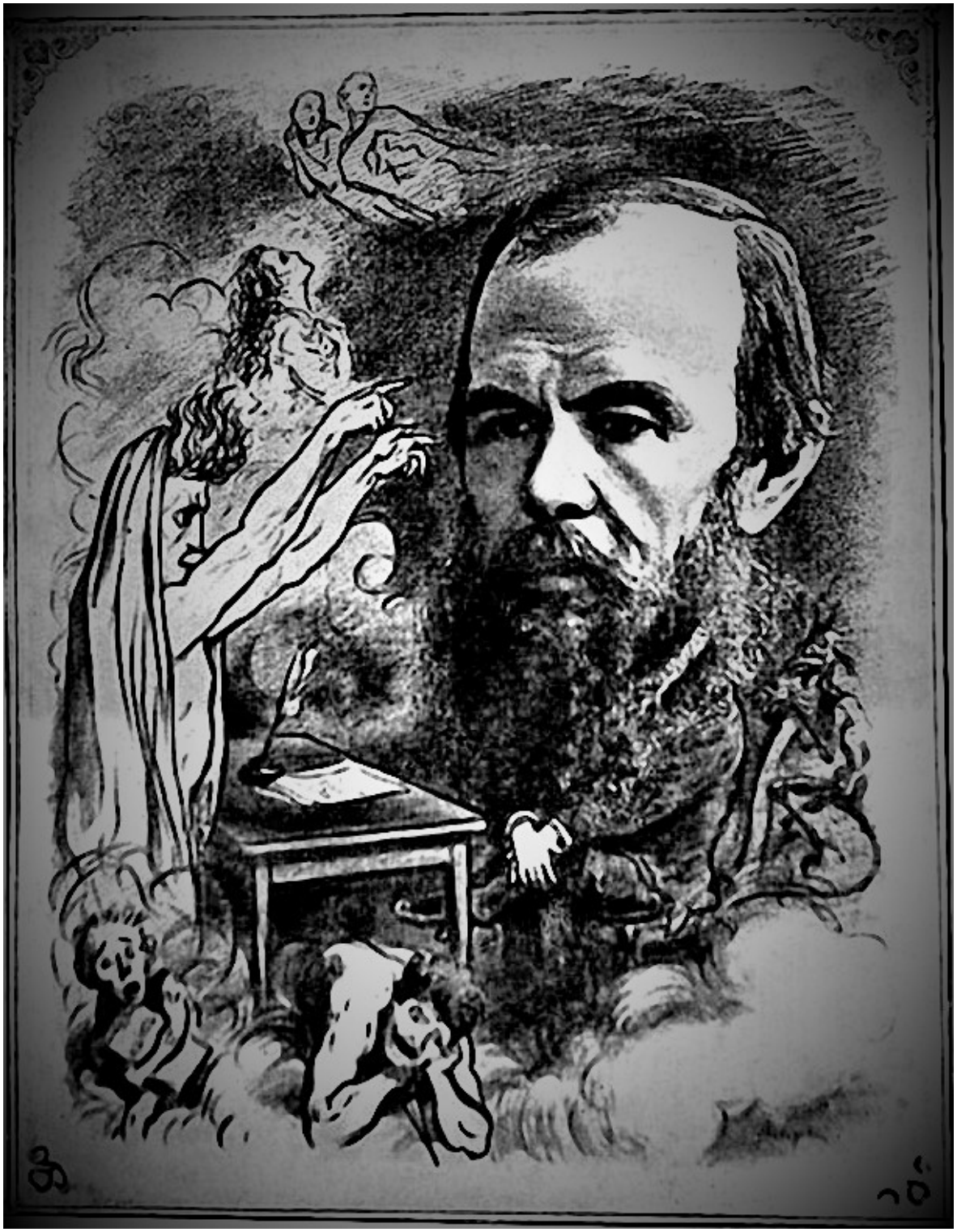
NIETZSCHE Y DOSTOIEVSKI. SOSPECHA Y AFINIDAD

Khorvus



Capítulo 1

Nietzsche expresó, en varias ocasiones, su admiración por Dostoievski; la primera alusión a Dostoievski que aparece en los escritos de Nietzsche, se encuentra en una carta del 12 de febrero de 1887, que el filósofo envía desde Niza a su amigo Franz Overbeck, en la que le pregunta si ya le había escrito acerca del escritor ruso[1]. Al día siguiente, Nietzsche escribe a Peter Gast y compara a Dostoievski con Stendhal por el placer que le produce el leerlo, definiendo al escritor ruso como un psicólogo: *"¿Conoce a Dostoievski? Excepto Stendhal, nadie me ha causado tanto placer y sorpresa: un psicólogo, con el que yo me entiendo[2]*." Y en una carta del 23 de febrero de 1887, dirigida a su amigo Overbeck, Nietzsche ofrece una descripción más detallada de su primer contacto con la obra del escritor ruso

"De Dostoievski yo no conocía ni el nombre hasta hace pocas semanas - ¡yo un hombre inculto que no lee «periódicos»! Un zarpazo casual (zufälliger Griff) en una tienda de libros me puso ante los ojos su obra […] El instinto de afinidad (Verwandschaft) (¿o qué nombre le daré?) dejó oír su voz enseguida, mi alegría fue extraordinaria: tengo que retrotraerme a mi conocimiento deRouge et Noir de Stendhal para recordar una alegría igual.[3]

Pero tal vez su comentario más conocido acerca de Dostoievski, sea el que aparece en el Crepúsculo de los ídolos donde afirma:

"Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, que me ha enseñado algo. Dostoievski ha sido una de las mayores suertes de mi vida, más incluso que mi descubrimiento de Stendhal.[4]"

Como vemos, el encuentro con la obra de Dostoievski despierta la alegría del filósofo y origina en él un instinto de afinidad, o mejor dicho, de parentesco; ¿Cómo entender dicha afinidad?; generalmente, cuando se asocia la filosofía de Nietzsche con la obra de Dostoievski, se piensa en la influencia de Los hermanos Karamásov sobre el concepto de la muerte de Dios, sin tener en cuenta que Nietzsche nunca leyó Los hermanos Karamásov. Por otra parte, Dostoievski no está dispuesto a marchar por un mundo sin Dios, mientras que para Nietzsche la muerte de Dios no es una hipótesis sino la culminación de un proceso necesario e inevitable. Por último, si se tiene en cuenta el apasionado misticismo religioso de Dostoievski y la no menos insobornable y demoledora critica de Nietzsche a la ideología religiosa, habrá que concluir que se trata de dos pensadores en las antípodas, o mejor, de dos obras diametralmente opuestas; entonces, ¿cómo entender la supuesta afinidad entre Nietzsche y Dostoievski? La respuesta se encuentra en lo que Nietzsche entiende por

afinidad:

"No en la manera como un alma se aproxima a otra sino en la manera como se separa es en lo que yo reconozco el parentesco y la afinidad que tiene con ella.[5]"

Esta separación y la afinidad que nace de ella constituyen el interés de este trabajo; se trata de confrontar Los hermanos Karamazov con la obra de Nietzsche, en otras palabras, se trata de confrontar textos de dos pensadores que no se habían leído el uno al otro, para mostrar cómo, desde posturas opuestas en apariencia, ambos desarrollan argumentos sorprendentemente afines.

La primera evidencia de dicha afinidad se encuentra en el estilo; ni el aforismo de Nietzsche, ni la estructura polifónica de Dostoievski son gratuitos o simples adornos literarios, por el contrario, dicen mucho sobre la concepción del mundo y del individuo que comparten ambos autores. En el caso de Nietzsche, su misma concepción del saber y de lo real, exigen la forma abreviada y fragmentada del aforismo; pues para él, ni la realidad, ni el conocimiento y menos aun el ser humano, constituyen totalidades sistemáticas y cerradas; de ahí su inclinación por el aforismo, cercano a la máxima y la sentencia, a condición de que se le despoje de intensiones catequísticas y se le dé fuerza de sugerencia. En el caso de Dostoievski, la estructura polifónica se concibe como metáfora de múltiples voces que cantan diferentemente sobre un mismo tema; en toda historia, Dostoievski introduce otra historia que irrumpe como comentario trágico, patético o caricaturesco de lo banal. Su elección obedece a razones semejantes a las de Nietzsche: la sospecha de que todo debe ser visto desde distintas perspectivas.

Ahora bien, la obra de Dostoievski representa un combate, una lucha desesperada entre criaturas habitadas por el diablo y un Dios que nunca se sabe si existe si no es bajo la forma de un Cristo que sufre; ninguno de sus personajes logra encontrar el reposo, ni en el amor, ni en el crimen que lleva al suicidio, ni en la condena liberadora. La angustia, la pobreza, el vicio, la tendencia al crimen, la megalomanía, se reparten unas almas que no saben qué hacer con sus cuerpos, y, como señala Henry Troyat uno de sus biógrafos:

"De cobardía en crimen, de alegría en dolor, avanzan titubeando por el camino que les lleva a Dios. Y nosotros le estorbamos el paso a esos iluminados, a esos borrachos, a esos epilépticos, a esos asesinos, a esos anarquistas, a esos santos como si fueran nuestros hermanos, como si nos reconociéramos en ellos. ¿Por qué nuestra fascinación por personajes tan poco verosímiles? Porque ellos son lo que nosotros no nos atrevemos a ser, porque hacen, porque dicen, lo que no osamos hacer o decir, porque muestran a la luz del día lo que escondemos en las tinieblas del

inconsciente.[6]"

Para Dostoievski el hombre no tiene una única dimensión; no se le puede clasificar como 'bueno' o como 'malo', ni alinear con los buenos, o los pobres, o los ricos; malo hoy será bueno mañana, idea bastante cercana al pensamiento nietzscheano. Ambos, Nietzsche y Dostoievski, consideran que el hombre, disonancia hecha carne en términos nietzscheanos, es el campo de batalla de un combate que se reproduce en todos los niveles, religioso, moral, histórico, psicológico, etc., y en el que se enfrentan los mismos enemigos simbólicos: Dios y Satán, verdad y mentira, bien y mal, ángel y bestia, el pro y el contra; enemigos simbólicos que nunca deciden el desenlace; se desafían, se confunden, se prestan mutuamente sus mascaras, y llevan al paroxismo el sarcasmo y la ironía de su mutua identidad, su condición de hermanos gemelos y su mutua afinidad. Por ello, es necesario mirar la misma cosa con mil ojos diferentes; por eso, hay que atreverse a sospechar:

"¿No pueden mirarse por el reverso todas las medallas? El bien no puede ser el mal? ¿No puede ser Dios una invención del demonio? Y si nosotros estamos engañados, ¿no somos también engañadores?[7]".

Ahora, si bien la sospecha de Dostoievski lo lleva a dudar de la existencia de Dios, es necesario aclarar que su duda envuelve una búsqueda y como toda búsqueda una afirmación; como ya se mencionó, Dostoievski no está dispuesto a militar por un mundo sin Dios; sin embargo, su lucidez atormentada le lleva a percibir todas la fuerzas que en este mundo conspiran contra la supervivencia divina; así pues, todas sus dudas son expresadas en forma de argumento por el personaje Iván Karamázov, el hermano ateo, quien se atreve a suponer un mundo sin Dios en el que "todo está permitido"; para Iván la única ley moral de la naturaleza es el egoísmo, y esto es así porque para él el hombre es cruel por naturaleza, idea muy cercana a la de Nietzsche. Ahora, la ausencia de Dios y la crueldad humana se evidencian en el sufrimiento y especialmente en el sufrimiento de los niños; de este modo Iván Karamazov argumenta:

"A veces, se compara la crueldad del hombre con la de las fieras, y esto es injuriar a las fieras. […]. El tigre se limita a destrozar a su presa y a devorarla. Nunca se le ocurriría clavar a las personas por las orejas, aunque pudiera hacerlo. Los turcos torturan a los niños con sádica satisfacción; los arrancan del regazo materno y los arrojan al aire para recibirlos en las puntas de sus bayonetas, a la vista de las madres, cuya presencia se considera como el principal atractivo del espectáculo[8]."

Para Iván no se trata de que Dios haya muerto o de que sea inútil, simplemente no existe, pues para él el sufrimiento de los niños hace imposible la creencia en un Dios justo, por lo que más adelante concluye

Iván:

"Todos han de contribuir con su sufrimiento a la armonía eterna, ¿pero por qué han de participar en ello los niños? No se comprende por qué también ellos han de padecer para cooperar al logro de esa armonía, por qué han de servir de material para prepararla. Comprendo la solidaridad entre el pecado y el castigo, pero ésta no puede aplicarse a un niño inocente.[9]"

Ahora, como afirma la filosofa Nelly Schnait, el "todo está permitido" de Iván Karamazov y el hombre dionisiaco descrito por Nietzsche representan dos caras de la misma moneda, así pues, argumenta Schnait:

"El "todo está permitido" que pulsa en la raíz karamazoviana como libertad anárquica del deseo es la contra versión del hombre dionisiaco, imagen de una afirmación múltiple de si por revaloración de las fuentes instintivas.[10]"

Del mismo modo en que el poder del espíritu dionisiaco corre el riesgo de convertirse en el filtro de Circe que transforma en cerdos a los hombres, el "todo está permitido" de Iván Karamázov corre el riesgo de interpretarse como "nada está prohibido"; Dostoievski nos previene contra esta interpretación al advertir que la afirmación de Iván no debe tomarse con alegría, por el contrario, tal afirmación debe llenarnos de profundo temor, pues si todo está permitido, corresponde al hombre hacerse responsable de sus actos, y esto exige una inmensa responsabilidad así como también gran disciplina y educación para reelaborar nuestros valores. Por otra parte, para Dostoievski la gracia y el perdón a todos y por todo, borra lo que para él es culpa real con la misma universalidad con que la crítica nietzscheana desmitifica lo que, según Nietzsche, es culpa imaginaria; en ambos casos se trata de devolver al hombre a su estado de inocencia original.

Ahora bien, al confrontar los razonamientos del "Gran inquisidor", la célebre leyenda incluida en Los hermanos Karamázov, con las reflexiones contenidas en la genealogía de la moral, se hace evidente que ambos textos realizan una interpretación de la decadencia del espíritu religioso de occidente y por extensión de la cultura occidental, pues ambos textos trascienden el ámbito meramente religioso, al desenmascarar los sutiles mecanismos de poder inherentes a la religión y extensivos a todo ejercicio del poder siempre tendiente a la corrupción. Para Dostoievski, la acción institucional de la iglesia católica, sólo ha generado una progresiva degeneración de la concepción cristiana de la vida; por su parte, Nietzsche considera que esto se debe, no sólo a la mera acción de la institución, sino más bien a los principios inherentes a la religión. En lo que ambos coinciden, es en que todo el proceso se articula alrededor del uso fraudulento del poder ejercido por los representantes de la iglesia sobre la conciencia religiosa. Nietzsche dedica el tercer tratado de la Genealogía de

la moral a desentrañar el sentido del ideal ascético de vida que impera en la civilización judeocristiana. Los ideales ascéticos constituyen el gran enemigo de los valores vitales, pues arrojan sobre el instinto natural el veneno del juicio moral, que, como un acido, corroe todas las fuerzas instintivas del hombre, dejando el cuerpo sometido al espíritu, y dejando todo potencial creativo a merced de la seguridad de lo ya conocido. Sin embargo, el cristianismo también ha engendrado una virtud que al final terminara por destruirlo, a saber el instinto de verdad:

"¿Qué es aquello que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la victoria sobre el Dios cristiano? La respuesta se encuentra en mi libro La gaya ciencia: "La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad, propia de padres confesores, de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio[11]."

De este modo, el deicidio no supone un hecho exterior, por el contrario, es el clímax de un proceso evolutivo al cual tiende el ideal cristiano. Los ideales ascéticos se encuentran en la raíz del triunfo del cristianismo, ya que dan sentido a aquello que resulta insoportable para los hombres, al dolor, al sufrimiento, en síntesis el ideal ascético dota de sentido el sinsentido de la vida dando contenido al sentimiento de que cualquier sentido es mejor que ningún sentido:

"Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta -y prefiere querer la nada a no querer.-[12]"

Así pues, los ideales ascéticos satisfacen la necesidad humana de afirmarse, interpretarse y justificarse; sin embargo, los ideales ascéticos también aseguran el dominio de los sacerdotes mediante el cambio de dirección del resentimiento, pues, en lugar de permitir que los impulsos agresivos y defensivos del hombre contra el sufrimiento se vuelquen hacia fuera, la religión convierte al hombre en resentido consigo mismo mediante la exaltación del sufrimiento, la culpa y la autoacusación; de este modo, la civilización judeocristiana, eminentemente culpógena, ha fundado su triunfo universal en la explotación de los ideales ascéticos.

Capítulo 2

Veamos ahora como devela Dostoievski, los mecanismos de dominio en los que se asienta el poder religioso. En la leyenda del Gran inquisidor, incluida en la novela Los hermanos Karamázov, el ruso genial nos presenta a un viejo cardenal inquisidor que revela la oculta trama de la lógica histórica, entretejida por las terribles fuerzas de la violencia y la dominación, las pasiones irreprimibles de la vanidad y el orgullo. El poema de Iván Karamázov puede resumirse fácilmente:

Jesucristo vuelve a la tierra luego de 15 siglos, y aparece en Sevilla en plena inquisición mientras las hogueras arden y cada día se queman cientos de herejes. Avanza en silencio por las calles entre la multitud que asiste a las hogueras, y es reconocido por la infinita compasión que refleja su sonrisa. Ante los ruegos de los desamparados devuelve la vista a un anciano ciego y resucita a una niña en medio del fervor popular; en ese momento pasa por la plaza el cardenal inquisidor, un viejo nonagenario que al ver la escena ordena la detención de Cristo:

"Señala con el dedo al que está ante el ataúd y ordena a su escolta que lo detenga. Tanto es su poder y tan acostumbrado está el pueblo a someterse a su autoridad, a obedecerle temblando, que la muchedumbre se aparta para dejar paso a los esbirros. En medio de un silencio de muerte, los guardias del Santo Oficio prenden al Señor y se lo llevan[13]."

Por la noche, secretamente, va a verlo en su celda y allí en presencia de un Cristo silencioso, le echa en cara una mezcla imprecación y confesión que sorprende tanto por su cinismo como por su lucidez. En los reproches que el inquisidor dirige a Cristo se presenta, no sin sarcasmo, la versión realista del desarrollo histórico de la religión. El inquisidor reprocha a Cristo el preferir para los hombres el pan celestial al pan terrenal y justifica la traición de la iglesia a la doctrina de Cristo, presentando un cuadro impecable de las consecuencias que trae consigo el concretar el espíritu religioso en el plano terrenal; así pues, el inquisidor impreca a Cristo con estas palabras:

"Respondiste que no sólo de pan vive el hombre; pero has de saber que por este pan de la tierra el espíritu terrestre se revolverá contra ti, luchará y te vencerá; que todos le seguirán, gritando: "¡Nos prometió la luz del cielo y no nos la ha dado!" Pasarán los siglos, y la humanidad proclamará por boca de sus sabios que no se cometen crímenes y, en consecuencia, que no hay pecados, que lo único que hay es hambrientos. "¡Aliméntalos y entonces podrás exigirles que sean virtuosos!": he aquí la inscripción que figurará en el estandarte de la revuelta que derribará tu templo[14]."

*Hemos corregido tu obra, fundándola en el milagro, el misterio y la autoridad[15],*concluye el inquisidor, y a partir de aquí comienza a desarrollarse la inexorable dialéctica del poder. Cualquier poder, sea material o espiritual, debe apoyarse en su contrario para sostenerse y afianzarse; así pues, el dominio de las conciencias solo es posible por la satisfacción de los estómagos, pero un estomago satisfecho no garantiza el poder si se deja libre la conciencia. Si la iglesia constituye un poder espiritual, primero debe imponerse como poder material, sellando la alianza entre el pan celestial y el terrenal. En el momento en que Cristo rechaza las tres tentaciones de Satán en el desierto, convertir las piedras en panes, arrojarse desde lo alto del templo sin sufrir heridas y tomar la autoridad sobre todos los reino del mundo, Cristo rechaza los únicos principios capaces de sojuzgar a los hombres: el milagro, el misterio y la autoridad. De este modo, al exigir la libre adhesión de su fe, Cristo preparaba la ruina de su propio reino. Por otra parte, la iglesia asume una función tergiversada de la fuerza que consiste en exaltar la debilidad para explotarla:*"También los débiles merecen nuestro cariño. Aunque sean depravados y rebeldes, se nos someterán dócilmente al fin[16]."*

Al igual que Nietzsche, el inquisidor sospecha que la verdad y la libertad cristiana habrán de enterrar a Dios y por ello afirma: *"Cuantos acabaran por levantarse contra ti en nombre de la libertad que tú les diste"[17].*

Ahora, la figura del sacerdote descrita por Nietzsche se corresponde punto por punto a la misión histórica que el inquisidor asigna a los pastores de su rebaño. La figura del sacerdote se levanta como intermediario de la salvación, pero sólo puede cumplir su misión mediante una sutil relación de dominio y para ello, es necesario inducir primero un sentimiento de desamparo en el rebaño a fin de crear la necesidad de protección:

"Él mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos, –– para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios. El tiene que defenderlo, a ese rebaño suyo – ¿contra quién? Contra los sanos, no hay duda, y también contra la envidia respecto a los sanos; tiene que ser el natural antagonista y despreciador de toda salud y potencialidad rudas, tempestuosas, desenfrenadas, duras, violentas, propias de animales rapaces[18]."

Por su parte, el inquisidor se pregunta:

¿Acaso no es una prueba de amor a los hombres comprender su debilidad, aligerar su carga, incluso tolerar el pecado, teniendo en cuenta su

flaqueza, siempre que lo hagan con nuestro permiso?[19]

Y Nietzsche corrobora:

"Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, envenena al mismo tiempo ésta.[20]"

Primero es necesario inculcar la conciencia del pecado para luego aliviarla; la reconciliación con Dios depende de la sumisión al sacerdote, pues este es el único que redime.

Ahora bien, la figura del sacerdote descrita por Nietzsche y Dostoievski va más allá del ámbito religioso, tal como señala Nelly Schnait:

"El tipo humano del sacerdote, así caracterizado, define una forma de dominio que trasciende la esfera religiosa. Apunta a una reflexión más general sobre los recursos mistificantes del poder cuando se erige en legislador de las conciencias para apropiarse de las posibilidades humanas[21]."

Así pues, nuestra cultura es manipulada por toda clase de sacerdotes; encontramos sacerdotes entre los políticos, entre los maestros, entre los filósofos, los artistas y los científicos. El poder de los sacerdotes se afianza al explotar el afán de seguridad del ser humano a cambio de protección. Tanto Nietzsche como Dostoievski, advierten que se debe desconfiar de cualquier mesianismo, sea el del superhombre o el del reino del perdón y el amor, si no se construye en el suelo de la ambigua naturaleza humana. Ya sea que se interprete como la ausencia o como la muerte de Dios, elhorror vacui señalado por Nietzsche tratara de llenar el vacío dejado por la divinidad; al expulsar a Dios de nuestro mundo, el ser humano queda libre de la opresión que suponen los valores absolutos que dicta la divinidad, pero ello entraña la obligación y la responsabilidad de recrear nuevos valores que posibiliten una sana convivencia, sin negar las fuerzas instintivas del hombre y sin desconocer la condición humana, pues es en la condición humana donde se ocultan los resortes del engaño. El ser humano, al ser finito como finitas son sus creaciones no puede confiar, ni admitir, ni crear, valores universales absolutos, que se originen más allá de su naturaleza. En este punto cabe resaltar la reflexión que la Dra. Paulina Rivero Weber, hace a propósito de Nietzsche:

"Los valores valen pues para un aquí y un ahora, y por lo mismo resulta imposible su absolutización. Y quien no lo cree así, es un verdadero peligro para la sociedad, porque aquel que considera que existen valores absolutos nunca pensará que éstos son los de su vecino. Aquel que considere que existen valores absolutos, con seguridad exclamará: "Sí, existen y son los míos". El relativismo moral propuesto por Nietzsche es saludable. Ninguna guerra se ha llevado a cabo por el relativismo moral:

todas ellas se enraizan en diversos modos del absolutismo.[22]"

Por otra parte, la modernidad destronó al Dios cristiano bajándolo de su sitial y poniendo en su lugar a la diosa razón; en pleno siglo XXI, la razón amenaza a una humanidad cuya ética no ha podido avanzar al mismo ritmo que su ciencia y tecnología; en este sentido el "todo está permitido" de Iván Karamázov, encierra lo que Dostoievski considera el verdadero drama de la humanidad: el hombre, al abandonar la creencia en Dios, incapaz de reconocer su naturaleza humana, se erige en Dios el mismo, hundiéndose de esta forma en un pantano de arenas movedizas del que difícilmente podrá escapar; tal como lo veía László Földényi, uno de los más grandes intérpretes de Dostoievski:

"Dostoievski estaba convencido de que la humanidad acabaría hundiéndose en la esclavitud definitiva cuando quisiera salvarse a sí misma. El siglo veinte, con sus catástrofes políticas, tecnológicas y ecológicas, le da la razón. No se trata de accidentes sino de las consecuencias ineludibles de la fe en la exclusividad del saber. A partir del momento en que el ser humano se impone el papel de Dios y considera que todo tiene solución, es capaz de sacrificar todo el universo con tal de demostrar que tiene razón[23]."

Lo que Nietzsche y Dostoievski comparten es más que una idea, podríamos decir que lo que comparten es una visión o mejor una intuición; ambos saben que la razón por sí misma no puede y no hace nada, algo que también supieron Platón, Spinoza, Albert Camus y otros. La esencia y la vida del ser humano se encuentran en otra parte, en una otredad que los griegos llamaron ágape, los hindúes karuna, los taoístas Shui, y que nosotros podríamos llamar solidaridad, aquello en nosotros que nos lleva a reconocer al otro y a compartir lo que le ocurre a ese otro ya sea su dolor o su alegría. Así pues, podríamos concluir que el punto álgido de la reflexión de estas almas afines, que son Nietzsche y Dostoievski, se encuentra en esa intuición y en esa sensibilidad que comparten.

Capítulo 3

NOTAS:

[1] F. Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, III, 5, G. Colli y M. Montinari (eds.). Berlin-New York: W. de Gruyter, 1984, p. 21. Citado por Stellino Paolo en El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XIII (2008), pp. 79-99. ISSN: 1136-4076

[2] [3] Ibíd.

[4] F. Nietzsche, El ocaso de los Idolos. Incursiones de un intempestivo. Aforismo 45. Pp 56. Documento en línea disponible en: Proyecto Espartaco, pág. web: http://www.espartaco.cjb.net. Consultado el 20 de enero de 2012.

[5] F. Nietzsche, Humano demasiado humano II. Aforismo 251. Citado por Nelly Schnait en Un dialogo secreto entre el diablo y dios. Revista pluma Vol. V # 30 octubre de 1981.

[6] Troyat Henry, El crimen como obsesion. Revista pluma Vol. V # 32 diciembre de 1981.

[7] F. Nietzsche, Humano demasiado humano. Prefacio. México. Editores mexicanos unidos 1986. Pp. 4

[8] Fedor Dostoievki, Los hermanos Karamazov. Pp 339. Documento en línea disponible en: http://www.choapa.org/karamazov.pdf consultado el: 18 de enero de 2011

[9] Dostoievski Op.Cit. Pp. 348

[10] Nelly Schnait en Un dialogo secreto entre el diablo y dios. Revista pluma Vol. V # 30 octubre de 1981.

[11] F. Nietzsche, La Genealogia de la Moral. Tratado III Aforismo 27. Documento disponible en línea, Pág. Web: http://www.quedelibros.com/libro/32944/De-La-Genealogia-De-La-Moral.html, Consultado el 2 de septiembre de 2011.

[12] Idem.

[13] Idem. Pp. 356

[14] Idem. Pp. 360

[15] Idem. Pp. 367

[16] Idem. Pp. 362

[17] Idem. Pp. 368

[18] Idem, Nota 11. Aforismo 15.

[19] Ibid. Nota 16.

[20] Ibid. Nota 11.

[21] Ibid. Nota 10

[22] Rivero Weber Paulina La ausencia de Dios en Nietzsche y Dostoievski. Documento disponible en línea en pág. Web: http://ru.paraelfuturo.unam.mx:6060/bitstream/DifusionCultural/998/2/Val061 el 22 de enero de 2012.

[23] László Földényi, Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

Dostoievki F. (S/F)Los Hermanos Karamazov. Documento en línea, disponible en: http://www.choapa.org/karamazov.pdf consultado el: 18 de enero de 2011.

László Földényi (2006). Dostoievski Lee a Hegel en Siberia y Rompe a Llorar, Madrid, Galaxia Gutenberg.

Nelly Schnait (1981). Un Dialogo Secreto entre el Diablo y Dios. Revista pluma Vol. V # 30 octubre de 1981.

Nietzsche F. W. (S/F) La Genealogía de la Moral. Documento disponible en línea, en: Pág. Web: http://www.quedelibros.com/libro/32944/De-La-Genealogia-De-La-Moral.html, Consultado el 2 de septiembre de 2011.

(1986) Humano Demasiado Humano. México. Editores mexicanos unidos.

(S/F) El Ocaso de los Ídolos. Documento en línea, disponible en: Proyecto Espartaco, pág. web: http://www.espartaco.cjb.net. Consultado el 20 de enero de 2012.

Rivero Weber Paulina (S/F). La Ausencia de Dios en Nietzsche y Dostoievski. Documento disponible en línea, en pág.

Web: http://ru.paraelfuturo.unam.mx:6060/bitstream/DifusionCultural/998/2/Val061.p
el 22 de enero de 2012.

Stellino Paolo (2008). El Descubrimiento de Dostoievski por Parte de Nietzsche. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XIII (2008), pp. 79-99. ISSN: 1136-4076.

Troyat Henry (1981) El Crimen como Obsesión. Revista pluma Vol. V # 32 diciembre de 1981.