

Vivisección:
la metáfora de Nietzsche y la compasión de Wagner

GIULIANO CAMPIONI

Mi ponencia se propone analizar algunos temas presentes en la carta abierta de Richard Wagner contra la vivisección (1879) (que yo traduje al italiano y comentamos con Sandro Barbera en el lejano 1985): se trata en apariencia de un escrito menor, pero rico en presupuestos culturales y filosóficos, que hacen de él un a de las expresiones más significativas de la ideología del músico. La vivisección es en Wagner el emblema de una hybris técnica, ajustada expresión de la civilización que, en su concepción puramente instrumental de la naturaleza, ocasiona su destrucción. Me propongo mostrar las fuentes filosóficas y las amplias resonancias en la cultura de la segunda mitad del s. XIX: incluso en Nietzsche, quien veía en la compasión de Wagner los mal disimulados vestigios de un sentimiento de poder y de dominio y, en oposición al músico, hacía propia la metáfora de la vivisección como «crítica de las ilusiones» y de las consistencias míticas y metafísicas.

Retomo y desarrollo aquí temas discutidos y articulados con mi amigo Barbera, conocido estudioso de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, precozmente desaparecido en febrero de 2009. Mi intervención quiere ser también un homenaje a su memoria.

Esta *Carta abierta*, a pesar de su aparente circunstancialidad, está fuertemente enraizada en la ideología del último Wagner. Está dirigida a Ernst von Weber (Dresde 1830-Tubinga 1890), autor del opúsculo *Las cámaras de tortura de la ciencia. Una compilación de hechos destinada al público profano*, reelaboración, con múltiples agregados, de una conferencia que, como escribía Weber, «ha sido ya traducida al inglés y publicada en la revista del gran Círculo londinense para la protección de los animales, y traducida, además, al polaco, al italiano, al danés y al francés». El texto resumía con eficacia los temas de la lucha contra la vivisección que lo había hecho célebre incluso fuera de Alemania. Weber ilustraba el volumen

con los carteles, manifiestos usados en Inglaterra para las campañas contra la vivisección: del perro torturado que lame la mano del cirujano (ilustración tomada de *El origen de las especies de Darwin*) al «perro con una pipa en la boca y un vaso de cerveza delante» acompañado por la leyenda: «¿es justo que animales como este puedan ser descuartizados vivos?». En los *Diarios* de Cosima Wagner se menciona a menudo a Weber a partir de agosto de 1879.

Wagner conoce el debate que, de manera similar, había involucrado a los países europeos. Pocos años antes, en Italia, Herzen y Schiff habían defendido la vivisección «con las ramas del humor», como recordaba Mantegazza en su obra *La fisiología del dolor*, acusando por su parte de sentimentalismo a los proteccionistas: «La posteridad reirá con ganas del arcadismo de los protectores de animales, enfermedad sentimental que merecía nacer en el tiempo del espiritismo y la ternura edulcorada para con los miserables de los más bajos fondos sociales». Tomando repetidas veces posición, en la «Nueva Antología», frente al «movimiento reaccionario contra la vivisección», Mantegazza contraponde de la manera más cruda, y por ello más clara, la imagen de la ciencia progresista y vivisectora (que reconoce en el dolor un instrumento indispensable de conocimiento y educación) a la debilidad del «idealismo» y del humanitarismo. («Incluso el dolor es una energía que la ciencia debe guiar sobre los rieles del progreso...»).

Por el contrario, se debe tomar en serio la afirmación inicial del escrito de Wagner, respecto de que aquí se trata de la “más grave cuestión de la humanidad”. Por lo demás, el remordimiento de Parsifal por el “sacrilegio inaudito” cometido por él al dar muerte al cisne, marca un primer vislumbre de conciencia en dirección hacia la compasión que sostiene la trama interior de esta “sagrada representación”. La identidad de sabiduría y compasión expresada en el adagio “*Durch Mitleid wissend*” (sabio a través de la compasión) es el pilar del programa de “redención” o de regeneración del mundo que es confiado a Parsifal y que culmina en el encantamiento del viernes santo.

En la *Carta abierta*, Wagner explicita la filosofía de la compasión que está en el centro de su última fase. En este tema se reconoce de inmediato la dependencia de

Schopenhauer por parte de Wagner, pero se advierte también una fuerte transgresión frente al filósofo.

Ciertamente, había sido Schopenhauer quien había colocado el sentimiento de la compasión como fundamento de la acción moral, que presupone el fin del egoísmo y el reconocimiento de una esencia común en la que desaparecen la alteridad y las diferencias individuales. La moralidad no tiene que ver con la razón, clausurada en el mundo de la apariencia, esto es, del egoísmo y de la diferencia. Para Schopenhauer la relación de dominio hacia los animales es el signo del carácter exclusivamente instrumental de la razón, que trata al mundo como un objeto de uso, reduce las cosas y los seres animados a “productos de fábrica”; medios de nuestra voluntad. El mismo vicio instrumental de la razón atribuía Schopenhauer a la religión hebrea (por esto fundamentalmente extraña al principio cristiano del amor-compasión): la creación del mundo a partir de la nada implica una desvalorización de la dignidad de las cosas y de los animales, reductibles así a instrumentos de la voluntad humana. En el *Génesis*

El Creador [...] hizo entrega al hombre de todos los animales igual que si fueran cosas y sin recomendarle que los tratara bien, como hasta un vendedor de perros dice casi siempre cuando se separa de su pupilo; y se los entregó para que *dominara* sobre ellos; y luego, en el segundo capítulo, le designa como el primer profesor de zoología, al encargarle que les dé el nombre que han de llevar en adelante; eso es de nuevo un símbolo de que dependen por completo de él, es decir, que carecen de derechos.

Contra el hebraísmo, Schopenhauer subraya la superioridad del hinduismo y del budismo, en los que la “gran frase” *Tat-twam-asi* (esto eres tú) debe ser pronunciada en todo momento con relación al animal para tener siempre presente la identidad de la esencia más íntima en él y en nosotros, a modo de guía para nuestra acción (tal la dirección que Wagner radicaliza en la *Carta abierta*). Se trata de una formulación especularmente opuesta a la que Hegel había dado en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, donde en cambio la superioridad de la religión hebrea sobre el hinduismo es reconducida a su contenido de racionalidad: en ella la naturaleza no es más un objeto mágico o intocable (la vaca sagrada), sino que se vuelve disponible como objeto de utilización racional. Basta esto para mostrar cómo la actitud hacia los animales marca una opción de cultura, una

perplejidad frente a la creciente transformación de la naturaleza en un depósito de mercancías. La filosofía de Schopenhauer pone en evidencia los costos de la desacralización de la naturaleza en manos de un proyecto de racionalidad creciente. Pero precisamente sobre este punto se debe advertir la diferencia entre la versión romántica de la redención de la naturaleza en Wagner y la posición de Schopenhauer.

En este último no existe ninguna bondad originaria de la naturaleza que deba ser recuperada; más bien esta parece la escena infernal de la destrucción recíproca entre los seres vivos. Además, está presente en su filosofía una tensión no resuelta (pero extremadamente fecunda) entre crítica de la civilización y adecuación a un programa iluminista que integra crecimiento de la razón y crecimiento de la civilización. La misma vivisección aparece substancialmente como un inútil despilfarro y no obstante es siempre medida con el criterio de la utilidad. En el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer opta decididamente por la civilización occidental contra el hinduismo, haciendo valer el argumento de una gradación del dolor sobre la base de la conciencia:

El derecho del hombre sobre la vida y las fuerzas de los animales se basa en que, al incrementarse la claridad de conciencia el sufrimiento aumenta en igual medida, con lo cual el dolor que el animal sufre por la muerte o el trabajo no es tan grande como el que sufriría el hombre mediante la privación de la carne o la fuerza de los animales, de ahí que el hombre pueda llegar en la afirmación de su existir hasta la negación de la existencia del animal y merced a ello la voluntad de vivir soporta en conjunto menos sufrimiento que si se mantuviese lo contrario (§ 66).

En Schopenhauer, solo hay una neta condena de la vivisección “inútil”; que no incrementa el conocimiento. El primado del conocimiento en el Schopenhauer “iluminista” es tan fuerte como para hacer de la vivisección directamente la metáfora de la “crítica de las ilusiones”; como será luego en Nietzsche: “No existe mentira digna de respeto. Queremos alcanzar la verdad y sin remordimientos haremos directamente una vivisección de las mentiras”.

Ya de Feuerbach, Wagner había aprendido en su período revolucionario, a conjugar utilitarismo y hebraísmo. «Para los hebreos la naturaleza era puramente un medio al servicio del egoísmo, era puramente un objeto de la voluntad».

Schopenhauer no hace más que confirmar a Wagner en un antisemitismo francamente agresivo de remotas raíces. En la *carta abierta* el antisemitismo está solo latente y estrechamente vinculado al rechazo del utilitarismo, interpretado como núcleo del proceso de civilización. De todos modos, en la desaparición de las leyendas que veían la fuerte presencia de los animales que acompañaban confiados a los santos ascetas, «movidos por un profundo y germinal instinto de compasión» («ciertamente un sentimiento que va más allá del Antiguo testamento») Wagner ve cumplido el triunfo del Antiguo testamento: «la fiera voraz se ha convertido en la fiera que calcula». Con fecha del 9 de septiembre de 1879, Cosima anota en los *Diarios* que Wagner usa la expresión (extraída del orientalista Haug) «fieras de presa que calculan» para designar a los judíos (por la imputación de los crímenes de la vivisección a los «médicos hebreos», *cfr.* en particular los *Diarios* de Cosima en fecha 31 de julio de 1879).

La vivisección se vuelve en Wagner la metáfora de una degeneración que llega al extremo y se sostiene sobre la dupla ciencia/civilización de lo útil. Y por cierto, Wagner es capaz de fuertes y decisivas críticas en esta dirección, como en este caso:

De la posibilidad de diferir hasta un día lejano la muerte de un magnate húngaro moribundo, dependía la posibilidad de adquirir derechos de herencia sobre un enorme patrimonio. Los interesados pagaron a los médicos inmensos honorarios para que hicieran sobrevivir al moribundo hasta aquel día, y los médicos se dieron cuenta de que era la “ciencia” la que estaba en juego. Sabe Dios cuántas transfusiones de sangre y de venenos le fueron practicadas. Se triunfó, se obtuvo la herencia y la ciencia resultó espléndidamente recompensada. No se puede pensar, por cierto, que se pudiera aplicar toda esta cantidad de ciencia a nuestro obreros pobres. Pero quizás cabe otra cosa: los resultados de un giro profundo en nuestro más íntimo ser.

El 18 de agosto de 1879 los *Diarios* de Cosima refieren una observación de Wagner sobre la práctica de la vivisección en Claude Bernard, que comenta como expresión acabada del delirio “civilizatorio” que tiene en Francia su centro de irradiación. Este aspecto es decisivo para Wagner, y caracteriza todo su itinerario, hasta el sueño juvenil (influido por Bakunin) de incendiar París, “chiqueros de Augia” de nuestra civilización. Desde le monumental manifiesto ideológico-ateo de *Opera y drama*, hasta los enunciados programáticos del germanismo del círculo

de Bayreuth, es constante la contraposición entre Francia y Alemania que plantea la antítesis civilización/ciencia y comunidad orgánica/arte. En el trasfondo está la ideología romántica de la obra de arte como reproducción inmediata de la totalidad orgánica de la naturaleza, que el intelecto científico, en cambio, desmiembra y falsifica con hybris, con desmesura.

Lo que probablemente había impresionado a Wagner en las páginas de Claude Bernard sobre la vivisección, era la declarada necesidad, para la ciencia, de diseccionar la totalidad del organismo, mostrándola como superficie de un mecanismo oculto y de hacer concientemente de la muerte el presupuesto del conocimiento y de la potenciación de la vida.

Es necesario por eso que, tras haber seccionado el organismo muerto, se seccione el vivo, de modo que se pongan al descubierto, para verlas funcionar, sus partes internas y ocultas. Esto es: es necesario practicar ese conjunto de operaciones que toma el nombre de *vivisección*, sin el cual no existen ni la fisiología ni la medicina científica. Para saber cómo viven el hombre y los animales es preciso que mueran muchos, porque los mecanismos de la vida pueden ser desvelados y demostrados solo con el conocimiento de los mecanismos de la muerte.

Lo que Wagner subraya, y que toda la *Carta abierta* confirma, era la conjunción de nihilismo y progreso científico que ya animaba las rigurosas páginas de Claude Bernard, pero que llegará a ser un aspecto decisivo en las discusiones de la época. “Nosotros destruimos porque somos una fuerza”; dice Bazarov en *Padres e hijos*, la obra que ha contribuido a generalizar y difundir el término “nihilista” en las culturas europeas. Desde las primeras páginas de la novela, Bazarov es caracterizado por su práctica de la vivisección:

¿Qué lleva usted ahí, sanguijuelas? — preguntó Pavel Petrovich.

— No, son ranas.— ¿Las come o se dedica a criarlas?

— Son para mis experimentos — respondió con indiferencia Bazarov y entró en casa.

— Las va abrir — puntualizó Pavel Petrovich

— No cree en los principios, pero sí en las ranas.

También aquí (como será para Wagner) la fuerza destructiva se convierte en autodestrucción, ya que Bazarov sucumbe a una infección de tifus contraída durante una autopsia. Los escritos en prosa del último Wagner son en gran parte una protesta contra la ideología positivista del ascetismo científico, que en nombre

de un proceso de verdad justifica el exceso respecto de la norma moral:

La moral no prohíbe hacer experimentos con el prójimo, ni con nosotros mismos — escribía aún Claude Bernard — y en la vida de todos los días cada hombre hace experimentos con otros hombres: la diversidad de los fines justifica todo. El fisiólogo no es un hombre como otros; el fisiólogo es un científico, un hombre que está poseído y obsesionado por una idea científica que persigue; el fisiólogo es sordo a los gritos de los animales, no ve la sangre que corre; solo ve su idea y mira hacia ante sí a los organismos que le ocultan problemas que quiere resolver. Así, el cirujano no se detiene al oír los gritos y los lamentos más desgarradores porque ve solo su idea y la meta de su operación. Así también el anatomista: este no es conciente de que se encuentra en una horrible carnicería: bajo el impulso de una idea científica sigue fascinado un filamento nervioso entre carnes malolientes y lívidas, que para cualquier otro serían objeto de disgusto y de horror. Toda discusión sobre la vivisección es ociosa y absurda.

Imágenes similares usará Wagner en *Religión y arte* para caracterizar la degradación civilizatoria iniciada con la afirmación de la cultura carnívora: para el músico, la cultura griega no solo está prevalentemente comprometida en dominar con el juego de las ilusiones artísticas el horror de la sangre, sino que ella misma “en su odio sanguinario por su vecino» es el punto de inicio de una expansión lineal de la brutalidad que culmina en los «cañones gigantescos y en las murallas blindadas que se agrandan día a día» (Ges. *Schriften*, X, p. 230). Pero culmina junto a la gran ciudad, que ofrece cotidianamente a sus habitantes, como e el «matadero parisino en su actividad matutina» (ibi, p. 227) la imagen última de la degradación civilizatoria; y el mono de Zaratustra recita puntualmente: «¿No sientes ya el olor de los mataderos y de las tabernas del espíritu? ¿No exhala esta ciudad miasmas de espíritu triturado?».

Hemos hablado hasta aquí de la dependencia de Schopenhauer, pero no es menos fuerte la diferencia. En Schopenhauer la compasión es un episodio que no modifica la horrenda tesitura del mundo, la escena en que la voluntad de vivir se repite. El carácter antropológico fundamental que esta filosofía analiza no es la compasión sino el egoísmo, y para Schopenhauer el mundo no puede dejar de testimoniar la “culpa” o el “pecado original” connatural a su existencia. Wagner lleva a cabo una modificación radical de la metafísica de la voluntad, que encontrará acabada expresión recién algunos años más tarde en el escrito *Religión y arte*. Pero ya se anuncia en la *Carta abierta*, que plantea la hipótesis de un

“pesimismo activo”; y define la compasión como instrumento de redención del mundo (y no a partir del mundo, como es en Schopenhauer) que lo lleva del status de “laceración” a la “salvación en la quietud de la unidad”. En *Religión y arte*, instado por tentativas contemporáneas (Mainländer, Hartmann, etc.) a leer la filosofía de Schopenhauer como una filosofía de la redención, cargada de una fuerte tonalidad religiosa que dilata desmesuradamente sus componentes románticos, Wagner hipotetizaba que el mal radical no está en la voluntad, en la esencia inmodificable de las cosas. El afirmarse del egoísmo y la voluntad de poder hará terminar la historia, a causa de una incontrollada hybris técnica, en una conflagración planetaria:

Ya los acorazados, contra los cuales la fiera y magnífica nave de vela no puede ya hacer más nada, nos ofrece una espectral y horrible imagen. Hombres obedientes hasta el silencio, pero que no tienen el aspecto de hombres, sirven a estos monstruos y no abandonarán sus espantos. Pero como todo tiene su contrario en la naturaleza, así también la artificialidad construye los torpedos en el mar, y disemina por doquier dinamita y explosivos similares. Se creería que todo esto, junto con el arte, la ciencia, el valor y el honor, la vida y la propiedad, todo, saltará por los aires por una distracción calculada.

Sin embargo, todo esto no deriva un evento metafísico, como exigiría la filosofía de Schopenhauer, sino de un acontecimiento histórico. Hay una pérdida históricamente identificable del origen bueno, por la que el hombre vegetariano, en paz con la naturaleza y sus semejantes, se transforma en hombre carnívoro, ávido de sangre, “animal de presa”. La civilización técnica es la forma sublimada y potenciada de esta remota corrupción de la naturaleza humana, susceptible, empero, de regeneración.

La perspectiva de redención del mundo a través de la “compasión activa” esta anclada en Wagner en la centralidad del genio, románticamente comprendido según una dimensión prometeica que conjuga en sí las figuras del filósofo, el artista y el santo,- figuras que Schopenhauer mantenía rigurosamente diferenciadas. De aquí deriva la conjunción de compasión y heroísmo que anima el *Parsifal* y que puede culminar en la final regeneración de la naturaleza en el encantamiento del Viernes. En realidad, todo el proceso de la compasión está orientado en Wagner a una valorización de la excepcionalidad y superioridad del

genio, que se vuelve así elemento propulsor y única condición de la redención, el “vencedor del mundo”. «El débil que despierta compasión no puede ser una meta. En cambio, el fuerte digno de ella, la fuerza que se anula a sí misma en la compasión, constituye el resultado definitivo» - anotaba y, con un léxico directamente darwiniano, expresaba el carácter del genio: «La divinidad es la naturaleza, es la voluntad que busca redención y, para decirlo en los términos de Darwin, se busca los fuertes para llevar a término la redención». Sin embargo, esta perspectiva está ya formulada desde la época de la composición del *Tristán, Tristano*, en una importante carta a Mathilde Wesendock. Partiendo del dolor del animal martirizado, Wagner aclara que la compasión no está ligada al valor del objeto, y «se dirige al sufrimiento mismo, fuera de la persona». El ensimismamiento del sufrimiento significa un incremento del sujeto, que se dilata más allá de los límites de la individualidad normal y desvela ese mecanismo de poder que Nietzsche ha subrayado muchas veces en el sentimiento wagneriano de compasión:

Si yo siento profundamente el sufrimiento de quienes me rodean, significa que mi sensibilidad es capaz de intensa emoción. En cambio, alguien imagina el sufrimiento de los otros bajo dimensiones reducidas y con ello prueba cómo no hay ninguna grandeza en él. Así, mi compasión hace del sufrimiento de los otros una verdad y cuanto más insignificante es el ser al que esta compasión se dirige, tanto más grande es el campo de mi sensibilidad, distintivo de mi carácter que a otros podría parecer una debilidad. Admito que favorece el exclusivismo...

La atención dispensada al sufrimiento del animal que permanece encerrado en un dolor mudo y sin sentido es un presupuesto de la legitimidad del genio que es el único que puede atribuir sentido y verdad al dolor. Este aspecto, confirmado diez años más tarde, está ya en primer plano en la carta a Wesendock:

He aquí por qué, en el fondo, tengo menos piedad hacia los hombres que hacia los animales. Constató que a estos les falta la capacidad de poder elevarse por sobre el sufrimiento, hasta la resignación y la calma profunda, divina. Si por tanto llegan al sufrimiento, como es el caso, cuando son atormentados, yo creo, con angustia, únicamente al sufrimiento absoluto, sin remisión, sin el mínimo fin elevado, con la muerte como único medio de liberación, y con ello, la confirmación de que sería mejor para ellos no venir al mundo. Si, por tanto, este sufrimiento puede tener una finalidad, esta consiste en despertar la compasión del hombre que recoge la existencia que al animal falta y se vuelve el liberador del mundo reconociendo el error de toda existencia. (Un día esto se te hará más claro

en el tercer acto del *Parsifal*, mañana del viernes santo).

No es casual que la *Carta abierta* insista tanto sobre la fidelidad del perro: esta alude a la dependencia, respecto de la superioridad del genio, de los sufrientes, quienes encuentran en la devoción absoluta el sentido de su existencia. Es el “servir” de Kundry, o la fidelidad ciega de Kurwenal, inaccesible a la verdad de Tristán. La imitación de Cristo (por ejemplo, de parte de Parsifal) en el genio, apunta en realidad al Cristo heroico de Renan, tan admirado por Wagner, que anota: “Los discípulos comprendían tan poco al Señor, como un perro fiel nos comprende a nosotros; sin embargo, lo amaban, obedecían sin comprender y fundaban una nueva religión”.

Por su parte, Renan, exaltando el sacrificio por el ideal, afirmaba el papel subordinado del animal, cuyos sufrimientos sirven para engrandecer a “Dios”, para encaminarse hacia su realización:

«Los animales que sirven para alimentar al hombre de genio o al hombre benéfico, deberían estar contentos si supieran para qué sirven. Todo depende del fin y, si un día fuese necesaria la vivisección a gran escala para descubrir los grandes secretos de la naturaleza viviente, yo veo ya los seres que vendrían a ofrecerse, coronados de flores, en el éxtasis del martirio voluntario. La matanza inútil de una mosca es de por sí un acto reprobable, pero el que es sacrificado a fines ideales no tiene derecho de lamentarse, y su suerte, en vista del infinito (τ? θε?), es digna de envidia. Muchos otros mueren sin dejar traza en la construcción de la torre infinita! El sacrificio de un ser vivo al egoísmo de otro es cosa monstruosa, pero el sacrificio de un ser vivo a un fin querido por la naturaleza es cosa del todo legítima».

La compasión en Wagner instituye un entramado inextricable de sufrimientos y poder, que alude a la idea de una comunidad despótica, basada en la palabra clave “fidelidad” o “devoción”. Tal el sentido de la “nueva religión” que anima el programa de Bayreuth. La relación de poder resulta así modelada en la dimensión mágica que Wagner atribuía, en el *Beethoven* (1870), a la comunicación artística. La figura del genio-mago delineada en esa obra encuentra una repetición atenuada en la *Carta abierta*, en la figura del médico-taumaturgo que se substrahe a la fisiología e instituye con el enfermo una relación basada en sentimientos irracionales, dedicación, confianza, intuición, “compasión activa”. La falsa medicina del cura asceta está en el centro de la crítica de Nietzsche en la

Genealogía de la moral. La “medicina sacerdotal” aparece aquí como una lectura mágico-simbólica de la naturaleza (a esta corrupción del texto de la naturaleza Nietzsche le oponía, desde *Humano, demasiado humano*, la exactitud de la filología, de la ciencia histórica y de la fisiología) indiferente a la causa real del sufrimiento. Esta busca narcotizar el dolor, exorcisar la absurdidad” dando un valor ético, un “sentido” al sufrimiento. Según Nietzsche los mecanismos profundos del dominio, del poder, pasan a través de la identificación del sufrimiento con el “sentido” moral que hace del dolor el efecto de una culpa.

El cura asceta – escribe Nietzsche – debe ser considerado por nosotros como el salvador predestinado, pastor y defensor del rebaño enfermo. Solo así comprendemos su enorme misión histórica. El *dominio sobre los que sufren* es su reino, hacia él lo lleva su instinto, en ello posee su verdadero arte, su maestría, su especie de felicidad. Debe ser él mismo malvado, debe ser fundamentalmente afín a los enfermos y a los tarados para entenderse con ellos; pero también ser fuerte, incluso más dueño de sí que los otros, particularmente indemne en su voluntad de poder para poder ser el apoyo de aquellos, resistencia, puntal, constricción, corrector, tirano.

Precisamente, contra la destrucción nietzscheana de la categoría de genio y de la comunidad devota llevada a cabo en *Humano, demasiado humano*, arremetía Wagner en el escrito *Público y popularidad*, identificando allí un atentado al corazón de la propia ideología. Veía aquí el giro de Nietzsche como una adhesión a la mentalidad utilitaria y analítica que invertía en una suerte de socratismo intelectual los temas wagnerianos en los que *El nacimiento de la tragedia* se encontraba totalmente inmersa. En la primera fase del pensamiento de Nietzsche el término “vivisección” es ya la cifra para una opción de cultura. La prohibición de la vivisección, del “insensato experimentar”, significa la plena adhesión a la lucha contra la civilización utilitaria y maquinal que ha herido a la bella inmediatez de la naturaleza, en la perspectiva de una regeneración a través del mito y del genio artístico.

En un apunte para la intempestiva sobre la historia, escribe Nietzsche:

Está prohibida la vivisección; hace falta prohibir a los niños espiar el sitio donde se han puesto los huevos. El impulso a la verdad que secciona el momento apenas vivido mata el instante siguiente. Mientras se conoce, no se vive.

Además, en las páginas de la Tercera Intempestiva dedicada a la “vivisección de los vivisectores”, Nietzsche muestra que en realidad no es por valentía o por fuerza que el científico analiza y opera de manera destructiva para la vida, sino por “pobreza de sentimiento por aridez»:

Esta le permite viviseccionar. No tiene idea del sufrimiento que semejantes conocimientos llevan consigo; por eso no tiene temor de aventurarse en campos que a otros les hacen temblar el corazón. Es frío, por eso parece fácilmente cruel. Se lo tiene incluso por un temerario, pero no lo es, precisamente como tampoco lo es la mula, que no siente vértigo.

A partir de *Humano, demasiado humano* la vivisección se vuelve el signo del dolor que acompaña un proceso hacia una nueva forma, proceso de experimentación consciente contra la rigidización de las facultades en un modelo dado de una vez para siempre (lo “puramente humano” de Wagner):

25 [467] 1884: Vivisección - ¡Este es el punto de partida!

¡¡Muchos se dan cuenta hoy de que, si se ha de conocer, ello no puede tener lugar sin causar daño a muchos seres!! ¡Como si las cosas hubieran sido diferentes alguna vez! ¡Gentuzza vil, sin vigor alguno!

En el aforismo 212 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche ve la grandeza de la tarea de los filósofos en el representar la mala conciencia de su época: «Al poner el cuchillo, para viviseccionarlo, precisamente sobre el pecho de las *virtudes de su tiempo* delataban cuál era su secreto propio: conocer una *nueva* grandeza del hombre, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento ».

La vivisezione appare quindi una prova di forza, di durezza necessaria verso sé e gli altri per sbloccare i valori storici memorizzati nell’istinto: “la vivisección es una prueba, y quien no la soporta no es de los nuestros”. Ed è ancora questa metáfora che si lega alla zarathustriana valutazione dello spirito: “Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo, con el propio tormento aumenta su propio saber”. Ed ancora nello *Zarathustra*: «La osadía temeraria, la larga desconfianza, el cruel no, el fastidio, la vivisección [...] de tal semilla se engendra la verdad!»

Sobre este tema, Nietzsche encuentra el uso de la metáfora en los “psicólogo franceses” que tanto aprecia: de Taine a Bourget el análisis de las pasiones – en relación con Spinoza – se vuelve disección, vivisección de ellas (las pasiones) y de sí mismos. La metáfora de la vivisección, para caracterizar el análisis psicológico

es usada reiteradas veces por Bourget: por ejemplo, cuando en el Prefacio del *André Cornelis* (1887), asimila la novela a «*une planche d'anatomie morale*» y también cuando en una carta a Taine se detiene en su escrito de 1884, *L'irréparable*. La breve novela se presenta como un estudio sobre la multiplicidad del yo: en referencia implícita a Ribot, puesto en escena como profesor de psicología (autor de una obra *De la dissociation des idées*, en la que «ha estudiado las enfermedades de la voluntad») que explica a Bourget las teorías de la complejidad del yo y del cuerpo, en su vínculo con lo inconsciente.

Con la novela autocrítica *Le Disciple*, Paul Bourget, quiere poner en evidencia el peligro de la disección analítica llevada al extremo, expresión también ella de decadencia y de usura fisiológica: la realidad declina, la vida espontánea cede el puesto a la reflexión, al pensamiento abstracto. La expresa voluntad de análisis y de autoanálisis (hasta la “vivisección”) es “*une débauche comme une autre*” (*Cosmopolis*). En la novela el joven *disciple* pone malamente en práctica la “inocente” y científica teoría del “mal maestro” Adrien Sixte, un moderno Spinoza que “vivía su vida filosófica en pleno París a fines del siglo XIX” y que, con su determinismo y la psicología científica, había abolido el bien y el mal y había conducido al desprevenido joven a un juego malvado y sádico que lleva al suicidio a una muchacha inocente: «La sola idea de dirigir según mi talento los engranajes sutiles de un cerebro de mujer [...] me hacía parangonarme a Claude Bernard, a Pasteur y a sus discípulos. Esos científicos viviseccionan animales. Yo, en cambio, habría diseccionado largamente un alma... (p. 141). Esta novela de Bourget – como se sabe – remarcaba con nitidez el giro tradicionalista del psicólogo francés: la única salvación estribaba en los valores adquiridos y en la religión de los padres contra la peligrosa crisis inducida en el joven por las peligrosas doctrinas deterministas y por el diletantismo difundido en la época: “Pour lui, rien n'est vrai, rien n'est faux, rien n'est moral, rien n'est immoral”

Por otra parte, los estudios sobre el hipnotismo y la doble conciencia (y sobre las conciencias múltiples) eran definidos como una suerte de *vivisección moral*: el uso del término remite una vez más al primado del método de Claude Bernard, que juega un papel esencial en aquellos años. El hipnotismo consiente la recuperación

de un lado de la vida psíquica desconocido para la conciencia, restituyendo su riqueza eclipsada por la afirmación de la conciencia personal; procura al psicólogo el instrumento para abrir el inconsciente a los fisiólogos, sin hacer de él una entidad místicamente oscura: la indagación psicológica se vuelve un proceso de análisis que permite abordar el sujeto en su conjunto, sin renunciar a la observación ni de su lado orgánico ni de su lado psíquico, y que permite reconstruir o directamente seguir la historia de la evolución de la enfermedad y de la curación. Se trata de una suerte de Genealogía de una historia plural: de aquí también la proximidad y a menudo la intercambiabilidad en Nietzsche de los términos “genealogista”, “psicólogo”, “fisiólogo”.

La “vivisección moral” cambia los tradicionales parámetros de lectura con la disolución del concepto mismo de individuo psicológico (*dividuum* o multiplicidad de individuos). Con la superación de la unidimensionalidad de la vida psíquica nos encontramos frente a más historias, más organizaciones, al consecuente carácter convencional/social de las valoraciones de salud y enfermedad.

En la *Genealogía de la moral*, donde el proceso analítico de vivisección es llevado a sus más extremas consecuencias, Nietzsche ha profundizado en los mecanismos ocultos que condicionan al hombre como parte de la cultura, a través de la violenta separación de su pasado de animal, ha visto las contradicciones y los sufrimientos a los que lleva la interiorización de los instintos agresivos que ya no se descargan más naturalmente, advirtiendo con desesperación la pérdida de la inocencia de “estos semianimales adaptados al estado salvaje, a la guerra, al vagabundeo, a la aventura”.

Ninguna nostalgia, ninguna remisión a aquella lejana felicidad animal, a aquel nomadismo. El animal da ahora “arremete contra las rejas de la celda hasta cubrirse de llagas...”: Nietzsche advierte todo el malestar de la actual cultura, ligada a un proceso de violencia, a una *hybris* hacia la naturaleza y hacia nosotros mismos:

Hybris es hoy toda nuestra posición respecto de la naturaleza, nuestra violación de la naturaleza con la ayuda de las máquinas y de la tan despreocupada inventiva de los técnicos y de los ingenieros [...] *hybris* es nuestra posición frente a nosotros mismos, ya que exigimos experimentos como no nos permitiríamos hacerlos sobre ningún animal, y satisfechos y curiosos desgarramos el alma sajándola en

carne viva: ¡qué nos importa aún de la “salud” del alma” Los portadores de enfermedad nos parecen hoy más necesarios incluso que cualquier hombre de medicina y “salvador”.

Nietzsche entiende que se debe atravesar el infierno de la civilización y utilizar la decadencia como apertura de múltiples e inéditas perspectivas. En este sentido, la metáfora de la vivisección tiene un valor antitotalitario, que mantiene abierta la experimentación contra la constricción tolerante de la forma única, sea de la teología positivista de la ciencia y del progreso, sea del mito estético de Wagner: dos polos complementarios que definen en gran parte la historia cultural de la segunda mitad del siglo XIX. La vía que entrevé Nietzsche pasa a través de un potenciamiento extremo del dominio sobre sí y los otros: parece por esto cruel el ejercicio de la forma, cada vez más penoso en mantenimiento de la distancia crítica en la soledad.

En esta vía ascética en que la compasión aparece como un peligro para Zarathustra, solo rara vez el rigor se atenúa:

Quería adquirir ciencia, pero he aquí que soy sorprendido por mi mala suerte (vivisección) y por mi dolor por la muda mirada del perro.
(4 [91] 1882)

Hay un fragmento de 1888, repetido en una carta, en el que Nietzsche escribe:

Tema para un cuadro. Un carretero. Paisaje invernal. El carretero en el acto de orinar, con una expresión de desprecio y cinismo, sobre su caballo. El animal, pobre creatura maltratada, mira en torno agradecido, muy agradecido...

Queremos por ello considerar emblemática de una naturaleza voluntariamente recuperada la incierta tradición oral que, en una repetición del sueño de Raskolnikov en *Crimen y castigo*, presenta a Nietzsche en los últimos días en Torino lanzando el grito de compasión y desahogándose en un abrazo a un caballo maltratado por su dueño.

Abraza dos caballos, hasta que el patrón lo lleva a casa.
("Turín" de Gottfried Benn)