

Friedrich Nietzsche, Hans J. Morgenthau y el nacimiento de la tragedia

Federico G. Dall'Ongaro.

Abstract

El presente estudio pretende identificar paralelismos argumentativos entre F. Nietzsche y Hans J. Morgenthau en relación a la manera en que ambos conciben la esencia de la tragedia, centrándonos en los escritos "*El nacimiento de la Tragedia*", "*Scientific Man vs. Power Politics*" y "*The significance of being alone*". Ello supondrá una lectura filosófico-política de lo escrito por el padre del Realismo Político contemporáneo, dejando entrever la manera en que hizo de los planteos nietzscheanos objeto de su articulación teórica.

Palabras claves: Teoría de las Relaciones Internacionales, Hans J. Morgenthau, Realismo Político, Friedrich Nietzsche, El nacimiento de la Tragedia.

Lo escrito aquí constituye una versión abreviada de mi tesis de licenciatura. Ello supone dos cosas. En primer lugar, que los temas y autores comentados no recibirán el trato en profundidad que debiera serles dado si quisiera poseerse de ellos conocimiento íntegro. En segundo, que la articulación originaria del planteo será rota en función de adaptarse a los criterios de presentación correspondientes. Sin embargo, ello no impide que podamos adentrarnos en la problematización de aquello que se nos presenta como curiosidad no satisfecha.

Ofrecemos una mirada transversal de los fundamentos del Realismo¹ político contemporáneo de Hans J. Morgenthau. A través de la identificación de líneas argumentativas, veremos que es posible rastrear los orígenes de sus enunciaciones teóricas hasta la filosofía temprana² de Friedrich Nietzsche, centrándonos

¹ No debe confundirse el Realismo político, tal como es comprendido en la Ciencia Política y Relaciones Internacionales, con el realismo filosófico moderno. El segundo es expresión de una postura gnoseológica que sostiene la preeminencia del objeto sobre el sujeto en el proceso de conocimiento. El racionalismo y empirismo son formas del mismo. El advenimiento de la filosofía kantiana marcará un quiebre respecto de la forma en que se concebía dicha relación (Carpio, 1974: pp. 233,234)

² Nietzsche escribe "*El nacimiento de la tragedia*" en 187. Según Eugen Fink (Fink, 1996: p.29) en la filosofía nietzscheana se manifiestan dos momentos: uno metafísico y otro anti metafísico. El primero, dentro del cual se ubica la obra mencionada y que corresponde al período de su juventud, se caracteriza por permanecer ligado a las



Instituto de Relaciones Internacionales

Universidad Nacional de La Plata Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Calle 48 entre 6 y 7, 5º piso - Edificio de la Reforma - La Plata - Argentina

(54-221) 4230628 congresoiri@iri.edu.ar www.iri.edu.ar

Instituto de Relaciones Internacionales - UNLP @iriunlp

específicamente en la obra *“El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo”*³. En el caso del jurista alemán, hemos optado por ahondar en sus escritos *“Scientific Man vs. Power Politics”* de 1946 (Morgenthau, 1946: 1-245) y *“The significance of being alone”* de 1962 (Morgenthau, 1962: 1-6).

A través del estudio hermenéutico, apreciaremos la posibilidad de que H. Morgenthau haya concebido su comprensión trágica de la política y el hombre de forma similar a la manera en que Nietzsche hace de la tragedia griega objeto de su interpretación. Esto no quiere decir que adopte el pensamiento nietzscheano tal cual se encuentra volcado en tinta, sino que hace de él una apropiación selectiva políticamente articulada.

El artículo se divide en cuatro segmentos. El primero lidia con las herramientas teórico-conceptuales a partir de las cuales la investigación pudo ser llevada a cabo, la estética y la hermenéutica, y que sirven como enlace entre la filosofía de Nietzsche y las ideas políticas. El segundo, introduce la noción de lo *trágico* como vocablo que determina la condición sufriente del hombre. Ello implica examinar dos aristas diferentes, aquello que denominamos “lógica relacionista” y la faceta antropológica. El tercero caracteriza la *tragedia*, sitio de partida para establecer relación entre la política y el arte. A partir de allí trazaremos un paralelismo entre el estadista, según lo concibe Morgenthau, y el genio trágico de Nietzsche. Finalmente, reservamos un último breve espacio para las conclusiones.

Estética⁴ y Hermenéutica

El presente apartado busca dar fundamento al cruzamiento disciplinario entre el estudio de la política, del arte y la filosofía hermenéutica⁵, en forma de antesala propedéutica previamente a adentrarnos en el núcleo del escrito.

Tomamos aquí el formidable aporte realizado por Hans Georg Gadamer, filósofo alemán y principal impulsor de la hermenéutica durante el siglo XX⁶. A grandes rasgos,

categorías metafísicas de Arthur Schopenhauer. El segundo, por un rechazo total de la metafísica y del concepto de filosofía basado en su tradición.

³ La primera publicación de la obra data del 2 de enero de 1872, llevando el título de *“El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música”*. El mismo fue luego modificado por su autor en 1874 adoptando el nombre *“El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo”*. (Nietzsche, 2007, p.81).

⁴ El porqué de la introducción de esta rama de la filosofía se debe a que sin conocimiento alguno sobre ella, sería dificultoso comprender el modo en que F. Nietzsche hace una lectura estética de la filosofía schopenhaueriana, punto de partida para su abordaje la tragedia griega.

⁵ La hermenéutica logró convertirse en una corriente independiente dentro de la filosofía a comienzos del siglo XX. Al interior de su mundo amplio, encontramos dos grandes posiciones contrapuestas: la de Wilhelm Dilthey y la de Martin Heidegger. La primera, considera la interpretación (*Verstehen*) como un método para el abordaje de las ciencias humanas e históricas. La segunda hace del asunto interpretativo un “suceso ontológico” en la medida en que lo considera interacción entre el intérprete y el texto, siendo la hermenéutica análisis del mismo y de sus condiciones de posibilidad (Diccionario Akal de Filosofía, 2004: p. 486)

⁶ Los planteos generales que introducimos son producto de la lectura de *“Verdad y Método”* (Gadamer, 2011)

su planteo general establece que la interpretación debe basarse sobre aquello a lo cual la hermenéutica le compete, los textos. Veamos dos de los argumentos principales que introduce.

El primero refiere al concepto de *tradición* como elemento constitutivo y condicionante de la interpretación. Él es esencialmente historia en su doble dimensión. Por un lado, como contenidos recordados y transmitidos. Por el otro, como proceso de transmisión en sí mismo. Su acción reside en dar origen a ciertos prejuicios que permiten a los individuos comprenderse en su contexto.

Por lo tanto, la tarea interpretativa es realizada teniendo en cuenta la pre-comprensión desde la realidad histórica del individuo autor y la situación del propio exegeta. Gadamer toma de Heidegger el concepto de *horizonte* como determinación histórica que influye decididamente en el entendimiento del mundo, llegando a coincidir que la comprensión se ocasiona por el establecimiento de una relación de incorporación entre el horizonte del intérprete con el del autor.

El segundo abarca al primero. Supone concebir el lenguaje como lugar de residencia de la *tradición*. Esto quiere decir que el ser humano está imposibilitado de relacionarse con éste como si fuera una herramienta u objeto, ya que él habita en el lenguaje en la medida en que constituye aquel lugar donde se vincula, y aprehende el mundo.

Ahora, dos ideas nos resultan de importancia. La primera es aquella que establece que el conocimiento de nosotros mismos proviene siempre del lenguaje, ya que nuestra propia experiencia está constituida lingüísticamente; ello incluye el comprender, reflexionar y sistematizar pensamientos. La segunda, que el lenguaje es lo que actúa de condición de posibilidad para que el ser humano tenga mundo. Es decir, la existencia de éste último también está constituida de forma lingüística. Al respecto el filósofo dice El lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo (Gadamer, 2012: p. 531).

Hasta aquí el sentido de lo hermenéutico. Resta introducir el rol de la estética y el arte, que vincularemos luego al proceso interpretativo

La estética constituye aquella rama de la filosofía que examina la naturaleza del arte y el carácter de nuestra experiencia de la misma⁷ (Diccionario Akal de Filosofía, 2004: pp. 320,321). Entre las cuestiones de las que se ocupa, se destacan principalmente tres. En primer término, las que hacen referencia a lo actitudinal de los hombres frente al arte. En segundo, los asuntos vinculados a la posibilidad de determinar un objeto solamente a

⁷ En términos históricos, sus orígenes como campo diferenciado de investigación pueden remontarse hasta el siglo XVIII en Europa. Su desarrollo se dio en forma paralela al surgimiento de diversas teorías del arte que agrupaban a la escultura, la poesía, la pintura, la danza y la música, congregadas bajo la denominación de *beaux arts* o bellas artes. Fue Alexander Baumgarten, quien en 1735 en sus "*Reflexiones Poéticas*" acuñó el término "estética", derivándolo del griego *aisthanomai*, para designar una de las ramas del conocimiento que proporcionaba un tipo de saber distinto del que se derivaba de la Lógica.

partir de categorías estéticas. Por último, los problemas que remiten a la definición de valores estéticos puros.

La Estética abarca también la *filosofía del arte*, cuyo problema de investigación consta, en términos generales, en definir qué se entiende por esto último. Dentro de ella, dos temas nos resultan de importancia. El primero abarca un conjunto de cuestiones que giran en torno a la identificación de criterios conceptuales que permitan distinguir la esencia de lo artístico. El segundo, el estudio de la capacidad transmisora de conocimiento o verdad y el status ontológico de las obras. En este sub-campo gran influencia han ejercido las teorías filosóficas que se ocupan del lenguaje.

Habiendo establecido los fundamentos generales de la Estética, podemos ahora comenzar a definir qué es lo que se entiende por *arte*, a partir de la introducción de dos teorías distintas: las que brindan Benedetto Croce y Georg Lukács. Ambas construcciones pretenden revelar aspectos distintos, aunque no excluyentes, de lo que comprendemos por el término⁸.

En su escrito "*Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*" de 1902, Benedetto Croce otorga al arte dos notas fundamentales que delimitan el contorno de su esencia: lo conceptual y lo sensible. Constituye tanto una actividad teórica cuya base se encuentra en los sentidos, es decir en las intuiciones⁹ que se poseen acerca de la realidad, como ciencia de la expresión cuyo objeto fundamental es el lenguaje. Por lo tanto, el arte es actividad reflexiva cuya distinción última reside en ser manifestación de intuiciones que causan, tanto en el autor como en el receptor, conmoción emotiva que afecta al intelecto.

Lukács, en el capítulo "*Arte y verdad objetiva*" (Lukács, 1977: pp. 187-240) del libro "*Materiales sobre el Realismo*" sostiene que la meta de la primera es proporcionar una imagen de la realidad en la que la oposición entre fenómeno y esencia se resuelva de manera tal que en la impresión inmediata de la obra ambos coincidan en una unidad espontánea (Sánchez, 1978: p. 89). Por lo tanto, lo general aparece como propiedad de lo particular y singular, la esencia se convierte visible y posible de ser percibida en el fenómeno. La absorción del espectador, entendido como el efecto de la obra, se basa en el hecho de que ella brinda un reflejo de lo real que es aún más fiel que el que el primero posee (Sánchez, 1978: p. 90). Esto lleva a Lukács a afirmar que la unidad de aquella es entonces reflejo del proceso de la vida en su movimiento y conexión animada, es decir que expresa en forma proporcionada las determinaciones objetivas que delimitan la porción de existencia por ella plasmada. Mediante la figuración de situaciones particulares, el artista da origen a la apariencia de la vida en tanto conjunto animado en la manera de proceso y totalidad, superando el reflejo ordinario o personal de los sucesos que ocurren.

Teniendo en cuenta ambas definiciones, podemos considerar al arte como producción sensible y teórica al mismo tiempo, cuyo parámetro de valoración depende del traslado a

⁸ La definición de lo que por *arte* se comprende resulta uno de los problemas más interesantes y difíciles con los que lidia la filosofía y demás ciencias. A pesar de contar con múltiples explicaciones al respecto, no se ha llegado a una conclusión final (Sánchez, 1978: p.14).

⁹ Croce define la *intuición* como la aprehensión de la unidad e individualidad de algo.

formas comunicables de una percepción fundamental en la mente del artista. Al mismo tiempo, como actividad dotada de capacidad “reflectiva” en el sentido que reproduce las condiciones de objetividad de una situación dada.

Si la tragedia¹⁰ es arte, entonces su presentación debe darse indefectiblemente a la manera de una obra. Para la filósofa Susanne K. Langer “una obra de arte es una forma expresiva creada para nuestra percepción a través de los sentidos o la imaginación, y lo que expresa es sentimiento humano” (Sánchez, 1978: p. 145). Por “forma expresiva” se entiende una totalidad perceptible o imaginable que exhibe relaciones entre sus partes y que representa otra totalidad. Ello supone la consideración y utilización simbólica de la forma como manera de expresar la “cosa” que no es perceptible ni imaginable. El lenguaje es, en este sentido, el artilugio simbólico más sofisticado. Sin embargo, el discurso resulta insuficiente ante ciertas experiencias que escapan la circunspección verbal. La presentación simbólica de la realidad subjetiva para su contemplación se encuentra más allá del marco del lenguaje. Aquí entra en juego el arte como expresión de sentimiento. Una obra presenta a éste último para nuestra contemplación, haciéndolo visible a través de un símbolo no reducible a un síntoma (Sánchez, 1978: p.148). De esto se deriva la afirmación de que la forma artística guarda congruencia con las formas dinámicas de nuestra vida mental, sensorial y emocional. Son proyecciones en estructuras espaciales, temporales y poéticas (Sánchez, 1978: p. 152).

La eficacia de una obra de arte ante el espectador dependerá de si los procesos de sentido y emoción le parecen estar contenidos en la forma expresiva de la misma. En sumo grado, si la pertenencia es notable, símbolo y significado aparecen como una sola realidad. El artista objetiva la esfera subjetiva. Es esto último lo que consideramos de mayor importancia para nuestra definición del arte. Es expresión de la experiencia sentimental interior en forma de símbolo no discursivo y objetivado.

La arista final que cierra con lo anteriormente esbozado se relaciona con aquello que Georg Gadamer denomina *comunicabilidad* (Herrerias, 2009: p. 18). Si la obra de arte “comunica” o “expresa” algo, entonces corresponde al ámbito del comprender.

¹⁰ Género teatral y literario propio de la Grecia antigua, cuyo apogeo se dio en el *período clásico* (500-331 a.C) Su argumento lidia con acciones funestas encarnadas en personajes cuyo destino termina por ser su caída. La importancia atribuida reside en su doble dimensión: como institución pública y fiesta religiosa (Herrerias, 2009: p.21). Desde una perspectiva histórica, su desarrollo resultó de un conjunto de transformaciones socio-políticas que determinaron el paso de la época de las tiranías hacia la instauración de la democracia. La asistencia al teatro, unos de los tres lugares que junto con el Ágora y la Acrópolis resultaban fundamentales para la vida política democrática ateniense, estaba determinada por los días de celebración de fiestas Dionisiacas (de carácter esencialmente religioso y político). A lo largo de las festividades, tres poetas presentaban cuatro obras cada uno, tres tragedias y un drama satírico. Las representaciones eran rendimiento del culto al dios de la fertilidad y el vino (Dionisio).

La tragedia es simbolización de la síntesis de la experiencia política y religiosa del griego. Sin embargo, además de dicha dimensión colectiva, guarda una forma de comprensión existencial del hombre individual. Es así que el héroe que se enfrenta con una situación de imposible resolución, alcanza conocimiento de sí mismo en la medida en que adquiere consciencia de los límites de su condición humana.

Seguidamente, si la experiencia de la obra implica una cierta manera de interpretarla, es entonces la pregunta por su significado una tarea hermenéutica.

De tal forma, lo hasta aquí dicho adquiere su razón de ser en la medida en que nos permitirá comprender la manera y motivo por el que Nietzsche hizo de la tragedia griega objeto de su interpretación, movimiento primero y necesario para la vinculación con el pensamiento político de Hans J. Morgenthau.

Lo trágico y la tragedia

Como anteriormente habíamos mencionado, nuestro análisis parte de la separación entre los términos *trágico* y *tragedia*¹¹.

Entendemos por “trágico” aquello que determina y precisa la condición sufriente del hombre, afirmación que fundamentaremos a medida que avancemos en el análisis de lo que llamamos “lógica relacionista” y antropología pesimista. La primera se centra en el escrito “*The significance of being alone*” y se ocupa del vínculo del hombre con el principio primero a partir del cual deriva su existencia. A través de su deconstrucción analítica veremos que el argumento que Morgenthau esgrime resulta similar al de la *experiencia dionisiaca* nietzscheana. El punto más importante pretende dar cuenta que la condición política del hombre deriva de a lo que aquí hacemos referencia.

En relación a la segunda, estudiaremos el modo en que comprende la naturaleza humana, centrándonos en el egoísmo y el impulso por el poder. A partir de allí, estableceremos un paralelismo entre esto último y la noción de lo dionisiaco.

De la unión de ambas se fundamenta la sentencia del jurista acerca de que la existencia humana y la política son trágicas.

Por “tragedia” nos referimos a la relación entre política y arte. Observaremos que ésta última actúa de la misma manera en que lo hace lo apolíneo en la filosofía de Nietzsche. A partir de ello, estableceremos un paralelismo entre el estadista y el genio trágico.

Las dos grandes categorías componen la perspectiva de nuestro sujeto de análisis, y resultan en extremo difíciles de separar ya que se dan de forma conjunta. Son expresión de una *Weltanschauung* decisivamente pesimista.

Lo trágico

Si hay un tema de innegable importancia en ambos pensadores es el del dolor y el sufrimiento¹². Tanto Morgenthau como Nietzsche parten del hecho bruto de su existencia, pero sin embargo son inespecíficos a la hora de aclararlos.

¹¹ Cabe destacar que no nos referiremos a sus orígenes etimológicos, sino a la especificación de su contenido en el contexto de la filosofía temprana de F. Nietzsche.

¹² Nietzsche utiliza los términos *Schmerz* (dolor) y *Leiden* (sufrimiento) sin hacer ninguna distinción notable entre ellos (Carrillo Canán, 2002: p.31). Tampoco Morgenthau parece hacerla.

Lo trágico haría alusión a lo que hay de irremediable y contradictorio tanto en lo que concierne a lo metafísico¹³ como a la existencia humana (Enguita, 2004: p. 119). El término no es sino la composición sintética y dadora de sentido de la evidencia y experimentación del sufrimiento.

No obstante, observamos que el filósofo y el jurista desarrollarían una visión ambigua al respecto, en la medida en que lo trágico parece asociarse tanto al displacer como a su contrario. A grandes rasgos, se trataría del dolor como una afirmación de la vida a través de su aceptación (Nietzsche, 2007: p.194).

Trabajaremos primero sobre un texto no publicado del jurista que data de 1962, denominado "*The significance of being alone*"¹⁴ (Morgenthau, 1962: pp.1-6). Con tan solo cinco páginas de extensión, se encuentra expresado en clave teológica. Sin embargo, la adopción de la metodología hermenéutica y la lectura intertextual, nos permitirán decodificar un sentido diferente que haremos objeto de análisis. A medida que desarrollemos los argumentos veremos que resultan afines a la filosofía nietzscheana.

H. Morgenthau parte de la premisa acerca de que la condición sufriente del hombre deriva de su soledad. Este atributo, al que por respeto a su léxico llamamos también "aislamiento", es lo que nos distinguiría como seres humanos. Asimismo, sostiene que es la consciencia de dicha situación lo que determina el sentido trágico del vínculo entre el hombre y aquello que fundamenta su existir.

Hasta ahora, entonces, sabemos dos cosas fundamentales: que el hombre se encuentra solo, y que saber ello es lo que definiría su manera trágica.

Esto nos permite conjeturar que el vocablo *trágico* se utilizaría de dos maneras diferentes. La primera, para referirse al aislamiento como condición de existencia. La segunda, a la experiencia cognoscitiva a través de la cual el hombre descubre su situación. Podemos ahora emprender una lectura en clave nietzscheana, estableciendo un paralelismo con lo que el filósofo denomina *experiencia dionisiaca*¹⁶. Avancemos gradualmente.

¹³ En su sentido más general, la metafísica es entendida como la investigación filosófica de la naturaleza, constitución y estructura de la realidad. Según el punto de vista adoptado, la metafísica parece constituir el núcleo mismo de la filosofía, ya que sus otras partes (gnoseología y axiología) dependen en definitiva de ella. Puede establecerse aquí un distinción útil: mientras que la ontología se ocupa del ente en general (llamamos ente a todo lo que es, habiendo tres tipos: sensibles, ideales y valores), la metafísica se ocupa del fundamento (*arkhé*) del ente o ente supremo. También puede considerarse a la ontología como metafísica general, en tanto que la metafísica especial abarca la psicología racional (o antropología filosófica), la cosmología y la teología racional (Carpio, 1974: p. 6).

¹⁴ "El significado de estar solo" (La traducción es mía).

¹⁵ Hemos tenido acceso a él gracias a los archivos digitales del Instituto Leo Baeck, biblioteca de investigación dedicada al estudio de la historia y cultura de judíos-germano parlantes.

¹⁶ Nietzsche hace de la metafísica de Schopenhauer objeto de comprensión estética (Fink, 1996: p. 9) (Nietzsche, 2007: p.81). Es decir, re-conceptualiza los principios de "Voluntad" y "Representación", otorgándoles los nombres de Dionisio y Apolo. En la mitología griega, Dionisio (Διόνυσος) era el dios del vino, así como también del éxtasis y la locura ritualística. En cambio, Apolo (Ἄπόλλων) era reconocido como dios de la luz, que todo lo aclara y armoniza

Respecto a la palabra “soledad”, Morgenthau parece utilizarla en un sentido similar al que Nietzsche hace de la “individuación”. Sería manifestación de la separación entre el ser y el deber ser del hombre, que expresaría al mismo tiempo la dicotomía universalidad-singularidad. Esto último lo traduce en la oposición entre las ideas de completitud y carencia.

Tanto el filósofo como el jurista parecen conceder a lo particular una connotación negativa que se asociaría a la imposibilidad de pertenencia a una unidad primigenia. Esta noción de “totalidad” es a lo que Mihaela Neacsu se refiere al establecer que para Morgenthau hemos sido pieza originaria de un todo pero que ya no podemos considerarnos parte de él (Neacsu, 2009: p. 87)¹⁷.

(Cano, 2007: p.22). Dionisio se corresponde con lo verdadero, pero también con lo irracional y es determinante del doble sentido de lo trágico: como condición de existencia y experiencia cognoscitiva del hombre.

Respecto del primero, para Nietzsche el hombre padece en la medida en que es incapaz de trascender su individualidad (en metafísica *individuación* o *principio de individuación* refiere tanto a la particularización de lo universal y unitario en el ser singular, como al proceso del hombre por el que deviene él mismo, en el curso del cual la consciencia de la individualidad propia se construye de forma paulatina (Diccionario Akal de Filosofía, 2004: p. 534)). El retorno al fondo originario del que todo procede (la unidad óptica propia de la filosofía schopenhaueriana) resulta imposible ya que supondría el despedazamiento de la individualidad. Esta verdad funesta convive en el interior del hombre con el sentimiento placentero que acompaña la acción victoriosa de una voluntad fuerte que supera los obstáculos y se sobrepone a la resistencia de los límites, en términos de aceptación jubilosa del dolor que como voluntad de lo trágico no conoce barrera ninguna que la detenga y que culmina en su destrucción.

Respecto del segundo el filósofo arguye que el conocimiento de lo dicho constituye una experiencia nefasta, ya que por medio de ella el hombre llega a descubrir la irracionalidad a la que está sujeto el mundo, en términos de ausencia de orden o causalidad, así como también del inexpugnable dolor que supone su propio existir.

Esta dualidad de lo dionisiaco (que constituye el primer sentido de lo trágico) lleva a Nietzsche a fundamentar la ecuación que iguala existencia y sufrimiento.

La consecuencia última de la confluencia de ambos sentidos de lo trágico es la de la muerte. Mientras que el primero se produce por el descuartizamiento de la individuación, el segundo por la auto-aniquilación ante la opción por el ascetismo, problema capital que Nietzsche encontraba en Schopenhauer (Izquierdo, 2001: p. 109).

¹⁷ El argumento resulta similar al que A. Schopenhauer esgrime en su escrito “El mundo como Voluntad y Representación”, y que Nietzsche adopta para desarrollar su “*metafísica del artista*” (Enguita: 2004: p. 79), término que utiliza para expresar en palabras la *experiencia dionisiaca*. Para Schopenhauer el mundo se manifiesta como Voluntad y Representación. Pero, sólo la primera constituye lo esencialmente verdadero. La segunda es solo objetivación de la anterior en calidad de fenómeno. La Voluntad está dotada de tres características: irracionalidad, dolor y ausencia de fin. En relación a la segunda, constituye un impulso (*Trieb*) irrefrenable del querer que para ser apaciguado necesita ponerse a sí misma como objeto de su deseo a través del propio despliegue como objeto y sujeto. Dicho suceso supone la representación del mundo fenoménico en forma de individuos múltiples. Es justamente el no poder dejar de objetivarse lo que determina el padecimiento, debido a que las manifestaciones espacio-temporales que se distribuyen en multiplicidad de representaciones empíricas generan la rotura de su unidad óptica. Este movimiento “re-

Cabe ahora preguntarse por el origen del sufrimiento. Planteamos que la consciencia de lo trágico se relacionaría a una experiencia cognoscitiva que es producto del obrar. Se hace necesario comparar la idea semítica del pecado original, tal como parece estar expresada en el escrito, con la visión nietzscheana del pecado activo ario que explica en *“El nacimiento de la Tragedia”*. Sostenemos que la postura de Morgenthau se asemejaría más a la de éste último.

Según la tradición judaica, el pecado original refiere a la desobediencia de Eva a los designios de Dios. En el vocabulario hebreo pueden identificarse cinco palabras que aluden a al término pecado. La primera y segunda lo entienden como “errar al blanco” (*jattat*) y “extravío” (*shagah*) respectivamente. La tercera se refiere a él como “alejamiento” (*schubh*). La cuarta lo comprende como “rebelión” (*pasha*), que implica violación a la esfera de la santidad. Finalmente, encontramos la interpretación que lo relaciona con la culpa (*awon*), centrándose en los resultados del acto en la vida de quien lo cometió. Por lo tanto, la culpa no es sino la atribución de responsabilidad al hombre quien, habiendo actuado conforme a su voluntad individual, ha incurrido en el mal moral (Cate, 1982: p.142).

Si comparamos lo que dijimos aquí arriba con el escrito de Morgenthau, podemos conjeturar que su postura se aproximaría más a la concepción del pecado eficaz ario, contrapuesto al semítico.

Al respecto, Nietzsche dice que el sufrimiento del hombre es consecuencia del sacrilegio consistente en haber querido romper la barrera de su individualidad (Nietzsche, 2007: pp. 154, 155). A diferencia del primero, aquí lo central no es la desobediencia sino la rotura de límites que se traduce en un “ir más allá de sí mismo”.

El jurista expresaría eso mismo en tres ocasiones diferentes en el escrito. En la primera afirma *“man’s attempt to attain perfection from which his nature precludes him, man has trespassed the sphere of the divine”* (Morgenthau, 1962: p. 163)¹⁸. La segunda, al comparar al hombre con Prometeo, resultando en un juicio muy similar al que Nietzsche hace en *“El nacimiento de la Tragedia”*, *“he has tried by overstepping, like Prometheus, the bounds of his nature. It is his tragedy that he neither desists from, nor succeeds in trying”* (Morgenthau, 1962: p. 4)¹⁹. Finalmente, hacia el final del texto, *“for the*

compositivo” se repite a nivel individual en la medida en que los hombres no son más que Voluntad objetivada: su querer resulta también insaciable, y son por lo tanto sufrientes.

Este complejo argumento implica un cambio radical en la concepción moderna de la naturaleza humana. Desplazada la razón de su trono, se derrumba la comprensión antropológicamente optimista. La conclusión a la que se llega es que la existencia constituye una experiencia dolorosa fruto de una doble consideración: la consciencia de estar separados del útero de la existencia (somos individuos solitarios) (Cano, 2007: p. 14), y la imposibilidad de dejar de desear.

¹⁸ “En la medida en que el hombre intenta adquirir una perfección que su naturaleza le impide, ha traspasado la esfera de lo divino” (La traducción es mía).

¹⁹ “Como Prometeo, él ha tratado de sobrepasar los contornos de su naturaleza. Es su tragedia que ni desista en intentarlo, ni lo logre” (La traducción es mía)

perpetuation of one's existence beyond its natural limits, intermingles with the desire for power and love" (Morgenthau, 1962: p. 6)²⁰.

Por lo tanto, mientras la tradición judaica encuentra en el pecado la expresión del mal moral, Morgenthau parece alejarse de tal enunciación.

Lo trágico en este segundo sentido adquiere significado en la medida en que describe el descubrimiento humano de su situación de ser. Es decir, reconocerse ser-sufriente. Ello daría a entender Morgenthau de la siguiente manera, "*He knows also what he is in contrast to what he wants and ought to be but cannot be, and thus he acquires a sense of tragedy*" (Morgenthau, 1962: p. 3)²¹.

Otro de los puntos fundamentales de contacto con la filosofía nietzscheana que no podemos dejar de mencionar, reside en el carácter nefasto y destructivo que otorga a la verdad. Producto de ello, se haría necesario entonces un velo ilusorio que proteja al hombre de su acercamiento al trasfondo de su existir²².

Aquí entra en juego la segunda divinidad que forma parte de la filosofía trágica²³, Apolo. Mientras que en Nietzsche las expresiones figurativas resulta la manera en que lo dionisiaco se vuelca en su opuesto, para Morgenthau la vida en sociedad es lo que engañaría al hombre a modo de estado reconfortante

Being imperfect and striving towards perfection, man ought not to be alone. For while the companionship of others cannot make him perfect, it can supplement his imperfection and give him the illusion of being perfect (Morgenthau, 1962: p. 2)²⁴

En la medida en que habitamos entre pares creemos en nuestra perfección, entendida como lo opuesto a la soledad y carencia. Lo horroroso que conlleva lo dionisiaco es ahora dotado de forma, a partir de lo cual el hombre adquiere un sentido de armonía. Sin embargo, esto no es sino un error necesario que lo engaña a través de la ilusión.

El jurista parece tomar de Nietzsche la dualidad apolíneo-dionisiaca y modificarla de tal forma que sólo pueda ser descifrada si se lee entre líneas. Sin embargo, su *pathos*

²⁰ "La perpetuación de la existencia propia más allá de los límites naturales, se mezcla con el deseo de poder y amor" (La traducción es mía).

²¹ "Conoce lo que él es en contraste con lo que quiere y debería ser pero no puede, y de esta forma adquiere un sentido de tragedia" (La traducción es mía).

²² Ver nota 19.

²³ Para Nietzsche, Apolo es la ilusión y la medida que actúa como filtro o velo de la belleza que protege al hombre contra el conocimiento de su situación. Sin él, no podría soportarse la existencia, de lo cual se deduce que constituye el sustrato del principio de individuación. Asimismo, es el fundamento de la división y particularización. Sin embargo, lo apolíneo también es lo falso y aparente, que Nietzsche define como "transfiguración dulcificante" (*Verklärung*), ya que lo realmente cierto se define por su contrario.

El pensamiento de F. Nietzsche llega a una conclusión necesaria: sin Apolo vivir resulta una imposibilidad. (Enguita, 2004:p. 95).

²⁴ "Siendo imperfecto y tendiendo hacia la perfección, el hombre no debe de estar solo. Mientras que la compañía de otros no pueden hacerlo perfecto, puede suplir su imperfección y darle la ilusión de ser perfecto" (La traducción es mía).

trágico es inconfundible: el hombre ha descubierto que no es más que devenir en el caos cósmico. Eso mismo pondría en palabras cuando afirma “*Life is in constant flux. Life is always in a period of transition*” (Morgenthau, 1974: p. 7)²⁵.

Este punto acerca de lo ilusorio nos lleva a analizar otro aspecto elemental del escrito, lo referido a la *representación*.

H. Morgenthau indica que el movimiento humano debe ser entendido como el gran intento para dejar de estar solos (Morgenthau, 1962: p.4). Cuatro direcciones son las recorridas. La primera a través del tiempo, dando lugar a aquello que denomina “inmortalidad secular”, manifiesta en la creencia de la vida eterna. La segunda, en forma horizontal, a través de la comunión con sus semejantes. La tercera apunta hacia arriba, y refiere a su transformación espiritual que tiene como culminación la vida ascética. Por último, hacia abajo, a la imposición de su poder sobre otros hombres²⁶.

De la combinación de las cuatro se conforma una imagen esférica dentro de la cual encuentra su infranqueable encierro. De acuerdo a nuestra interpretación, a lo que estaría haciendo referencia es a aquello que F. Nietzsche denomina *representación*. El ser creado a imagen de Dios no parecería tener aquí la misma connotación que la que le es dada en el libro del Génesis, más bien referiría a ser proyecciones estéticas que, a pesar de compartir ciertas características con aquello que le da origen²⁷, se distinguen por su aislamiento como propiedad ontológica. Nuestro fundamento reside en la similitud entre el argumento del jurista y la primera característica que determina la interpretación estética de Nietzsche a la Voluntad de Schopenhauer²⁸.

Hemos dejado para el final de la sección el argumento más importante pero también más controvertido. Pretendemos señalar que el padre del Realismo contemporáneo deriva la condición política del hombre de la soledad²⁹. Esta explicación articula lo que hemos descrito como “lógica relacionista” y el análisis de la faceta antropológica.

Una de los pasajes más reveladores de “*The significance of being alone*” establece que de todas las características que determinan al hombre, la soledad es aquella que nos permite establecer un vínculo con su comprensión como ser político (Morgenthau, 1962: p.1). ¿Cómo es ello posible? La respuesta resulta tanto sorprendente como enigmática: el vacío que experimenta en su existencia lo empujaría a querer completarse, y la única manera que posee de lograrlo dentro del claustro de la representación sería a través del ejercicio del poder³⁰ sobre otros.

²⁵ “La vida es un fluir constante. La vida está siempre en un período de transición” (La traducción es mía).

²⁶ Volveremos sobre ésta última más adelante

²⁷ Ver nota 20.

²⁸ Recuérdese que el mundo de la representación no era sino la objetivación de lo realmente existente, concebida como el principio metafísico primero en calidad de potencia creadora.

²⁹ Este aspecto no sería una adopción fiel de la filosofía de Nietzsche, sino una reelaboración original que utiliza algunos de sus conceptos centrales tal como se expresan en “*El nacimiento de la Tragedia*”

³⁰ El tema acerca de la definición del poder es uno de los más complicados y controvertidos, y por lo tanto escapa a nuestra tarea en este contexto. Sin embargo, sí podemos decir que es posible interpretarlo de cuatro maneras. La primera, como posesión. Es decir, como los recursos que un agente posee en términos de capacidades. La segunda,

Esta unión unilateral para vencer su aislamiento (Neacsu, 2009: p.87) no sería sino un movimiento re-compositivo que pretende disolver el elemento subjetivo y volver hacia aquel fondo de la vida de donde surge todo lo individualizado³¹.

Ese querer que empujaría al hombre más allá de sí mismo es lo que luego denominará *animus dominandi*³², característica primigenia que define lo político en la naturaleza humana y que asociamos a lo dionisiaco en Nietzsche.

En "*Scientific Man vs. Power Politics*" parece remitir a ello, "*the animus dominandi is of the same kind as the mystical desire for union with the universe*"³³ (Morgenthau, 1974: p. 194). Asimismo, en "*The significance of being alone*" también podríamos identificar esta línea argumentativa, expresada en la afirmación "*the perpetuation of one's existence beyond its natural limits, intermingles with the desire for power*" (Morgenthau, 1962: p. 6)³⁴. El paralelismo entre el rompimiento de la individualidad, que corresponde a la experiencia dionisiaca, y aquello que tiende al poder quedaría establecido.

En función de lo dicho hasta aquí, hay dos cuestiones de suma importancia que nos permitirían establecer relaciones con la filosofía trágica. La primera retoma el tema del dolor y sufrimiento. La segunda, a la doble interpretación a la que está sujeta la búsqueda de poder comprendida como imposición de dominación de un hombre sobre otro.

Respecto de la primera, recuérdese que para Nietzsche el sufrimiento o dolor se desprende de la individuación y el conocimiento. Asimismo, su dimensión es doble: es una experimentación funesta del cual es imposible deshacerse, y al mismo tiempo es un aliciente para buscar la redención a través de un movimiento re-compositivo³⁵.

Esta misma doble consideración se manifiesta también en Morgenthau. Por un lado, como hemos ya dicho, la miseria humana (Morgenthau, 1974: p. 223) se deduce de la contraposición entre lo que el hombre sabe que debería ser y lo que realmente es. Por el otro, es también aquello que lo induciría a buscar revertir su no completitud. Ello nos lleva directamente a la segunda cuestión.

como relación psicológica en la cual quien lo ejerce adquiere control sobre la mente y acciones de otros. La tercera, como un medio para la consecución de fines deseados, como por ejemplo libertad, prosperidad o seguridad. Por último, como un fin en sí mismo. Aquí lo concebimos en función de la segunda y la cuarta, ya que manifiestan más fielmente la intención de lo que pretendemos expresar al entablar relación con la filosofía de Nietzsche (Morgenthau, 2006: p.30) (Rösch, 2011).

³¹ Ver nota 20.

³² En la totalidad de las obras de Morgenthau hay cuatro referencias al concepto de *animus dominandi*, y en todos los casos la idea que expresa es prácticamente la misma. Aparte del escrito que es objeto de estudio, puede consultarse su obra "*Science: Servant or Master?*" (Morgenthau, 1972)

³³ "El *animus dominandi*" es del mismo tipo que el deseo místico de unión con el universo" (La traducción es mía).

³⁴ "La perpetuación de su existencia más allá de sus límites naturales, se entremezcla con el deseo de poder" (la traducción es mía).

³⁵ Para F. Nietzsche la redención se obtiene mediante la creación artística del genio trágico, una de las características que separa su filosofía de la de Schopenhauer.

La búsqueda de imposición de dominación³⁶ podría ser interpretada en términos nietzscheanos en dos sentidos diferentes. Por un lado, en forma de apremio a la unidad o desindividuación. Por el otro, como aceptación de la vida en términos de la gran alegría y el dolor que conlleva el existir. Esto lo podríamos observar en la elección entre el movimiento ascendente, aquel que culmina en la vida ascética³⁷, y el descendente, ejercer el poder sobre los otros. Morgenthau al igual que Nietzsche introduciría la dicotomía ascética-vida para resolver el problema del absurdo “ser vs. no ser”.

La confluencia de ambos resultaría en una voluntad afirmativa hacia lo trágico que debe ser concebida en forma estética. Esto lo veremos hacia el final del documento.

Hasta aquí hemos visto que el hombre es un ser sufriente, y que ello se derivaría de dos causas. Por un lado, su condición solitaria; por el otro, su descubrimiento. Dijimos además que se encontraría protegido por el velo de la ilusión³⁸. Consideramos además que de las cuatro direcciones en que explora su existencia fenoménica, o mundo de la *representación*, la imposición de poder sobre sus semejantes sería la que determina su naturaleza política. Ella simbolizaría una instancia afirmadora de su vida trágica que remite a lo dionisiaco, o que por lo menos comparte características similares.

Nos adentramos ahora en la determinación segunda de lo trágico, lo referido a la naturaleza humana. Hemos escogido concentrarnos en aquella característica que, según nuestro punto de vista, constituye el eje alrededor del cual está constituido el Realismo de Morgenthau: el *animus dominandi*.

El proceder se efectuará por vía doble. En primer lugar estudiaremos el término estableciendo relación con lo dionisiaco. Ello supondrá especificar los conceptos de “político”, “política” y “acción política”. En segundo, exploraremos la idea de la inevitabilidad del mal, a partir de lo cual expondremos la razón por la que Morgenthau plantea la necesidad de concebir estéticamente los últimos dos vocablos.

Según el jurista, el hombre está naturalmente³⁹ determinado por dos características fundamentales: el egoísmo y el impulso por el poder (Morgenthau, 1974: p. 191,192).

Respecto de la primera, su razón de ser es doble. Todo hombre quiere poseer lo que su par detenta, o ambos quieren lo mismo. De ello se deduce que el conflicto de intereses y la competencia resulten inevitables (Morgenthau, 1974: p. 192). Los fines tradicionales que se asocian al egoísmo son aquellos que se encuentran en una relación objetiva con respecto a las oportunidades de supervivencia bajo las condiciones sociales y naturales particulares en las que habita.

Dos características lo definen, su racionalidad⁴⁰ y posibilidad de apaciguamiento.

³⁶ Definiremos ello con mayor precisión más adelante en el escrito.

³⁷ El nihilismo constituye el problema capital que Nietzsche encuentra en la filosofía schopenhaueriana.

³⁸ Descubrir su esencia supondría su muerte, algo que retomaremos y especificaremos más adelante

³⁹ Aunque el jurista no es claro en relación a lo que entiende por “naturalmente”, suponemos que expresa que tanto el egoísmo como el impulso por el poder son atributos del su ser-hombre.

⁴⁰ La mejor forma de entender “racionalidad” en este contexto es como “moderación”.

En relación al *animus dominandi*, refiere a la posición del hombre con respecto a sus pares, y tiene tres maneras de manifestarse: como deseo de incrementar, mantener o demostrar el poder⁴¹.

La esencia del impulso por el poder se encuentra determinada por lo contrario del egoísmo: la carencia de límites y la irracionalidad. Esos dos mismos atributos son los que tanto A. Schopenhauer como F. Nietzsche otorgaban a la Voluntad afirmada en el ser humano⁴².

Podemos ahora identificar el *animus dominandi* de Morgenthau con lo dionisiaco en Nietzsche al plantear que constituye un impulso vital que se expresa en una acción que intenta trascender o quebrar los límites naturales de la individualidad (Morgenthau, 1974: p.193)⁴³.

Este movimiento o pujanza, al igual que está expresado en "*El nacimiento de la Tragedia*", busca recomponer la unidad perdida. En el jurista, esa misma idea se expresa de la siguiente manera, "*In this limitless and ever unstilled desire which comes to rest only with the exhaustion of its possible objects, the animus dominandi is of the same kind as the mystical desire for union with the universe*"⁴⁴ (Morgenthau, 1974: p.194). El término "universe" sería expresión de la tendencia hacia la universalidad, lo opuesto de lo particular que representa el hecho de ser individuos.

Entonces, al igual que Nietzsche, Morgenthau otorgaría al individuo cierta predisposición hacia la disolución de sus propios contornos que busca ser satisfecha por la subyugación de lo que es otro.

Sin embargo, las similitudes no acaban allí. De la misma manera que en el caso de lo dionisiaco, también nuestro pensador haría referencia a la imposibilidad de lograr lo que el impulso por el poder se propone. Lo contrario resultaría en la destrucción de la individualidad. El planteo es expresado con un tono poético de la siguiente manera, "The attempt at realizing it in actual experience ends always with the destruction of the individual attempting, as the fate of all world-conquerors from Alexander to Hitler proves and as the legends of Icarus, Don Juan, and Faust symbolically illustrate (Morgenthau, 1974: p.194).

Si se analiza el pasaje en términos exclusivamente políticos, la idea de imperio a la cual refiere a través de la mención de Alejandro Magno y Adolf Hitler podría ser leído como la traducción del apremio a la unidad, que en definitiva concluye en la ruina y caída de quien pretende llevarlo a cabo.

Por lo tanto, el *animus dominandi* no sería más que lo dionisiaco traducido en términos de un impulso que emana del hombre en forma de acción por la cual pretende traspasar

⁴¹ El argumento parece similar al que T. Hobbes realiza en el *Leviatán*. (Sin embargo, la analogía queda descartada en la medida en que el jurista no lo identifica con la auto-preservación (Rösch, 2011: p.100).

⁴² Ver nota 20.

⁴³ Hay aquí una coincidencia lingüística entre el uso de los vocablos "individualidad" por parte de Morgenthau e "individuación" por parte de Nietzsche.

⁴⁴ "En este deseo sin límites que se detiene sólo con el agotamiento de sus objetos posibles, el animus dominandi a es de la misma naturaleza que el deseo místico de unión con el universo" (La traducción es mía).

su individuación a través del ejercicio del poder. Entonces, debiera ser comprendido como una fuerza vital interna que sería resultado del aislamiento ontológico y que se expresa en términos de acción⁴⁵.

Hecha la explicación pertinente, queda ahora por ver *por qué* nosotros afirmamos que lo trágico en Hans Morgenthau también se relaciona a lo antropológico. Ello supone introducir la pregunta por el mal.

La geografía teórica de nuestro sujeto de análisis encuentra en la politicidad y sociabilidad del hombre las raíces del origen del mal. Veamos cada una en forma separada.

En la medida en que el impulso por el poder constituye la esencia del movimiento de un hombre hacia otro, el mal resulta ineludible (Morgenthau, 1974: p. 194). La índole de lo trágico, en este sentido restringido, resultaría de la imposibilidad de actuar de forma correcta⁴⁶ en términos kantianos⁴⁷. En este sentido, la acción moral no encuentra un fundamento universal y apriorístico. Recuérdese que para Morgenthau, nuestro obrar es determinado por lo irracional⁴⁸, y que el caso paradigmático lo constituye el *animus dominandi*, en el cual la irracionalidad es su esencia propia.

Aquello lleva a concluir que una buena acción en sí misma no cabría dentro del espectro de lo humano.

Morgenthau parece construir la idea de lo trágico aquí a partir de la oposición nietzscheana a la ética de Kant, que se manifestaría en términos de no realización del deber moral. Lo dionisiaco traducido en forma de impulso no solo socavaría el fundamento de la moral kantiana sino que destruiría la segunda formulación del

⁴⁵ En su tesis doctoral de 1927 utiliza el término *volonté de puissance* (voluntad de poder) (Morgenthau, 1933: p.43).

⁴⁶ Kant distingue cuatro tipos de actos según sea el motivo de los mismos: a) actos contrarios al deber; b) actos *de acuerdo* con el deber y por inclinación mediata) actos *de acuerdo al deber* y por inclinación inmediata y d) actos *por deber* (Carpio, 1974: 282). Sólo este último resulta moralmente bueno, en tanto el principio subjetivo del acto (máxima) encuentra su fundamento en el respeto por la universal legalidad. En dicho sentido, la máxima se liga con un principio formal que objetiviza el obrar subjetivo. El deber es la expresión del hecho moral originario que se manifiesta en forma de imperativo, como una regla que impone a la voluntad la obligación de llevar a cabo una acción al margen de las inclinaciones de la sensibilidad, del sentimiento de placer o desagrado, de los deseos egoístas del amor propio, por el único motivo del respeto debido a la ley. Tal determinación llámase constrictión, cuyo carácter se sustancia en la naturaleza diletante de la voluntad. Por lo tanto, mientras que “constrictivo” se dice por lo forzoso de la determinación, “imperativo” por su universalidad y necesidad (Colomer, 1993: p. 213).

⁴⁷ La filosofía moral kantiana descansa en la pureza trascendental de leyes apriorísticas, que otorgan al obrar humano fundamento absoluto de características universales.

⁴⁸ Kant retoma la platónica escisión entre mundanidades: la sensible y la inteligible. Cada una de ellas gobernada por dos soberanas, la razón y las inclinaciones. Ambas confrontan por la potestad de la voluntad humana. La pregunta reside en si es el hombre, cuando actúa, es libre o está determinado. La respuesta es sintética: la libertad supone un tipo de determinación que encuentra en la razón su fundamento y en la voluntad legisladora su motor. El galardón de esta empresa no es la felicidad, sino la dignidad humana, fundada en la autonomía de la voluntad al ser ésta determinada por la soberana del mundo supra sensible. (Colomer, 1993: p. 223).

imperativo categórico: “obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio”⁴⁹. Morgenthau parece opinar exactamente lo mismo, y ello quedaría plasmado en la sentencia “*the test of a morally good action is the degree to which it is capable of treating others not as means to the actor’s ends but as means in themselves*”⁵⁰ (Morgenthau, 1974: p.196). Esto sería violado en la medida en que el *animus dominandi* implica la negación de la voluntad afirmada en nuestros pares. Ello no sería sino expresión de un rotundo “no” contra los otros, que llega incluso al punto de someterlos para que sirvan a nuestro propio querer.

Concebida la humanidad como multiplicidad de centros volitivos, la lucha por la el poder sería la ley fundamental que regula sus acciones pasadas, presentes y futuras. De forma consecuente, la guerra y el conflicto son la situación permanente en acontecer de las relaciones humanas.

Pasemos ahora a la segunda parte del argumento. Ella hace referencia al comportamiento de la acción, el impulso por el poder, en el medio en el cual se manifiesta, el ámbito de la política.

El jurista parece hacer una apropiación selectiva de dos asuntos que Hannah Arendt desarrolla exhaustivamente en su libro “*La condición Humana*” de 1958: la pluralidad y la contingencia.

La filósofa plantea que la condición de toda la vida política es la pluralidad. Ello tiene dos implicancias elementales. En primer lugar, que la acción solo puede darse *entre* los hombres. En segundo, que el hecho de actuar nos pone en contacto con otros. Esto estaría señalando Morgenthau cuando sentencia que la conexión de uno mismo con los demás a través de nuestra acción resulta un hecho inevitable (Morgenthau, 1974: p.191).

El segundo asunto es la contingencia a la que está sujeta toda acción, entendida como la incapacidad de mantener completo control sobre el desenvolvimiento de lo que iniciamos. Morgenthau hace la misma observación en relación a la incertidumbre que singulariza lo social, haciendo que la realización de estimaciones predictivas resulte en una cuasi imposibilidad (Morgenthau, 1974: p. 145-149).

Podemos esgrimir un argumento tanto singular como propio. La pluralidad y la contingencia son los dos atributos que determinarían el ámbito donde ocurre el fenómeno de lo político (el impulso por el poder). A su vez, la política sería la nomenclatura abarcadora que referiría a la expresión en lo social de la contraposición de impulsos que se traduciría en la lucha por el poder, y cuyas manifestaciones serían la guerra y el conflicto (Morgenthau, 1974: p.129). Entonces, la acción política haría alusión al desenvolvimiento del *animus dominandi* en el espacio en que tiene lugar la lucha por el poder. Por lo tanto, si esta ocurre en el medio social, se deduce que la pluralidad y

⁴⁹ Se llama fin a lo que sirve de objeto a la voluntad que se determina por sí misma. La *arkhé* del imperativo categórico lo constituye un fin absoluto. Este encuentra en el hombre su contenido, dado su ser-racional. Hemos de decir entonces, que Kant coloca a la humanidad como fin objetivo.

⁵⁰ “La prueba de una acción moralmente buena es el grado en el que es capaz de tratar a otros no como medios para los fines del actor sino como fines en sí mismos” (La traducción es mía).

contingencia hacen que la política esté determinada por un número de características tales que nos habilitarían afirmar que reviste carácter trágico, ya que de cada una de ellas se derivaría la constante posibilidad del mal. Veamos brevemente cuales son. La primera corresponde a la *metabolé* o cambio de fortuna. Ello implica que las consecuencias de una acción pueden socavar la intencionalidad normativa de quien la llevó a cabo. La segunda es la existencia de dilemas morales que se nos presentan. Lo que el jurista parece querer destacar aquí es que sólo el hecho de elegir implica hacer un mal en tanto supone sopesar dos demandas igualmente justas. Finalmente, *hammartía* o acción producto de un error o ignorancia que trae resultados nefastos para quien la realizó (Morgenthau, 1974: p.188).

Tanto en lo que respecta al impulso por el poder como a las características que singularizan la política, el mal sería el problema que supone lo trágico. Por un lado, el mismo hecho de actuar daría por tierra la posibilidad de que la máxima encuentre su fundamento en el respeto por la ley. Por el otro, el contexto en el cual se desenvuelve lo que iniciamos hace que sus consecuencias produzcan resultados indeseados. El asunto parece no tener solución alguna, Morgenthau parece invertir la sentencia leibniziana acerca de que habitamos en el mejor de los mundos posibles.

La Tragedia

En esta segunda sección intentaremos dar cuenta de qué es a lo que Hans Morgenthau se refiere cuando afirma que la política es un arte. Hemos adoptado el término tragedia⁵¹, ya que consideramos que expresa más fielmente la necesaria participación de lo estético.

Recordemos que a inicios del escrito habíamos partido del esclarecimiento acerca de qué era el arte. Aquí retomamos aquellos argumentos e introducimos la perspectiva nietzscheana acerca del género. Sostenemos que Morgenthau elabora un juego lingüístico al pensarla de dos formas distintas pero complementarias: como manera de concebir estéticamente la acción y la política, y como vía de acceso al conocimiento. Partiremos de esto último para ir paulatinamente estableciendo paralelismos entre ambos pensadores.

⁵¹ Para explicar la interpretación nietzscheana de la tragedia como obra de arte, es necesario hacer dos aclaraciones. En primer lugar, Nietzsche afirma que la actividad propia del hombre es el arte. En segundo, los principios descritos como Dionisio y Apolo son traducidos a manifestaciones estilísticas opuestas. Mientras que el primero es la inclinación por lo amorfo, el segundo es la armonía y belleza expresado en lo simbólico. La síntesis de ambos es la tragedia. Ella es la representación estética de la experiencia dionisiaca. Al estudiar el mundo antiguo, Nietzsche entiende que había en ellos una tendencia hacia lo horrible y espantoso que era contrarrestada por la medida que podía brindar el arte figurativo. La importancia de Grecia para Nietzsche es haber descubierto en ella un acceso a la afirmación de la existencia que se da a través de la lucidez ante el sufrimiento y el dolor, transfigurada por lo estético (Nietzsche, 2007: p. 148).

“*La tragedia de Hamlet, Príncipe de Dinamarca*” escrita entre 1599 y 1601⁵² por William Shakespeare es muy probablemente la pieza teatral más famosa de la cultura occidental, y una de las obras literarias que ha generado mayor número de revisiones analíticas.

Ahora, ¿Cuál es la importancia de este personaje en el contexto de análisis de nuestros dos pensadores? Argüimos que él constituye el ejemplo por antonomasia de la dualidad del individuo como sujeto del conocimiento y sujeto del querer (Safranski, 2002: p. 73). Respecto de lo primero, la cercanía al *hombre dionisiaco* de Nietzsche parece hacerse patente.

Hamlet, al igual que el hombre de la experiencia dionisiaca⁵³, lanza una mirada profunda hacia la esencia verdadera de su ser y la totalidad que lo rodea. Ahora sabe, pero ¿Qué es lo que sabe?, no otra cosa sino que no es más que dolor y sufrimiento. En tanto lleva a cabo una acción, conoce que su integridad moral queda completamente demolida. En su eterna duda, su “no ser” es el lanzamiento hacia la muerte y la inacción, cuya causa reside en haber contemplado la horrible verdad que aniquila todo impulso vital. Comprende así el absurdo de su existencia.

Esa misma idea respecto a la inacción la recogería Morgenthau. Para él, Hamlet representaría al hombre en su faceta política. Pero, ¿Qué sabe éste que sus pares no? Veamos ello en dos partes.

En primer lugar, como ser-sufriente intentaría recomponer su pertenencia a la unidad originaria a través del ejercicio del poder sobre otros. Ese impulso ubicuo que llama *animus dominandi*, y que se traduce en términos de una acción concreta, implicaría de por sí un mal. Recuérdese las dos maneras en que se manifiesta la imposibilidad de la acción moral.

En segundo lugar, dado que el impulso por el poder se desenvuelve en un ámbito que tiene a la pluralidad y la contingencia como principales atributos, su expresión en términos de lucha estaría dotado de ciertas características que determinan que el mal sea inevitable.

Por lo tanto, la consciencia trágica del hombre como ser político sería el resultado de comprobar que haga lo que haga, no puede evitar el mal. Saber ello mata la acción, quedando suspendido entre su destino espiritual que no puede cumplir y su naturaleza animal; estaría condenado a experimentar el contraste entre los anhelos de su mente y su condición humana trágica (Morgenthau, 1974: p. 221).

La discusión de fondo remite al conflicto ético-político. A ello se remitiría el jurista cuando establece la antinomia entre la “ética de nuestra mente”⁵⁴ y la de la acción política (la cual no formula) (Morgenthau, 1974: p.189). A su vez, podemos interpretarla

⁵² No se conoce con exactitud la fecha de su escritura.

⁵³ Ver nota 19.

⁵⁴ En Kant, la metafísica (filosofía pura referida a objetos particulares del entendimiento) se escinde en dos tipos de racionalidades: la pura y la práctica. En relación a la primera, tiene como tema las condiciones de posibilidad del conocimiento (gnoseología). La práctica, se caracteriza por la producción del fenómeno, teniendo como fin la fundamentación de la elección moral. La primera nos conduce a una metafísica de la naturaleza y que se corresponde con la *Crítica de la razón pura*; la segunda a una metafísica de las costumbres (*Crítica de la razón práctica*).

como la oposición apolíneo-dionisiaca que es representativa de la dualidad entre aquello que en el hombre tiende hacia la armonía de la forma y racionalidad (Volpi, 2010: p.72), y lo que constituye su contracara. Lo trágico aquí se expresaría de manera agonal.

Ante tal dilema, Morgenthau habría propuesto una salida innovadora: la estética. Ella permitiría el acceso al fondo trágico que determina nuestro existir, y al mismo tiempo seguir actuando. Por lo tanto, debiera concebirse estéticamente la acción política.

Lo estético sería un recurso comprensivo por medio del cual Morgenthau buscaría resolver el problema de la presencia del mal. Su uso se daría de la misma manera que en el caso de Nietzsche. Lo apolíneo que se presenta en forma de lo sublime supondría figurar la acción en términos de sus cualidades performativas inmanentes. Es decir, llevarla a cabo de tal forma que pueda ser justificada virtuosamente, pero reconociendo la posibilidad de su inevitable carácter trágico. De tal forma, ello implicaría juzgarla de acuerdo a su grandeza y belleza en sí misma, e impedir que sea evaluada según la motivación o el éxito en la consecución de objetivos (Villa, 1992: p. 276)

De acuerdo a Dana Villa esta manera de comprensión estética se opone a la interpretación moral/teleológica (Villa, 1992: p.276). El argumento es similar al que Nietzsche hace en "*La genealogía de la moral*": mientras que el hombre creativo es aquel que suprime la distancia entre sujeto y acción, el hombre reactivo es el que los separa y se rebela en la moralidad. Esta misma idea la retoma el jurista cuando establece que las clases medias burguesas, en el contexto de su consolidación a lo largo de los siglos XVII y XVIII, condenaron moralmente la violencia (Morgenthau, 1974: p. 20,21). A través de la negación del impulso por el poder, se habría creado un sistema de valores que iría en contra de la propia posibilidad de afirmación de la vida.

El hombre dionisiaco por excelencia estaría encarnado en la imagen del estadista, quien a pesar de saber que su accionar produce el mal, lo hace de todos modos. En tal movimiento concebido en términos estéticos, no solo trascendería lo moral sino que aceptaría lo trágico y afirmaría su existencia.

Al igual que el genio trágico de Nietzsche (Enguita, 2004: p. 109), el estadista de Morgenthau en tanto obra también crea, en la medida en que sus actos son interpretados de manera estética. La grandeza o belleza de sus acciones serían expresión del juego conciliatorio entre lo apolíneo y dionisiaco. Al igual que Esquilo y Wagner, él también es un artista.

Conclusión

Si hay un rasgo que Friedrich Nietzsche y Hans J. Morgenthau comparten, es su forma de concebir el pensamiento. No era para ellos huera erudición, vida y reflexión resultaron indisolubles.

Según lo que hemos hasta aquí visto, Morgenthau parece hacer de los planteos nietzscheanos una adopción originalmente selectiva. Esto quiere decir que los adapta de manera tal que su comprensión del hombre y la política revista un tinte característico, pero dejando entrever al mismo tiempo la influencia que sobre él ejercieron. Nuestra tarea supuso un abordaje interpretativo en función de rastrear aquellas líneas argumentales que se remontan hasta la obra "*El nacimiento de la tragedia*". Ubicamos a grandes rasgos tres de ellas. La primera y segunda definen lo trágico, mientras que la tercera alude a la tragedia.

La perspectiva pesimista que tiñe las facetas del reflexionar del jurista actúa a la manera de supuesto meta teórico. Una de las deudas pendientes tanto de la Ciencia Política como las Relaciones Internacionales hacia el Realismo Contemporáneo, es indagar en este espacio repleto aún de interrogantes. Creemos que todavía hay mucho por revelar en lo que concierne a nuestro sujeto de estudio. Cuantiosas cuestiones aún irresueltas aguardan a quien, con serenidad, esté dispuesto a “leer entre líneas”.

Bibliografía

- Cano, G. (2007), *“Tempestades de barro. El nacimiento de la tragedia y la cárcel de lo sublime”* en Nietzsche, F., *“El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo”*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.
- Carpio, A., (2004) *“Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática”*, Buenos Aires, Ed. Glauco.
- Carrillo Canán, A., (2002), *“Dolor y sufrimiento en Nietzsche. O la crianza del héroe”*, Revista Elementos, México, vol.9, nº 46, pp. 25-31.
- Cate, R., (1989), *“Teología del Antiguo Testamento”*, Buenos Aires, Ed. Casa Bautista.
- Colomer, E., (1993), *“El pensamiento alemán de Kant a Heidegger”*, Ed. Herder.
- Diccionario Akal de Filosofía (2004), Madrid, Ed. Akal.
- Enguita, J., (2004), *“El joven Nietzsche: política y tragedia”*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.
- Fink, E., (1996), *“La filosofía de Nietzsche”*, Madrid, Ed. Alianza.
- Gadamer, H. G., (2012), *“Verdad y Método”*, v. I y II, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Heidegger, M., (2000), *“Nietzsche”*, t. I y II, Barcelona, Ed. Destinos.
- Herreras Maldonado, F., (2008), *“La aportación de la tragedia griega a la educación democrática”*, Valencia, Ed. Servei de publicacions de la Universitat de Valencia.
- Izquierdo, E., (2001), *“Friedrich Nietzsche, o el experimento de la vida”*, Madrid, Ed. Edaf.
- Langer, S. (1978), *“La obra artística como forma expresiva”* en Sanchez Vasquez, A., (1978), *“Antología: Textos de Estética y Teoría del Arte”*, México D.F, Ed. Universidad Autónoma de México, pp. 145-153.
- Lukács, G., (1977), *“Materiales sobre el Realismo”*, Barcelona, Ed. Grijalbo.
- Morgenthau, H. J., (1974), *“Scientific Man vs. Power Politics”*, Chicago, Ed. University of Chicago Press.
- Morgenthau, H. J.,(1933) *“La notion du Politique et la théorie des différens internationaux”*, Tolouse, Ed. Recueil Sirey.
- Morgenthau, H.J., (1962), *“The significance of being alone”*, Nueva York, Instituto Leo Baeck, www.lbi.org, febrero de 2012.
- Neacsu, M., (2009), *“Hans J. Morgenthau’s theory of International Relations: Disenchantment and Re-Enchantment”*, Londres, Ed. Pelgrave Macmillan.
- Nietzsche, F. (2007), *“El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo”*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.
- Rösch, F., (2011), *“Hans Morgenthau, the marginal man in International Relations”*, New Castle, Ed. University of New Castle.
- Safranski, R.,(2002), *“El mal. O el drama de la libertad”*, Barcelona, Ed. Tusquets.

VI Congreso de Relaciones Internacionales

21, 22 y 23 de noviembre de 2012

- Sanchez Vasquez, A., (1978), "*Antología: Textos de Estética y Teoría del Arte*", México D.F, Ed. Universidad Autónoma de México.
- Villa, D., (1992), "*Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticizations of Political Action*", *Revista Political Theory*, vol.20, nº2, pp. 274-308.
- Volpi, F., (2010), "*El nihilismo*", Buenos Aires, Ed. Biblos.