

# En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)

José Emilio Esteban Enguita  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Madrid  
Contacto: j.emilio.esteban@uam.es

**Resumen:** Los dos objetivos de este artículo son, primero, exponer brevemente las interpretaciones de la Modernidad de Nietzsche, Heidegger y Adorno; y segundo, la influencia de Nietzsche en Adorno y Heidegger sobre esta cuestión. Estas tres interpretaciones son “genealógicas” y se convierten al final en interpretaciones de la historia occidental.

**Palabras clave:** Modernidad, interpretación genealógica, historia occidental, Nietzsche, Adorno y Heidegger.

**Abstract:** The two aims of this paper are, first, to put forward briefly Nietzsche, Heidegger and Adorno’s interpretations of Modernity; and, second, Nietzsche’s influence on Heidegger and Adorno about this question. These three interpretations are “genealogical” and in the end turn into interpretations of Western History.

**Keywords:** Modernity, genealogical interpretation, Western History, Nietzsche, Adorno and Heidegger.

*Primero, Nietzsche.*

El concepto de “buenos europeos”, que ya aparece insinuado en el célebre párrafo 475 de *Humano, demasiado humano I*, titulado de modo significativo “*Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen*” (“El hombre europeo y la destrucción de las naciones”), y que de aquí en adelante acompañará a Nietzsche en más de un momento crucial de su pensamiento<sup>1</sup>, remite, entre otras cosas, a los pecios del naufragio que representa la Modernidad, a los restos de un derrumbamiento sólo después del cual cabe la posibilidad de una auto-superación de la misma Modernidad y de la historia de Occidente que arrastra tras de sí y de la que brota como su culminación. Antes de esta obra, en *El nacimiento de la tragedia* y en el ciclo intempestivo, su metafísica de la cultura apunta al genio trágico, arraigado en el sustrato dionisiaco del ser alemán, como la posibilidad para Alemania, en primer lugar, y para Europa, subsidiariamente, de superar la barbarie que, latente desde Sócrates, amenaza con encarnarse definitivamente en el mundo y el hombre modernos. La aniquilación de la cultura en el joven Nietzsche y el advenimiento del nihilismo para el maduro, o lo que es lo mismo, la toma de conciencia en ambos casos de un proceso histórico cuyo motor ha sido la negación, son los acontecimientos que, para una determinada interpretación que se pregunta por el sentido de su época, caracterizan a la Modernidad y la ponen en perspectiva, indicando su procedencia, el linaje al que pertenece y su condición de época final (en el significado de fin y de meta) que, como tal, encierra el destino de un “hundirse en su ocaso” (*Untergehen*: la fatalidad de Zarathustra) y la posibilidad de un “ir más allá” y de un “pasar a otro lado”, de una transición (*Übergang*: la meta del querer creador de Zarathustra) que supondría iniciar el camino de un nuevo tiempo histórico<sup>2</sup>.

Barbarie y nihilismo son los dos diagnósticos –uno, de su época de juventud; el otro, desde *La gaya ciencia* y sobre todo desde *Así habló Zarathustra*– que hace Nietzsche de la Modernidad. O dicho con otras palabras: disolución de la cultura entendida como fundamento de la vida humana y muerte de Dios como desfundamiento de la civilización y el hombre modernos. Tres consideraciones sobre estos diagnósticos.

En primer lugar, las causas de la enfermedad: un acontecimiento originario y decisivo que en un caso se concibe como la victoria de la civilización socrático-alejandrina sobre la *tragische Daseinform*, una civilización cuyo primer axioma y horizonte de sentido es el “mito de la razón” (racionalismo, universalismo, optimismo), y cuyo tipo y arquetipo de hombre es el *ánthropós teoreticós*; y que en el otro caso se identifica como la implantación y hegemonía del ideal ascético, es decir, de la determinante aparición del principio educativo y formativo del género humano y de la proto-estructura interpretativa o ideológica, ella misma nihilista y matriz de toda forma de nihilismo, del nihilismo como “lógica” rectora de Occidente y de la Historia Universal.

En segundo lugar, el desarrollo histórico de las causas de la enfermedad, de aquel comienzo (*Anfang*) representado por ese acontecimiento fatídico: se trata de un peculiar e imprevisto proceso dialéctico que, en ambas interpretaciones, coaliga la decadencia, el afán de dominio (o de poder) y la Razón para volverlas contra la vida, y termina haciendo crisis cuando se desenmascara la mentira y la impotencia que imprimen su huella en todos sus aspectos.

1 Véase, como referencias relevantes, FW, KSA III &357; JGB, V &241 y &242; y GM, KSA V 410. [Para Nietzsche, se cita de la edición crítica de Colli y Montinari (KSA), Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1967-1977 y 1980.]

2 Sobre el modo como Nietzsche relaciona “*Untergehen*” y “*Untergang*”, véase Za, KSA V, p. 16-17.

Por último, el final del trayecto, el clímax del estado valetudinario en que consiste la época moderna: por un lado, en lo que respecta a la metafísica de la cultura de su época juvenil, el fatídico punto de llegada (la Modernidad) es una civilización que, sustentada por el mito de la razón, entendida ésta tanto en su dimensión teórica como en la práctica, se vuelve ilógica al querer seguir ejerciendo la supremacía aun a pesar de reconocer la imposibilidad de sus pretensiones de validez universal, y además descubre que es incapaz de cumplir la promesa de conceder a los parias de la tierra el Paraíso en este mundo. De ahí que el “caos atómico”, la anarquía y la violencia, las revoluciones, la disgregación de las comunidades, la disolución de todos los órdenes, la lucha de todos contra todos, de individuos, de clases, de Estados nacionales, por la auto-conservación y el poder, por la riqueza, por el disfrute incondicional y desesperado del momento...; de ahí que todo ello se cierna sobre un tiempo como signo de regresión (cultural) de lo humano y como lo que Weber denominó el “desencantamiento del mundo”, pues sin cultura, es decir, sin mito, no hay encantamiento. Y por otro lado, en relación con los prolegómenos a la filosofía (dionisiaca) del porvenir que plantea en su madurez, es ahora la muerte de Dios el final de partida, el último e irónico episodio de la historia del ideal ascético: cuando el mundo verdadero se revela como una “fábula” y la voluntad de verdad cobra conciencia de sí como voluntad de poder, entonces la mentira ya no puede disfrazarse con las ropas de la verdad, y la enfermedad, la debilidad, la decadencia y similares no pueden seguir utilizando el ideal, cualquier ideal, como un instrumento efectivo para su conservación y hegemonía. Ahora el nihilismo que se sabe como tal se encuentra llamando a las puertas de Europa, preparándose la disputa de una partida distinta en la que todo valor, toda “verdad”, toda “concepción del mundo”, pierde su inocencia y, cuando menos, se presiente como una ficción que nos permite vivir y que, en última instancia, nos envía a la inexhausta aspiración por el dominio de la tierra y la incesante intensificación del poder, del sentimiento de poder, de la voluntad de poder como raíz de todo lo existente.

### *Después, Heidegger:*

El concepto de “historia del ser” (*Seinsgeschichte*) muy bien puede servir como una de las principales guías para recorrer el pensamiento de Heidegger desde *La doctrina platónica de la verdad* (1931) hasta *Carta sobre el humanismo* (1946). Pero, sobre todo, es el horizonte filosófico bajo el cual Heidegger desarrolla su peculiar genealogía de la Modernidad y su interpretación de la historia de Occidente. Con la *Seinsgeschichte* se lleva a cabo una “temporalización” radical de los conceptos filosóficos fundamentales que dota de un preciso significado al giro que supone el paso de la cuestión del sentido del ser a la de la verdad del ser. Ésta se revela como “acontecimiento histórico” (*Ereignis*: “acaecimiento propicio”): hay un acontecer histórico de la verdad, una historia de los proyectos del ser que se constituye como el lugar desde donde hay que plantear la “cosa” de todo pensar. En tanto que acontecimiento, la “historia del ser” es como metafísica, pues sólo a través de la historia de la metafísica el ser se nos ha “dado” bajo el peculiar modo de la sustracción, de lo que se rehúsa al desocultamiento, de lo impensado de todo pensar, bajo el modo, en definitiva, de la “nada”. Por ello, nos dice Heidegger, la historia de la metafísica encierra en su interior el verdadero significado del nihilismo: “*la esencia del nihilismo es históricamente como metafísica*”<sup>3</sup>. Y el lugar delimitado por la mutua relación entre la historia del ser, la

3 M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. II, p. 343.

metafísica y el nihilismo es el campo en el que se ha jugado y aún está en juego la historia de Occidente, pues la metafísica es el principio determinante de dicha historia. “Occidente” y “metafísica” son términos intercambiables: significan lo mismo. La metafísica no sólo es un fenómeno más entre otros que diferencian a nuestra civilización de las otras, sino “aquello” que constituye la esencia de Occidente. Esto supone que Occidente es lo que es porque descansa en una estructura metafísica, que las diferentes épocas que componen su historia toman su figura de la “posición metafísica fundamental” que las determina en cada caso. Todos los acontecimientos de una época se comprenden bajo el principio metafísico que los reúne y les confiere unidad<sup>4</sup>. La totalidad de la historia occidental, a saber, su inicio, su desarrollo y su final, remite a la historia oculta que determina su forma: la historia de la metafísica como historia acontecida del ser.

La interpretación heideggeriana de la Modernidad tiene como substrato los elementos determinantes de la exégesis ontológica contenida en la historia del ser. De ella recibe su sentido la puesta en perspectiva de la época moderna por parte de Heidegger, su modo de entender el proceder genealógico. La Modernidad se piensa desde la posición metafísica fundamental en la que reposa, desde lo que denomina la “metafísica de la subjetividad”. Conocidos son sus momentos fundamentales y la forma como se articulan: el ser entendido como “representatividad”, la verdad como “certeza”, el hombre como “*subiectum*” y todos los entes como “*obiectum*”. Y también es conocida la exposición del desarrollo de la metafísica de la subjetividad y, por tanto, de la lógica que preside el despliegue de la época moderna: su comienzo, el *cogito* cartesiano; su estado de madurez, el *cogito* monadológico; y su final, la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder. Sin embargo, lo que nos interesa no es tanto esto sino el significado de la Modernidad como época de la historia occidental, de nuestra historia, cuyo “ser” es la historia de la metafísica. Y en este sentido la Modernidad es una época final en la medida en que su término implica el acabamiento de la metafísica, el fin de su historia comprendido tanto como consumación (final: aquí, como consunción, como agotamiento) como cumplimiento del destino alumbrado en su origen (final: aquí como meta, como *telos* que determina la totalidad del proceso).

Es en el *Nietzsche* de Heidegger donde se recogen los aspectos más destacados de su análisis genealógico de la Modernidad. La figura de este pensador esencial, que le ocupó durante una década, representa, como el último de los metafísicos, un doble final: en él se consume la metafísica de la subjetividad y, con ello, la historia de la metafísica. Y también, con ello, la historia de Occidente. Nietzsche es el filósofo donde se cumple nuestro destino: la declaración de la muerte de Dios manifiesta el momento histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales de la metafísica, agotadas porque en él se encarna su última y postrera posibilidad, su posibilidad extrema, aquella en que, recogida toda su historia, se invierte, negándose a sí misma. Con el deceso de Dios caduca lo suprasensible, y tal derrumbamiento aboca a la metafísica y a nuestra historia al sin-sentido. El oscurecimiento del mundo, la pérdida de sentido, la retirada de los dioses, la claudicación del espíritu, el olvido de una insuficiencia originaria..., todos ellos son rasgos de nuestro tiempo, el tiempo en el que del ser ya no queda absolutamente nada. Pero el final ya estaba, en cierto sentido, prefigurado en el origen que se llama Platón. Él es el padre fundador de la metafísica y del ser de Occidente, y en él se opera un giro fundamental de la verdad (del ser) que entierra y

---

4 Véase M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Holzwege*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1950, p. 69.

olvida el fondo enigmático del que procede. La entrega del ser al ente, en la medida en que la metafísica sólo piensa el ser desde lo ente y hacia lo ente, queda certificada con Platón. Por ello, la metafísica de Platón es tan nihilista como la metafísica de Nietzsche, solo que en el último caso el nihilismo sale a la luz por primera vez. Y por ello en Platón se encuentra en estado seminal y encubierto lo que al final de la historia de la metafísica se muestra de una forma meridiana: la íntima conexión entre metafísica, voluntad de poder y nihilismo. El olvido del olvido del ser en favor del dominio incondicional de lo ente es lo que encarna Nietzsche en su pensamiento anticipador, ejecutando el fin de la filosofía y de la Modernidad como terminación de la historia de Occidente. La abolición de lo suprasensible, del mundo verdadero como presupuesto de toda metafísica que ha pensado el ser de un modo deficiente como ser de lo ente, nivela definitivamente la realidad en la única dimensión de lo ente con el propósito de su control, utilización y gobierno absolutos por parte del hombre. En el pensamiento técnico-científico y en el mundo concebido como sustrato de explotación y dominio incondicionales por parte del hombre, alfa y omega de toda “realidad”, artifice ya consciente del ser, alcanza su más perfecto cumplimiento, su plena realización, lo que en su origen quedó fijado como platonismo, es decir, como metafísica. La idea de Razón como señal de identidad y distinción de Occidente se muestra en la interpretación de Heidegger de la Modernidad no sólo en su indigencia originaria, sino en su corrupto maridaje con la pretensión de dominio sobre la totalidad de lo ente.

*Por último, aunque no en último lugar, Adorno.*

*Dialéctica de la Ilustración* no sólo es, como se ha dicho, el monumento a una crisis; es más todavía, es también un canto desesperado ante la bancarrota de la civilización occidental y, sobre todo, una interpretación de la Modernidad que la somete a la característica mirada del proceder genealógico, que pone en perspectiva el presente remontándose al origen del que procede, explicando a continuación la lógica que rige el proceso del que es fruto y mostrando ese presente como consumación, como punto de llegada, como estación de término, como época final de una historia que es nuestra historia y que llamamos Occidente. Es razonable pensar que en ninguna otra obra como en ésta se hace justicia a la afirmación de que en el principio nos encontramos con el dominio, de que la idea de Razón, fundamento de la civilización occidental, es inseparable de la autoconservación y de la lucha por la existencia, del poder sobre la naturaleza. Adorno y Horkheimer señalan una ambivalencia constitutiva de la Razón que explica la naturaleza dialéctica del proceso de Ilustración que caracteriza a Occidente y a su vez el resultado provisional de dicho proceso: la práctica aniquilación en la Modernidad del potencial utópico-emancipatorio que ha portado en su interior<sup>5</sup>. Desde sus comienzos, la razón entendida como lo que distingue y hace superior a la humanidad, o en todo caso a nuestra civilización, al “hombre europeo”, y que ha sido el motor de su desarrollo, alberga en su interior una contradicción tan fundamental como constitutiva: por un lado, es el principio determinante de los fines que contiene la promesa de redención y reconciliación universal; por otro, es un instrumento de dominio, el medio más poderoso

---

<sup>5</sup> El comienzo de esta obra indica con claridad el desgarramiento del proceso de la Ilustración y el antagonismo en el seno de la Razón, así como su fatal desenlace: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos, Madrid, Trotta, tr. Juan José Sánchez, 1994, p. 59.

para el sometimiento de la naturaleza y la reificación del espíritu. Y este segundo momento de la Razón es el que ha predominado en la historia de Occidente, hasta el punto que la época moderna, culminación del proceso civilizatorio, significa la apoteosis del momento regresivo de la Ilustración y, por lo tanto, su autodestrucción.

La comunidad entre mito e Ilustración, el hecho de que entre ambos no haya ninguna diferencia de especie, sino a lo sumo de grado, de que formen un *continuum* histórico y de que tengan como raíz común el dominio de la naturaleza, es la tesis de esta obra, una tesis que tiene como corolario la afirmación de que la lógica de la dominación y la potencia de la repetición (de lo mismo) son las fuerzas rectoras de nuestra historia y nuestra civilización. La realización de la Razón es su negación como Razón al convertirse en una estructura de dominación universal. Y tal cosa es lo que deja traslucir el fin de la Modernidad, la barbarie y el horror de su tiempo, que se le aparece como la consumación de lo que se desencadenó en un momento inicial cuyo despliegue constituye nuestro ser histórico. La lectura que hace Adorno en esta obra de la *Odisea* y de las peripecias de Ulises para regresar a Itaca funciona como una alegoría de la continuidad entre el *mythos* y el *logos* dentro de un proceso civilizatorio cuyo secreto se encuentra en la intensificación y el perfeccionamiento de las formas del dominio sobre la vida. Y también como un relato que expone el proceso de formación de la “conciencia”, del “espíritu”, de nuestra subjetividad entendida como un yo racional y soberano, un yo que va creciendo y fortaleciéndose en la medida en que, a través de la fuerza y del impulso de autoconservación, somete a la naturaleza externa a su poder objetivándola, y al sí-mismo, a la naturaleza interna, mediante la represión de su propensión a la gratificación inmediata y el autocontrol resultante de una disciplina ascética.

Ya desde sus orígenes míticos, la civilización occidental es interpretada como un proceso de progresiva ilustración. Cada etapa alcanzada en esta historia supone la destrucción de una mitología, una “liberación” fugaz y un incremento del dominio, una vez reestablecido el orden, justificado por una nueva mitología que sustituye a la anterior y que es más “racional” y efectiva que la precedente. Este movimiento alcanza su cenit en la época moderna, la edad ilustrada por antonomasia, el momento en que el hombre logra la mayoría de edad. En un doble sentido aparece la Modernidad para Adorno como una época final, como el tiempo en que se realiza de un modo pleno (o está en trance de realización) el *telos* que ha conducido la historia de Occidente: por un lado, la razón se revela a sí misma como *ratio*, como razón instrumental que se objetiva como método y se proyecta como sistema. La realidad, el mundo, la vida..., todo se convierte en sustrato de una actividad racional que lo somete y transforma en objeto. Saber es poder, y la utilidad se convierte en el criterio principal de la verdad (Bacon *dixit*). “Modernización” significa el incremento del control de la *ratio* sobre todos los órdenes de la existencia humana, llevado a cabo de un modo consciente y cuidadosamente planificado. Ordenar y clasificar los hechos, predecir y controlar los procesos de la naturaleza, “descubrir” conexiones causales y formularlas como leyes, establecer los medios adecuados para lograr fines sobre los que no se tiene ninguna jurisdicción, etc., son las funciones de una Razón que ya no tiene vínculo alguno con la Verdad y la Felicidad, ni siquiera como aspiración irrealizable. Y por otro, con la ilustración moderna, momento en que el proceso de Ilustración deviene autoconsciente, se produce no una desmitificación más a la que sucederán otras, sino la desmitificación absoluta: ella no es una nueva mitología, sino la destrucción definitiva de toda mitología, incluyendo el impulso utópico que hasta ese momento actuaba de una forma

limitada en el proceso de Ilustración<sup>6</sup>. La crítica racional acaba volviéndose contra la razón misma, devorando su propia sustancia y declarando ilusorias y, por lo tanto, irracionales, los ideales que había producido. Desde ahora, su ámbito no es el sentido, sobre el que carece de autoridad legítima, sino tan sólo los hechos. Y su fin no es perseguir ilusiones carentes de justificación, sino tener éxito en el conocimiento y el dominio de la “realidad”.

Si somos rigurosos, el concepto de genealogía y el método genealógico solo deberían ser atribuidos con corrección en este caso a su creador, a Nietzsche, y, desde luego, ni Heidegger ni Adorno reconocerían este planteamiento metódico (menos todavía los presupuestos filosóficos en los que descansa) como característico y relevante de su actividad filosófica, aunque un texto como *Dialéctica de la Ilustración* deja traslucir en muchas ocasiones una profunda afinidad con la crítica de Nietzsche a la civilización occidental en obras como *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*. Pero si entendemos el término “genealogía” en un sentido más lato y lo utilizamos de una forma más flexible, si lo pensamos como una peculiar estrategia a la hora de abordar la cuestión del sentido histórico-filosófico de la Modernidad, salen a la luz analogías, semejanzas, paralelismo y parecidos de familia en el modo como Nietzsche, Heidegger y Adorno hacen frente al problema. Existen intersecciones y puntos de encuentro entre los tres que no son ajenos a la relevancia que Heidegger y Adorno, por razones e intereses muy distintos, atribuyeron a Nietzsche.

De todas formas, y haciendo uso de un término acuñado por Foucault que ha tenido éxito en el mercado filosófico, en lo que respecta a la “ontología del presente”<sup>7</sup> elaborada por estos tres filósofos, una comparación minuciosa nos permitiría encontrar interesantes, fecundos y a veces sorprendentes lugares comunes. Sin entrar en demasiadas honduras, para finalizar quiero señalar algunos. Los tres, para responder a la pregunta por el “ser” de la Modernidad, la ponen en perspectiva bajo un punto de vista “genealógico”: hay que remontarse con la mirada a un determinado origen “remoto”, analizar la lógica que preside el desarrollo de ese acontecimiento originario que se entiende como fatalidad (o azar) e interpretar la Modernidad no sólo como una época histórica que surge de este proceso, sino también como un tiempo que arrastra la totalidad de nuestra historia de tal forma que la recoge, le imprime un sentido determinado y la convierte en objeto de una decisión fundamental. También los tres consideran a la Modernidad como una época final, como un punto de llegada en el que se produce la consumación (acabamiento, final, *ende*) de la historia de Occidente y el perfecto cumplimiento del destino (*telos*, meta, *zweck*) alumbrado en su origen. Además, los tres, a su manera, nos indican que una idea de Razón, mistificada, insuficiente, limitada o contaminada, es constitutiva de Occidente y una causa principal de la crisis de la Modernidad. Por último, los tres aluden a una superación de la Modernidad que, yendo más allá de la totalidad de un proceso histórico que consideran agotado, permita abrir la posibilidad de un nuevo tiempo histórico.

---

6 Véase M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.*, pp.139-140.

7 Véase M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 1985, p. 207.

