

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3173>

Superar el nihilismo: una reflexión a partir de Nietzsche, Dostoievski y Camus

Overcoming Nihilism: Reflections Based on Nietzsche, Dostoevsky, and Camus

Miguel González Vallejos
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
mgonzalv@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0001-8858-583X>

Recibido: 05 - 06 - 2024.
Aceptado: 20 - 01 - 2025.
Publicado en línea: 04 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: González Vallejos, M. (2026). Superar el nihilismo: una reflexión a partir de Nietzsche, Dostoievski y Camus. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 193-214. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3173>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

En este artículo se plantea el problema de la superación del nihilismo en Nietzsche, Dostoievski y Camus. Después de analizar el significado de este concepto, con énfasis en el caso de Kirillov planteado en la novela *Los demonios*, se abordan las respuestas de estos autores ante este fenómeno, a saber, el eterno retorno de Nietzsche, la reconciliación con el absurdo de Camus y la vuelta al cristianismo de Dostoievski. La tesis central es que toda filosofía o ideología que prescindida de Dios fracasará en su intento de superar el nihilismo.

Palabras clave: nihilismo; Nietzsche; Dostoievski; Camus; Kirillov; *Los demonios*; Volpi; *Zaratustra*; absurdo; superación.

Abstract

This article raises the problem of overcoming nihilism in Nietzsche, Dostoevsky, and Camus. After analyzing the meaning of this concept, focusing on the Kirillov case raised in the novel *The Demons*, the responses of these authors to this phenomenon are addressed, namely, Nietzsche's eternal return, Camus's reconciliation with absurdity, and Dostoevsky's return to Christianity. The central claim is that any philosophy or ideology that disregards God will fail in its attempt to overcome nihilism.

Keywords: nihilism; Nietzsche; Dostoevsky; Camus; Kirillov; *The Demons*; Volpi; *Zarathustra*; absurd; overcoming.

1. Introducción

¿Qué es el nihilismo? ¿Qué rol juegan Nietzsche y Dostoievski en el surgimiento de este fenómeno? ¿Qué respuestas ofrecen estos autores al fenómeno cultural que ellos mismos contribuyeron decisivamente a diagnosticar? ¿Cuál es el aporte de Camus en el desarrollo de este concepto? ¿Puede el nihilismo ser superado?

Estas preguntas han sido ampliamente discutidas en los últimos años. Volpi, Stellino, Stepenberg, entre otros, han realizado importantes contribuciones a este debate. En el presente trabajo, siguiendo la línea trazada por Volpi, analizaré las raíces históricas y filosóficas del nihilismo en Nietzsche, en Dostoievski y en Camus, y propondré como clave interpretativa a la figura de Alekséi Kirillov, personaje de *Los demonios*, ya que su figura es un punto de encuentro y de discusión entre estos autores. Como tesis central sostendré que toda filosofía que prescindiera completamente de Dios, como es el caso de Nietzsche y de Camus, fracasará en su intento de superar el nihilismo.

Hacia fines del siglo XIX, Nietzsche y Dostoievski, separados en edad por apenas un par de décadas, profetizaron acerca del mundo contemporáneo que veían desplegarse ante sus ojos. El acontecimiento fundamental de la época, de acuerdo con la conocida formulación de Nietzsche, es *la muerte de Dios*, es decir, la pérdida de vigencia *práctica* del cristianismo, la cual condujo a la humanidad a una situación de radical desorientación.¹ Franco Volpi comienza su importante estudio afirmando que “el hombre contemporáneo se encuentra en una situación

¹ Stepenberg (2019, p. 30) señala que la interpretación actual predominante de la muerte de Dios en Nietzsche apunta a la creciente irrelevancia de la idea cristiana de Dios en el mundo (Thomas Flynn, Henry Edmundson). Peter Frizsche, por su parte, destaca la dimensión positiva de la muerte de Dios, a saber, el reconocimiento de la fuerza y la creatividad humana. Christos Yannaras, en la línea de Heidegger, revela las múltiples dimensiones del nihilismo: “Dios es el nombre de un reino de ideas e ideales”; su ausencia significa mucho más que la simple apatía religiosa de una parte de las masas; el verdadero tema del loco de *La gaya ciencia* es que “el espectro del nihilismo se eleva en el despertar de la ausencia de Dios, o el total rechazo de todo sentido o de todo valor trascendental” (Yannaras, en Stepenberg, 2019, p. 31). Nada puede llenar el vacío dejado por Dios. Sin embargo, la necesidad humana de valor todavía subsiste, incluso en este terrible nuevo suceso que es la caída libre de la moral.

de incertidumbre y precariedad” (2005, p. 15) y que la filosofía atribuye esta situación al nihilismo. Este término aparece a finales del siglo XVIII y principios del XIX en el contexto de las controversias propias del idealismo alemán.

De acuerdo con Volpi, existe acuerdo en cuanto a que los padres fundadores del nihilismo son Nietzsche y Dostoievski. El término “nihilismo”, sin embargo, es anterior; el primero en utilizarlo es Turgeniev, quien lo utiliza en la novela *Padre e hijos* a propósito del personaje Bazarov, quien, a causa de su rechazo al orden social de la época (1859) era considerado nihilista (cfr. Volpi, 2005, pp. 19 y sss). En la novela se lee que “el nihilista es un hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que no da fe de ningún principio, cualquiera sea el respeto de que tal principio esté rodeado” (Volpi, 2005, p. 21). También se denomina “nihilismo” a una herejía cristológica (cfr. Volpi, 2005, pp. 23 y ss.) y a la convicción de que “todo es nada”. Su uso filosófico, sin embargo, apunta al desarraigo metafísico del ser humano.

En el contexto de la discusión entre el realismo y el dogmatismo, el nihilismo radica “en la acepción positiva, la destrucción filosófica de todo presupuesto y todo dato inmediato; en la negativa, por el contrario, la destrucción de las evidencias y las certezas de sentido común por parte de la especulación idealista” (Volpi, 2005, p. 25). Jacobi relaciona ateísmo y nihilismo (cfr. Volpi, 2005, p. 26); también ocupan el término Schlegel —quien se refiere a la visión oriental del mundo— y Jean Paul —quien alude a los nihilistas poéticos o románticos— (cfr. Volpi, 2005, pp. 27 y ss.). Hegel reivindica el nihilismo trascendental como procedimiento metódico de la filosofía (cfr. Volpi, 2005, p. 30): la tarea del nihilismo sería “conocer la nada absoluta”, lo cual daría lugar al diagnóstico nihilista de la “muerte de Dios” (“el sentimiento de que Dios ha muerto”), del “fatalismo”, del “pesimismo”, del “egoísmo”, etc.

Nietzsche, por su parte, decía en un fragmento escrito en el otoño de 1887: “Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ‘¿para qué?’; ¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizaron*” (*Fragmentos póstumos* [FP] IV, 9 [35]). El nihilismo, por lo tanto, “es la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al ‘¿para qué?’”, y que como tales iluminaban el actuar del hombre” (Volpi, 2005, p. 16).

En los siguientes párrafos profundizaremos acerca del sentido y alcance de este fenómeno.

2. Nietzsche y el nihilismo

En un pasaje relativo al nihilismo europeo del 10 de junio de 1887, Nietzsche se pregunta:

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis moral cristiana? (1) Otorgaba al hombre el *valor* absoluto, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y el perecer. (2) Servía a los abogados de Dios, en la medida en que dejaba al mundo, a pesar del sufrimiento, el carácter de *perfección*, —incluida aquella “libertad” — el mal aparecía pleno de *sentido*. (3) Asignaba al hombre un *saber* acerca de los valores absolutos y le daba así un *conocimiento adecuado* precisamente para lo más importante. Preveía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocer: era un *medio de conservación*; en suma: la moral era el mayor antídoto contra el nihilismo práctico y teórico (FP IV, 5 [71] 1, p. 164).

En estos pasajes vemos con claridad que Nietzsche toma en serio las consecuencias de la muerte de Dios. Como señala De Lubac, Nietzsche “ha presentado la crisis, quizás la más terrible de todas [...]. Ha asistido a la muerte de Dios” (2012, p. 261).

La alternativa propuesta por él no es el suicidio, como es el caso de Kirillov, personaje de *Los demonios* de Dostoievski, sino la afirmación de la vida por medio de la voluntad de poder y del eterno retorno. Nietzsche tiene una visión crítica del nihilismo en la medida en que este se asocia con una reducción significativa del valor de la vida: este es el *nihilismo pasivo*. El filósofo prusiano reconoce que Dios, la moral y la resignación “eran remedios a niveles profundos y terribles de miseria: el *nihilismo activo*, en cambio, es decir, el aumento del poder del espíritu aparece en condiciones relativamente mucho más favorables” (FP IV, 5 [71] 13, p. 167). A esto agrega: “Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: el ‘eterno retorno’. Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo carente de sentido) eternamente!” (FP IV, 5 [71] 6, p. 165). Nietzsche ocupa aquí las comillas para hablar del eterno retorno. Esto se debe a que se refiere

al eterno retorno *de la nada*. Unos pasajes más adelante, siguiendo la línea trazada en *La gaya ciencia* y en *Zaratustra*, propone la doctrina del eterno retorno *de lo mismo* como única respuesta al nihilismo. En ese sentido, afirma:

Todo rasgo de carácter fundamental, que esté a la base de todo acontecer, que se exprese en todo acontecer, si fuera sentido por un individuo como su rasgo de carácter fundamental, tendría que impulsar a que ese individuo, triunfante, aprobara cada instante de la existencia universal. Se trataría precisamente de sentir este rasgo de carácter fundamental en uno mismo con placer, como algo bueno, valioso (FP IV, 5 [71] 8, 166).

Este rasgo al que alude Nietzsche es “el rasgo fundamental de carácter de los dominadores: la voluntad de poder” (FP IV, 5 [71] 9, p. 166). El oprimido cree tener derecho a despreciar la voluntad de poder; si perdiera esa creencia, caería en la desesperación. Sin embargo, “no hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder —suponiendo, precisamente, que la vida es voluntad de poder” (FP IV, 5 [71] 10, p. 166). La voluntad de poder aparece entonces en Nietzsche como el antídoto en contra del nihilismo. Subsiste la pregunta de si acaso el intento de superación del nihilismo propuesto por Nietzsche, a saber, la afirmación de la voluntad de poder por medio del eterno retorno de lo mismo, resulta exitoso.

3. Dostoievski y el nihilismo

En la obra de Dostoievski también encontramos numerosas reflexiones en torno al nihilismo. Dostoievski lo considera una grave amenaza contra su sociedad. En el contexto de la Rusia del siglo XIX se entendía este fenómeno como

[...] el ímpetu revolucionario en contra del orden zarista; [...] una rebelión fundamental en contra de los valores y estándares aceptados: contra el pensamiento abstracto y el control familiar, contra la poesía lírica y la disciplina escolar, contra la religión y la retórica” (Stepenberg, 2019, p. 104).

Son factores centrales en el surgimiento del nihilismo en Rusia la emancipación de los siervos (1861) y la publicación de la novela *Padres*

e hijos (1862), de Turgeniev; también la novela de Chernyshevsky, *¿Qué debe ser hecho?* (1863), el fallido atentado contra el zar Alejandro II (1866), la publicación del *Catecismo revolucionario* de Bakunin (1866) y el caso Nechaev (1872), que será explicado más adelante (cfr. Stepenberg, 2019, pp. 104 y ss.).

En *Los hermanos Karamazov*, el problema del nihilismo surge en el marco del diálogo en la taberna que sostienen Iván y Aliosha, en el que Iván declara que está dispuesto a “devolver su entrada al cielo” si el precio de la salvación es el sufrimiento inocente, y luego narra la leyenda del gran inquisidor.

En *Crimen y castigo* se cita un artículo escrito por Raskólnikov. En dicho texto, el protagonista de la novela sostiene que existen personas extraordinarias, quienes, a diferencia de las ordinarias, y con el fin de llevar a cabo grandes aportes a la humanidad, “tienen derecho a cometer cualquier delito y a transgredir la ley cuando les plazca, precisamente porque son extraordinarias” (Dostoievski, 2016, p. 396). De acuerdo con esta idea, los hombres extraordinarios llegan a ser otorgadores de sentido y legisladores morales en un mundo que por sí mismo carece de significado. En este pasaje encontramos una notable anticipación de la doctrina del superhombre y de la distinción entre la “moral de los señores” y la “moral de los esclavos” propuesta por Nietzsche en *Zaratustra* y en la *Genealogía de la moral*, respectivamente. Este paralelo, sin embargo, como veremos más adelante, es problemático al menos por dos razones: Nietzsche, a diferencia de Dostoievski, se refiere al superhombre en el contexto de una crítica cultural a la sociedad de su época, y su concepto de “superhombre” es mucho más amplio que la noción de “hombres extraordinarios” desarrollada por Raskólnikov (cfr. Stellino, 2015, pp. 190-203).

Tanto en *Los hermanos Karamazov* como en *Crimen y castigo*, los personajes de Dostoievski mencionados deciden y actúan presuponiendo que Dios no existe y que, por lo tanto, la moral asociada al cristianismo en los hechos *ya no está vigente*. Esto tiene como consecuencia, como lo vio Nietzsche correctamente, una situación de radical desorientación. En esta y otras novelas, Dostoievski da a entender por medio de las historias y el destino final de sus personajes que sin Dios la razón humana queda sin dirección y termina generando ideas delirantes y autodestructivas. Al menos en el caso de los protagonistas de sus obras, como es el caso de los tres hermanos Karamazov, Raskólnikov o el mismo Kirillov, el autor ruso no intenta simplemente dibujar la

caricatura de un nihilista para poder refutarlo y hacer prevalecer así la visión cristiana del mundo que él defiende; por el contrario, el escritor muestra respeto y compasión por sus personajes, como, por ejemplo, Iván Karamazov, cuya argumentación es tan potente que muchos lectores de la novela la han considerado más convincente que la defensa del cristianismo que realizan Aliosha y el Stárets Zósima. El asunto, en realidad, es literalmente *ideológico*: Dostoievski les atribuye a las ideas la capacidad de encarnarse en los personajes y encaminarlos a su destino, que en el caso del lúcido Iván era la locura, la cual parece ser, a ojos de Dostoievski, junto con el suicidio, el final que un nihilista convencido debía esperar.

4. El caso Kirillov

4.1. El lugar de Kirillov en la trama de *Los demonios*

La visión definitiva del problema del nihilismo en Dostoievski aparece planteada en *Los demonios*. En sus notas fechadas desde el 9 al 21 de octubre de 1875, Dostoievski refiere al pasaje bíblico en que Jesús expulsa a los demonios llamados *Legión* que sirve de epígrafe a la novela (Lc. 8, 32-37). Dostoievski dice:

Exactamente lo mismo ocurrió en nuestro país: los demonios salieron del hombre ruso y se apoderaron de una piara de cerdos, es decir, de los Nechaev y los Serno-Solovievich y demás. Esto se ahogaron o se ahogarán, y el hombre ya curado, del que salieron los demonios, se sienta a los pies de Cristo... Y ten en cuenta, querido amigo, que un hombre que pierde a su pueblo y sus raíces nacionales también pierde la fe de sus padres y de Dios. Bueno, si realmente deseas saberlo... ésta es la esencia del tema de mi novela. Se llama *Los demonios* y describe como los demonios entraron en una piara de cerdos (Dostoievski, citado en Frank, 2010, pp. 522-523).

Como es bien sabido, *Los demonios* es una obra inspirada en “el caso Nechaev”: un estudiante llamado Iván Ivanov de la Academia Agrícola Petrovski de Moscú fue asesinado en confusas circunstancias por un grupo revolucionario secreto dirigido por Serguéi Nechaev (cfr. Frank, 2010, pp. 502 y ss.). Este crimen, perpetrado por un grupo nihilista, fue

prontamente vinculado al pensamiento del teórico anarquista Mijaíl Bakunin (1814-1876), autor de *Dios y el Estado* y de *Estatismo y anarquía*, además del *Catecismo revolucionario*, quien llamaba a la destrucción violenta no solo del Estado ruso, sino de todo Estado existente en el mundo. Dostoievski veía en este anarquismo violento de fines de siglo la consecuencia del anarquismo teórico presente en Rusia en los años cuarenta del siglo XIX (cfr. Frank, 2010, pp. 508 y ss.); este diagnóstico quedó reflejado en dos personajes de la novela que son padre e hijo: Stephan Trofímovich Verjonenski y Piotr Stepánovich Verjonenski. Este último es el líder de una célula revolucionaria que termina asesinando a unos de sus miembros (Shátov), incitando el suicidio de otro (Kirillov) y promoviendo el liderazgo mesiánico de estilo zarista de Nikolái Stavroguin. Las ideas planteadas por este grupo anarquista quedan claramente manifestadas en un discurso que Piotr Verjonenski dirige a sus seguidores:

De momento, lo que hacen tiene como fin la destrucción de todo lo existente: el Estado y su estructura moral. Solo quedaremos nosotros, los que nos hemos preparado de antemano para conquistar el poder. Nos atraeremos a los inteligentes y cabalgaremos sobre los imbéciles. Eso no deben ustedes perderlo de vista. Habrá que reeducar a una generación para hacerla digna de la libertad (Dostoievski, 2017, pp. 775-776).

De acuerdo con Dostoievski, el terrorismo es consecuencia del nihilismo: Bakunin es reconocible en Nechaev. En el *Diario de un escritor*, Dostoievski dice que “el horror radica precisamente en el hecho de que el crimen más terrible y vicioso puede ser cometido por alguien que no es un malvado” (citado en Stepenberg, 2019, p. 105). Precisamente este será el caso de Kirillov; los demonios poseen a los nihilistas rusos y ninguno de ellos es salvado.

A lo largo del relato de *Los demonios*, Piotr Stepánovich Verjonenski, personaje inspirado en Nechaev, promueve la destrucción total del orden establecido por medio del caos, el terrorismo y la elevación de Stavroguin a la categoría de *zarevich*. También se plantean otras propuestas no menos descabelladas: Shigaliiov, por ejemplo, propone una organización mundial que, partiendo de la libertad sin límites, llegue al despotismo ilimitado (Dostoievski, 2017, p. 519). En su delirio revolucionario, Piotr Stepánovich no duda en utilizar a todo aquel que pueda resultarle útil,

incluso a su ídolo Stavroguin (cfr. Dostoievski, 2017, pp. 540-541). En el caso de Alekséi Nylich Kirillov, su suicidio formaba parte de un plan mayor: él debía firmar una nota en la que se responsabilizara del crimen de Iván Shátov, que estaba inspirado en el asesinato de Iván Ivanov. Casi al final de la novela, Piotr Stepánovich debe convencer a Kirillov de cumplir el acuerdo al que habían llegado antes. Es en este contexto que debaten acerca de la decisión de suicidarse que ha tomado este último. “Nunca he podido comprender por qué quiere matarse —dice el instigador— si se pega usted un tiro se convierte en Dios ¿no es eso?” (Dostoievski, 2017, p. 785). Kirillov desarrolla una argumentación que remite al pensamiento autodeficator de Feuerbach (2013), quien ve en la idea de “Dios” una simple proyección de los deseos humanos. El atormentado personaje de Dostoievski afirma al mismo tiempo dos premisas contradictorias: “Dios es necesario y, por lo tanto, debe existir” y “yo sé que no existe y que no puede existir”; concluye, a partir de ellas, que “el hombre no puede seguir viviendo” (Dostoievski, 2017, p. 786).

Llama inmediatamente la atención la falta de lógica tanto de las premisas como de la conclusión de Kirillov, quien, por otra parte, es retratado como un hombre bondadoso, idealista y amante de los niños. Es evidente que el autor carga las tintas en contra de los personajes de *Los demonios* para dar a entender que sus planteamientos son absurdos. Incluso Stavroguin, el líder de la célula terrorista, considera que las ideas de Kirillov son “una chifladura”, pero le sigue la corriente para lograr que finalmente se suicide (cfr. Dostoievski, 2017, p. 787).

Kirillov agrega que siempre le ha sorprendido que todo el mundo siga viviendo. Le reprocha a Stavroguin su incomprensión y dice:

[Kirillov]: ¡Cállate, que no entiendes nada! Si no hay Dios, entonces yo soy Dios [...]. Si Dios existe, todo es Su voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad. [Stavroguin]: ¿Su voluntad? ¿Y por qué obligado? [Kirillov]: Porque toda la voluntad llega a ser mía. ¿Es que no hay ningún hombre en todo el planeta que, después de deshacerse de Dios y creyendo en su propia voluntad, tenga bastante arrojo para expresar esa voluntad en su más alto nivel? Es como si un mendigo que recibe una herencia se asustara y no se atreviera a acercarse al saco

de dinero, juzgándose demasiado débil para poseerlo. Yo quiero poner de manifiesto mi voluntad. Quizá sea el único que lo haga, pero lo haré. [Stavroguin]: Pues hágalo. [Kirillov]: Estoy obligado a pegarme un tiro porque el nivel más alto de mi voluntad es matarme. [Stavroguin]: Pero usted no es el único que se mata; hay muchos suicidas. [Kirillov]: Esos tiene un motivo. Yo soy el único que lo hace sin motivo alguno, por pura voluntad (Dostoievski, 2017, pp. 787-788).

En este pasaje se refleja la concepción que tiene Dostoievski de las ideas como fuerzas que movilizan la existencia y que se encarnan en los personajes. Según Kirillov, el suicidio ejecutado como acto de afirmación absoluta de la vida conduciría a la humanidad entera a un estado perfecto y extático más allá del tiempo, porque el suicidio realizado de esta manera sería la más absoluta posesión de la propia vida y la más perfecta afirmación de la libertad. Por tanto, él decide suicidarse para abrir camino a la liberación de los demás, pues así comprenderán lo ilimitado de su voluntad, y que no existen ni el bien ni el mal. Es la idea de un Cristo invertido: alguien tiene que sufrir por todos, pero no para que advenga el reinado del Dios-hombre, sino el del hombre-Dios (cfr. Dostoievski, 2017, pp. 789-791).

Kirillov, señala De Lubac, es al mismo tiempo el teórico y el ejecutor del humanismo ateo. Pretende interrumpir la tradición de inventar a Dios y proclamar el advenimiento del dios-hombre. Su entusiasmo tiene algo de embrujamiento y de delirio. En lugar de matar como Raskólnikov, Kirillov, quien declara haber sido atormentado por Dios durante toda su vida, decide matarse. No se trata simplemente de una manía que se instaló en su cerebro, sino que se ha hecho maniático porque una idea se ha apoderado de él: "Kirillov es una víctima [...]. Su divinidad lo consume" (De Lubac, 2012, p. 292).

4.2. Nietzsche y el caso Kirillov

Las ideas de Kirillov parecen, a primera vista, similares a las ideas de Nietzsche, específicamente al superhombre y a la voluntad de poder. Analizaré a continuación ese problema.

Es cierto que en los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche (FP IV, 11 [334], p. 460) encontramos importantes alusiones a la obra *Los demonios*, especialmente en relación con Kirillov. Al magnánimo Kirillov, dice

Nietzsche, “le venció un pensamiento: se pegó un tiro” (FP IV, 11 [331], p. 459). A esto agrega:

Yo veo la grandeza de su alma en que perdió la cabeza. Yo nunca podría actuar así. Nunca podría creer en una idea de manera tan apasionada... Más aun, me es imposible ocuparme de ideas hasta un punto semejante... Nunca, nunca podría pegarme un tiro (FP IV, 11 [331], pp. 458-459).

Algunas páginas más adelante leemos:

La *fórmula clásica* de Kirillov en Dostoievski: Estoy obligado a afirmar mi *increencia*; a mis ojos no hay una idea más grande que la negación de Dios. ¿Qué es la historia de la humanidad? El ser humano no ha hecho más que inventar a Dios para no matarse. Yo soy el primero que rechaza la ficción de Dios... Matar a otro —eso sería la independencia en la forma más baja: yo quiero alcanzar el punto más alto de la independencia. Los suicidas de antes tenían razones para suicidarse; pero yo no tengo ninguna, únicamente para demostrar mi independencia (FP IV, 11 [334], 460).

A partir de estos fragmentos ¿podemos entonces hablar de una prefiguración de Nietzsche a partir de Dostoievski? De acuerdo con Stellino (2015), la postura de Kirillov es paradójica, ya que niega a Dios, pero al mismo tiempo es un fervoroso creyente: en su dialogo final con Stavroguin, afirma que “Dios es necesario y, por tanto, debe existir” (Dostoievski, 2017, p. 786). Entre los personajes de Dostoievski, afirma Stellino, Kirillov, dados su ateísmo y su vocación redentora, es el que más se asemeja al modelo nietzscheano.

El problema, sin embargo, es más complejo de lo que parece. En primer lugar, si bien ambos autores se refieren a la muerte de Dios, Kirillov lo hace desde la idea de Feuerbach, es decir, a partir de la concepción según la cual Dios es una proyección humana; Nietzsche, en cambio, considera la muerte de Dios como un acontecimiento cultural de primer orden que hace temblar los cimientos de la civilización. Ambos estarían de acuerdo, en todo caso, en que la muerte de Dios es necesaria para que la humanidad pase a una nueva etapa de su historia.

Sin embargo, Kirillov está convencido de que el reino de Dios ya existe en el mundo y que el hombre es infeliz porque no sabe que “todo es Dios” y que, por lo tanto, no existe el mal, una idea que se aleja del pensamiento de Nietzsche.

Stepenberg, por su parte, sostiene que muchas de las ideas de Kirillov son proto-nietzscheanas: Kirillov habla del hombre-dios; tal como Nietzsche, dice que Dios lo ha atormentado toda la vida y anticipa la idea de la muerte de Dios (cfr. Stepenberg, 2019, p. 106). Y se podría decir a Nietzsche lo que Shátov dice a Kirillov: “¡si Ud. renunciara a sus terribles fantasías y a su ateísmo, que gran persona sería!” (Dostoievski, citado en Stepenberg, 2019, p. 107).

Stellino (2015, p. 208) sostiene que si bien existen similitudes entre el hombre-dios de Kirillov y el superhombre de Nietzsche, como la negación de Dios, la afirmación de la voluntad y la libertad, la deificación de la nueva humanidad y el afán redentor, Nietzsche no ve rasgos dionisiacos en Kirillov, sino que lo considera un decadente y un budista. La identificación de ambas teorías, por lo tanto, es dudosa, ya que la negación de Dios está concebida de distintas maneras en ambas teorías.

En cuanto a la voluntad de poder, la relación entre Nietzsche y Dostoievski resulta de nuevo bastante ambigua. Consideremos brevemente qué es lo que Nietzsche entiende por este concepto.

En *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche afirma: “Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* —la vida misma es voluntad de poder— la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto” (*Más allá del bien y el mal*, § 13; OC IV 304); la voluntad de poder, agrega Nietzsche, en clave hipotética, tiene un carácter “universal e incondicional” (§ 22; OC IV 313); toda nuestra vida pulsional se podría explicar:

[...] como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad —a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi tesis*—; suponiendo que se pudieran reconducir todas las fuerzas orgánicas de esa voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición — es un único problema —, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de

acuerdo con su “carácter inteligible” — sería justamente “voluntad de poder” y nada más (§ 36; OC IV 322-323).

Esta posición, manifestada con tanta claridad por Nietzsche, refleja plenamente lo manifestado a lo largo de toda su obra de madurez (cfr. *La gaya ciencia*, § 13 [OC IV 747-749] y 349 [OC IV 865]). Nietzsche propone pensar al mundo *como si* este fuese voluntad de poder. Es decir, la voluntad de poder o de dominio aparece como un principio heurístico que da lugar a una interpretación del mundo que está en conflicto con otras visiones, entre ellas, la perspectiva cristiana.

En *Zarathustra*, la doctrina de la voluntad de poder está íntimamente vinculada a la del superhombre; como señala Pieper (2012, p. 73), el superhombre es el moverse en el movimiento de la autosuperación, lo que es igual a la fuerza que el individuo utiliza para ir ininterrumpidamente más allá de sí mismo; el superhombre aparece entonces como la encarnación de la voluntad de poder, lo cual tiene consecuencias incluso en el ámbito de las ideas. Todo juicio, señala Simon (2012, pp. 176-178), es una “interpretación vital” y la “voluntad de vida” es finalmente “voluntad de poder”. No hay, por lo tanto, una visión divina, privilegiada, a partir del cielo platónico. No hay una interpretación última; siempre hay una perspectiva, una “voluntad contra voluntad” de imponer una interpretación determinada.

En *Así habló Zarathustra*, en “De mil y una metas”, Nietzsche afirma que “sobre cada pueblo flota una tabla de valores. Mira, es la tabla de sus superaciones: mira, es la voz de su voluntad de poder” (OC IV 104). En la canción titulada “De la superación de sí mismo”, Zarathustra se pregunta: “¿Qué convence a los vivos para obedecer y mandar y permanecer obediente cuando manda?” (OC IV 140). Zarathustra responde:

Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del sirviente encontré la voluntad de convertirse en señor. La voluntad del más débil lo empuja a servir al más fuerte y quiere ser señora de lo que es más débil todavía: a ese placer no quisiera renunciar (OC IV 140).

Zarathustra defiende la doctrina de *la vida como voluntad de poder* haciendo que hable la vida misma: “Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla —¡la voluntad de poder! —” (OC IV 141). Kirillov, en cambio,

afirma: “si Dios existe, todo es Su voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad [...] [;] yo quiero poner de manifiesto mi voluntad. Quizá sea el único que lo haga, pero lo haré” (Dostoievski, 2017, p. 787).

La semejanza de estas ideas con la doctrina de la voluntad de poder es difusa. No se trata solo del grado de elaboración o del hecho de que el personaje de Kirillov sea una suerte de encarnación de las ideas nihilistas que Dostoievski combate como si realmente se tratase de demonios. La diferencia está dada principalmente porque la voluntad de poder de Nietzsche apunta hacia la grandeza, encarnada de manera ejemplar en Napoleón; la idea de voluntad defendida por Kirillov, en cambio, se agota en su pura autoafirmación y no parece tener dirección alguna. Que la afirmación de la voluntad radique en el suicidio no es más que un disparate lógico: en estricto rigor, *cualquier decisión* que adopte la voluntad desde sí misma podría servir como autoafirmación. Por estas razones, la posición de Nietzsche se muestra más consistente que la de Kirillov.

4.3. Camus, el problema del absurdo y el nihilismo de Kirillov

Camus piensa que el único problema filosófico realmente serio es el suicidio. En ese sentido, afirma en *El mito de Sísifo*: “Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder la cuestión fundamental de la filosofía” (Camus, 2018, p. 17). Matarse es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos; es confesar que no vale la pena. Vivir no es fácil, afirma Camus: seguimos haciendo los gestos de la existencia principalmente por costumbre. Un mundo que podemos explicar, aunque sea por malas razones, es un mundo familiar; en cambio, “en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero” (Camus, 2018, p. 20). “Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo [...]. Hay un lazo directo entre ese sentimiento y la aspiración a la nada” (p. 20).

Pero ¿hay una relación entre la opinión que se tiene sobre la vida y el gesto de abandonarla? El cuerpo se resiste a la aniquilación: “cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar” (p. 22). Negarle sentido a la vida no conduce necesariamente a declarar que no vale la pena vivirla. Sin embargo, “la sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre” (p. 25).

Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el “porqué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro (Camus, 2018, pp. 27-28). “Ese espesor y esa extrañeza del mundo es lo absurdo” (p. 29). Y viene además la experiencia de la muerte ajena, la única posible. Y surge la pregunta: “¿habrá que morir voluntariamente o esperar a pesar de todo?” (p. 31).

El deseo profundo del espíritu humano en relación con el universo es una exigencia de familiaridad, un apetito de claridad; el hombre quiere entender el mundo, marcarlo con su sello. Pero hay un abismo insalvable entre la certeza de mi existencia y el contenido que intento darle a esa certeza. Ni toda la ciencia me puede garantizar que *el mundo es mío*. El problema es que el mundo es irracional. También me lo dice la inteligencia. Lo absurdo surge a partir de la confrontación entre la irracionalidad del mundo y el profundo deseo humano de claridad. Una vez reconocido, sin embargo, lo absurdo se transforma en una pasión, la más desgarradora de todas.

La postura de Camus en contra del suicidio contradice la solución adoptada por Kirillov. Camus reconstruye la posición del personaje de *Los demonios* en los siguientes términos: si Dios existe, todo depende de él y nada podemos hacer en contra de su voluntad; si no existe, entonces todo depende de nosotros; “para Kirillov, como para Nietzsche, matar a Dios es hacerse dios uno mismo — es realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el Evangelio” (Camus, 2018, p. 137).

Pero ¿por qué añadir el suicidio? ¿por qué matarse tras haber conquistado la libertad? Camus sostiene que Kirillov debe matarse:

[...] por amor a la humanidad. Debe mostrar a sus hermanos un camino real y difícil que será el primero en recorrer. Es un suicidio pedagógico, y por tanto Kirillov se sacrifica. Pero, aunque lo crucifiquen, no lo engañan. Sigue siendo hombre-dios, persuadido de una muerte sin futuro, impregnado de la melancolía evangélica (p. 137).

El suicidio no sería, entonces, la respuesta al absurdo. Camus ilustra su posición proponiendo una interpretación del mito de Sísifo. Dice que “los dioses condenaron a Sísifo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Pensaron, con cierta razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza” (p. 151).

De acuerdo con Homero, Sísifo era el más prudente de los mortales; otra tradición, sin embargo, dice que era bandido. Se le reprocha el haber revelado los secretos de los dioses. Quiso poner a prueba el amor de su mujer. Ella dejó insepulto su cuerpo y Sísifo volvió del infierno para castigarla. Pero cuando volvió a ver el mundo, ya no quiso regresar, pese a todas las llamadas, cóleras y advertencias. Sísifo había desafiado los mandatos de los dioses. Por orden de Zeus, fue llevado al infierno y castigado allí por toda la eternidad. “Su desprecio por los dioses, su odio a la muerte y su pasión por la vida le valieron el suplicio indecible en el cual todo el ser se dedica a no rematar nada. Es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra” (p. 152). Sísifo es el héroe absurdo, tanto por sus pasiones como por su tormento. Así también “el obrero actual trabaja, todos los días de su vida, en las mismas tareas y ese destino no es menos absurdo. Pero es trágico en los raros momentos en que se hace consciente” (p. 153).

Lo trágico de este mito radica en que Sísifo, “proletario de los dioses”, “conoce toda la amplitud de su miserable condición: en ella piensa durante el descenso” (Camus 2018, p. 154). Si el descenso se hace ciertos días con dolor, también se puede hacer con gozo. “La felicidad y lo absurdo son hijos de una misma tierra. Son inseparables”. El absurdo “hace del destino un asunto humano que deberá arreglarse entre los hombres”; Sísifo es el dueño y creador de su destino, y ahí está su gozo: “Su roca es su casa” (p. 155). Él “enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Este universo en adelante sin dueño no le parece estéril ni fútil” (p. 156). Camus culmina su reflexión diciendo: “la lucha por llegar a las cumbres basta para llenar el corazón del hombre. Hay que imaginar a Sísifo feliz” (p. 156).

5. ¿Es posible superar el nihilismo?

En su afán por superar del nihilismo, Dostoievski lleva las ideas nihilistas hasta sus últimas consecuencias. El contraste con Nietzsche y con Camus es absoluto: el escritor ruso considera que el problema del hombre no tiene solución si se asumen los parámetros modernos. Sin

Dios, “la autoconciencia se revela como un abismo que se avecina, la absoluta soledad del sí mismo sin otro propósito o fin que el manifestado por el deseo momentáneo” (Gillespie, 2016, p. 90). Testimonios de esta idea, que es incompatible con la idea del Sísifo feliz, son las reflexiones del protagonista de las *Memorias del subsuelo* y las ideas extraviadas y obsesivas de Raskólnikov que lo llevan a cometer un doble asesinato en *Crimen y castigo*. Para Dostoievski, el intento por superar los límites de la finitud humana y alcanzar el superhombre es inútil y la única respuesta para el hombre es volver a Dios (cfr. Gillespie, 2016, p. 89). El tema por tratar es finalmente el conflicto entre nihilismo y fe (cfr. Stellino 2015, p. 126). De acuerdo con Stepenberg, la diferencia de Dostoievski con Nietzsche “radica en el reconocimiento del fracaso humano como una debilidad que debe ser reparada, no como una fortaleza que ser celebrada” (2019, p. 39).

El punto señalado por Stepenberg es particularmente importante para esta discusión. La filosofía de Nietzsche, y particularmente la doctrina del eterno retorno de lo mismo y su consecuencia inmediata, el *amor fati*, deben ser interpretadas como una rebelión en contra de la finitud. Perdida ya la posibilidad de alcanzar la vida eterna, Nietzsche quiere rescatar la eternidad del instante. Esta idea también está presente, aunque de manera embrionaria y confusa, en Kirillov; él también pretende lograr un instante de plenitud, aunque sea aquel en el cual, sin motivo alguno, se quite su propia vida. Por esa razón, el ingeniero se pregunta: “¿Es que no hay ningún hombre en todo el planeta que, después de deshacerse de Dios y creyendo en su propia voluntad, tenga bastante arrojo para expresar esa voluntad en su más alto nivel?” (Dostoievski, 2017, pp. 787-788).

Al analizar el diálogo entre Kirillov y Stavroguin es imposible no recordar la frase de Zaratustra que dice: “Si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo no ser un Dios! *Por tanto, no hay dioses*” (OC IV, 120). El profeta Zaratustra *no soporta no ser Dios*, es decir, no soporta la finitud propia de la condición humana. Por esa razón, busca en la eternidad del instante, es decir, en el eterno retorno, la trascendencia que no puede encontrar en la vida eterna prometida por el cristianismo (cfr. González Vallejos, 2023, pp. 173-184).

Esta postura de Nietzsche, con los matices del caso, es también atribuible en sus puntos esenciales a la de Kirillov, que está en las antípodas de la posición del propio Dostoievski. Porque ¿qué significa finalmente este afán de llegar a ser dios? ¿No es acaso la negativa

voluntarista a aceptar que la condición humana es limitada y finita? Así como Nietzsche plantea en *Zaratustra* la metáfora de los tres estados — camello, león y niño —, Dostoievski muestra por medio de Kirillov qué es lo que pasa cuando alguien se propone llevar el ateísmo hasta sus últimas consecuencias. El autor ruso recurre a una suerte de reducción al absurdo para mostrar cómo el demonio de la ideología se ha apoderado de un hombre sensible y bondadoso como Kirillov y lo ha llevado al suicidio basándose en una tesis delirante, a saber, que “si no hay Dios, entonces yo soy Dios [...]. Si Dios existe, todo es Su voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad” (Dostoievski, 2017, p. 787).

Más allá del hecho de que la conclusión no se sigue de las premisas, Dostoievski quiere resaltar las consecuencias que tiene el abandono del cristianismo y la adopción de ideas occidentales de corte racionalista. La postura cristiana, en cambio, supone una actitud confiada y agradecida aun en medio de las dificultades: una actitud de permanente aceptación de la voluntad de Dios como la que encarnan personajes como Sonia (*Crimen y castigo*), Myshkin (*El idiota*) y Aliosha Karamazov (*Los hermanos Karamazov*), entre otros.

Por esta razón, y aceptando todos los matices y ambigüedades señalados por Stepenberg, Stellino y otros autores, es correcto afirmar que existe una innegable afinidad entre las posiciones de Nietzsche y de Kirillov. Comparto, en este sentido, la posición de Camus, quien afirma que tanto para Kirillov como para Nietzsche “matar a Dios es hacerse dios uno mismo — es realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el Evangelio” (Camus, 2018, p. 137).

A diferencia de Camus, quien reivindica la finitud, tanto Nietzsche como Kirillov llegan a la idea de la autodeificación. Este anhelo lleva a Nietzsche a proclamar al superhombre; a Kirillov, en cambio, lo lleva al suicidio. En aguda contraposición, Dostoievski piensa que la autodeificación es la gran tentación humana y que es fruto del nihilismo. El problema finalmente, como sugiere Stellino (2015, p. 214), es la aceptación o el rechazo de la libertad absoluta del hombre. La respuesta de Nietzsche a la muerte de Dios es el *amor fati*; Dostoievski, en cambio, cree que la respuesta a la muerte de Dios es la vuelta al cristianismo tradicional ruso encarnado en el Stárets Zósima (cfr. Gillespie, 2016, p. 103).

Para Nietzsche, la principal fuerza del cosmos es la voluntad de poder (cfr. Gillespie, 2016, p. 104); para Dostoievski, es el Dios cristiano, cuyo principal atributo no es su racionalidad, sino su amor. Por esa razón, para el autor ruso el fracaso no es “una debilidad que debe ser reparada”, sino que en ella resplandece la misericordia de Dios, que no vino a buscar a los justos, sino a los pecadores.

Nietzsche afirma en los *Fragmentos póstumos* que la hipótesis moral cristiana “otorgaba al hombre el *valor absoluto*, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y el perecer” (FP IV, 5 [71], 1, p. 164). Tiene razón. Sin la noción de “dignidad” fundada en que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, y sin la doctrina de la encarnación de Cristo, según la cual Dios asume la condición humana, es difícil fundamentar el valor absoluto de la persona humana. Nietzsche vio con admirable claridad que la muerte de Dios va inseparablemente unida al nihilismo, el cual consiste finalmente en que el ser, el bien y la verdad se hundan en la nada sin que podamos hacer nada para evitarlo. Las expresiones “nihilismo” y “muerte de Dios” aluden al mismo fenómeno.

Hemos visto también que, en sus *Fragmentos póstumos*, Nietzsche dice que “al magnánimo Kirilov le venció un pensamiento: se pegó un tiro”, y más adelante agrega:

[...] la *fórmula clásica* de Kirilov en Dostoievski: Estoy obligado a afirmar mi *increencia*; a mis ojos no hay una idea más grande que la negación de Dios. ¿Qué es la historia de la humanidad? El ser humano no ha hecho más que inventar a Dios para no matarse. Yo soy el primero que rechaza la ficción de Dios... (FP IV, 11 [334], 460).

En estos pasajes de Nietzsche encontramos las claves necesarias que nos permiten dar una respuesta a la pregunta por la superación del nihilismo. El nihilismo activo, que es el que Nietzsche defiende, consiste en asumir la muerte de Dios hasta sus últimas consecuencias. Un nihilista activo diría: no hay Dios; por lo tanto, no buscaré refugio en la religión. No hay Dios; por lo tanto, aceptaré que lo único que tengo es el instante presente y que debo hacer que este instante justifique mi existencia. El nihilismo pasivo, en cambio, consiste en el debilitamiento de los valores. ¿Pero a dónde nos llevan finalmente estas dos versiones del mismo fenómeno?

La doctrina del eterno retorno es un genial intento de superar la finitud humana por medio de la afirmación de la eternidad del instante. Se trata, sin embargo, de un intento fallido: el tiempo no se repite eternamente; la vida humana se extingue rápidamente y con ella se acaba también la voluntad de poder. Algo similar podemos decir acerca de la reconciliación con el absurdo propuesta por Camus, que se resume en la frase “hay que imaginar a Sísifo feliz”. A pesar de la valentía del filósofo existencialista, que asume el carácter trágico de la existencia y decide aferrarse a las pequeñas alegrías cotidianas para seguir viviendo y fabricar así un sentido que en realidad no existe, la aceptación del absurdo es un acto voluntarista que no logra superar el sin sentido del mundo. Camus tiene razón al rechazar la postura contradictoria de Kirillov; pero su propio planteamiento es, tal como el eterno retorno de lo mismo, un intento fallido por darle sentido a la existencia humana: sin Dios, el nihilismo no puede ser superado, a pesar de todos los esfuerzos de la voluntad. Un ser finito no puede aspirar a alcanzar el absoluto por medio de sus propias fuerzas. Un ateo consecuente cree que el ser humano viene del azar y se dirige hacia la nada. El honesto reconocimiento del carácter trágico de la condición humana realizado por filósofos como Nietzsche, Heidegger y Camus no le devuelve al hombre su dignidad perdida.

Contra Nietzsche y contra Camus, Dostoievski piensa que la respuesta ante el nihilismo consiste en reconocer que Dios no ha muerto, sino que ha sido atacado por los demonios de la ideología y que es necesario volver a las verdaderas raíces del cristianismo, es decir, al Evangelio. Resumiendo, las ideas del escritor ruso, De Lubac afirma que:

[...] después de haber dicho “si no hay Dios, todo está permitido”, he aquí que el hombre comprueba: “si no hay Dios, todo es indiferente” y esta evidencia terrible, este gusto de la muerte, disipa en él la tentación. El hombre es un ser “teotropo”. Combatido por todas partes, la fe es indestructible en su corazón (De Lubac, 2012, p. 314).

El nihilismo es, para Dostoievski, un grave error intelectual y moral, una consecuencia indeseable de la modernidad que se avecinaba y un fenómeno cultural que habría de consolidarse en un siglo XX marcado por dos guerras mundiales tan violentas y crueles que harían pensar a muchos hombres y mujeres que Dios no existe y que la vida humana no

tiene sentido. El carácter profético que tuvo su pensamiento nos permite hoy día darle la razón.

Bibliografía

- Camus, A. (2018). *El mito de Sísifo*. L. Echávare (trad.). Alianza.
- De Lubac, H. (2012). *El drama del humanismo ateo*. C. Castro (trad.). Ediciones Encuentro.
- Dostoievski, F. (2016) *Crimen y castigo*. J. López-Morillas (trad.). Alianza.
- Dostoievski, F. (2017). *Los demonios*. J. López-Morillas (trad.). Alianza.
- Dostoievski, F. (2017). *Los hermanos Karamazov*. A. Vidal (trad.). Alianza.
- Frank, J. (2010). *Dostoievski. Los años milagrosos. 1865-1871. Tomo IV*. M. Utrilla (trad.). FCE.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. J. Iglesias (trad.). Trotta.
- Gillespie, M. (2016). Dostoevsky's Impact on Nietzsche's Undertasting of Nihilism. En J. Love y J. Metzger (eds.), *Nietzsche and Dostoevsky: Philosophy, Morality, Tragedy* (pp. 87-108). Northwestern University Press.
- González Vallejos, M. (2023). *Filosofía de la cruz*. Ediciones UC.
- Nietzsche, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- Nietzsche, F. (2016a). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Verma Beretta y J. Bautista Llinares Chover (trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016b). *Obras completas. Volumen IV*. D. Sánchez Meca (ed.). J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia Biescas, J. Bautista Llinares Chover y A. Martín Navarro (trads.). Tecnos.
- Pieper, A. (2012). Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra* (pp. 69-91). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050057385.69>
- Simon, J. (2012). Ein Text wie Nietzsches Zarathustra. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra* (pp. 169-192). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050057385.169>
- Stepenberg, M. (2019). *Against Nihilism: Nietzsche Meets Dostoevsky*. Blake Rose Books.
- Stellino, P. (2015). *Nietzsche and Dostoevski: On the Verge of Nihilism*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0860-6>
- Volpi, F. (2004). *El nihilismo*. A. Vigo y C. del Rosso (trads.). Biblos.