2009.
- VOLPI, Franco. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 1996. [Trad. esp.: *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.]
- WALLACE, David Foster. *Questa è l'acqua*. Edición de Luca Briasco. Trad. Giovanna Granato. Turín: Einaudi, (2005) 2017. [Trad. esp.: *Esto es agua*. Barcelona: Penguin Random House, 2012.]