

El retorno de lo eterno contra el eterno retorno para una recuperación del sentido

The return of the eternal against the eternal return for a recovery of meaning

MARTÍN HEREDERO CAMPO
Universidad de Valladolid (España)

Recibido: 21/10/2025 Aceptado: 12/11/2025

RESUMEN

En este texto abordamos un análisis crítico de la idea del eterno retorno de Nietzsche, que comprendemos como culminación del nihilismo. Se debe esto a que, como argumentamos en la segunda sección, el eterno retorno niega la temporalidad humana y, con ello, anula de una vez por todas la pregunta por el sentido, del que no queda siquiera su ausencia. Con esta ausencia de la ausencia de sentido comprendemos que el nihilismo llega a su máximo desarrollo. Frente a ella, estudiamos, junto con san Agustín y Ernst Jünger, la posibilidad de una crítica al eterno retorno a partir del concepto del retorno de lo eterno. Nos ocupamos de ello en la tercera sección, donde analizamos el modo en que la eternidad se presenta en el tiempo como trascendencia, algo palpable en la vivencia del instante. Realizamos todo ello la intención de mostrar el enraizamiento antropológico de la esperanza como sentido de la temporalidad capaz de bregar con el nihilismo, frente al tiempo inmanente de la desesperación que, a nuestro juicio, se encuentra bajo la doctrina del eterno retorno.

PALABRAS CLAVE

ETERNO RETORNO; TEMPORALIDAD; TIEMPO; NIHILISMO;
ESPERANZA; SENTIDO

ABSTRACT

In this text, we undertake a critical analysis of Nietzsche's idea of the eternal return, which we understand as the culmination of nihilism. This is because, as we argue in the second section, the eternal return denies human temporality and, by doing so, abolishes once and for all the very question of meaning, of which not even its absence remains. With this absence of the absence of meaning, we understand that nihilism reaches its fullest development. In contrast to this, together with Saint Augustine and Ernst Jünger, we explore the possibility of a critique of the eternal return based on the concept of the return of the eternal. We address this in the third section, where we analyse the way in which eternity manifests itself in time as transcendence, something tangible in the experience of the instant. All of this is carried out with the intention of showing the anthropological root of hope as the meaning of temporality capable of contending with nihilism, in opposition to the immanent time of despair that, in our view, lies at the heart of the doctrine of the eternal return.

KEYWORDS

ETERNAL RETURN; TEMPORALITY; TIME; NIHILISM; HOPE; MEANING

I. INTRODUCCIÓN

LA MAGISTRAL ANALÍTICA DE LA existencia que Martin Heidegger presenta en *Ser y tiempo* nos revela que la vida humana no se da en el tiempo, sino que ella misma es tiempo. A este peculiar modo de encontrar el propio ser entretelado con la trama del tiempo mismo podemos llamarle, en un sentido general, temporalidad. El tiempo que somos no es, como sabemos, el tiempo medible de los relojes. A nosotros nos pesan las horas en su sucesión angustiosa, o, como decimos en momentos especialmente felices, el tiempo se nos pasa volando. No podemos eludir el tiempo pues, de forma estricta, somos tiempo. Esto resulta especialmente evidente cuando analizamos el pensamiento de autores en constante peregrinación hacia la trascendencia, como es el caso de san Agustín. Cuando relata el éxtasis místico compartido con su madre, santa Mónica, conducente a una experiencia de la eternidad, reconoce que sólo logran “tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón” (san Agustín, *Conf.*: IX, 10, 24). Así, incluso la experiencia de la presencia de Dios en la vida del místico conduce a recordar la hechura precaria del hombre, que ha de hacerse cargo de su temporalidad, a la que vuelve, eso sí, cargado de un sentido pleno.

La alusión a las palabras de san Agustín no es casual. Buscamos señalar que existe una tensión constante entre la vivencia comprometida de la temporalidad y la búsqueda esperanzada de la trascendencia. De fondo, opera aquí la creencia —veremos hasta qué punto— de que el tiempo de la vida se encuentra sostenido sobre el eco de la eternidad que, en su carácter desbordante para la criatura, se muestra como lo que siempre adviene; como lo incesante. No obstante, es posible concebir otro modo de relación entre el tiempo y la eternidad; uno en el cual la temporalidad propia del ser humano desaparece y, en su lugar, se sitúa la eternidad que el pensamiento de un autor religioso como

san Agustín mantiene en la trascendencia. ¿Qué sucede cuando la vivencia de la eternidad no se da como incompletitud en el tiempo, sino que, más bien, el tiempo desaparece para que la inmanencia del devenir se revista de lo eterno? Esto es justamente lo que nos proponemos analizar mediante el examen de la idea del eterno retorno de Friedrich Nietzsche.

Nuestro objetivo consiste, entonces, en explicitar los supuestos existenciales que hacen posible la concepción del eterno retorno para poder comprender qué noción de temporalidad opera en la idea de Nietzsche. Afirmar que ella, con todo lo que tiene de abismal, supone el centro del pensamiento nietzscheano, no es ninguna novedad. Se trata de tomarse en serio esta afirmación para examinar si el proyecto de superación de lo humano por el superhombre que, como veremos, se sostiene sobre cierta interpretación del eterno retorno, no encierra acaso un falseamiento de la existencia humana. Como señala Eric Voegelin, todo pensamiento de la inmanentización que busque abrir un mundo radicalmente nuevo necesita, gnósticamente, eliminar “los rasgos esenciales de la constitución del ser que harían de su proyecto algo desesperado y estúpido” (2014: 135). Creemos que esto es justamente lo que acontece con la relación entre temporalidad y eternidad en el pensamiento de Nietzsche, por lo que tras su propuesta encontraríamos una imagen malograda de la existencia del hombre, incapaz de responder al acontecimiento de nihilismo.

Frente al gnosticismo larvado en el pensamiento de Nietzsche, vamos a tratar de apuntar hacia la “posibilidad antropológica de la trascendencia” (Laín Entralgo, 1962: 324) mediante un análisis de la existencia humana a partir de la nutricia antinomia entre la incuestionable temporalidad y la eternidad siempre querida. La angustia del tiempo, la plenitud del instante y la esperanza de la eternidad trascendente son, pues, las coordenadas a partir de las que queremos esbozar una crítica a la idea del eterno retorno. Nuestra mirada es, entonces, la de una fenomenología hermenéutica apegada al dato radical de la existencia en su temporalidad abierta a la vivencia de la propia finitud y de la eternidad trascendente. Esto conlleva realizar una investigación en diálogo con la teología, para poder esbozar fielmente los rasgos de una antropología filosófica de la esperanza. Para ello, creemos que el concepto del retorno de lo eterno (*Wiederkehr des Ewigen*), acuñado por Ernst Jünger, encierra una fecundidad todavía por descubrir. Frente al intento de inmanentización de lo eterno presentado por Nietzsche, parece posible redescubrir la temporalidad como constante ocasión para la irrupción de la eternidad trascendente y, con ello, como algo colmado de sentido por la esperanza de lo que se muestra sin agotarse en el tiempo. Pero antes de llegar hasta ahí, debemos enfrentarnos a la exégesis de una idea de tanta complejidad hermenéutica como la del eterno retorno, para poder fundamentar nuestra crítica ontológica y existencial a dicha idea por su insuficiencia para explicar la experiencia vivida del tiempo.

II. EL ETERNO RETORNO Y EL NIHILISMO

Cuando Nietzsche concibe la idea del eterno retorno, lo hace con la convicción de que ella ofrece el vislumbre de una “nueva concepción del mundo” (Nietzsche, 2008: 604). Caracterizar lo que constituya el núcleo de esta novedosa comprensión de la realidad puede realizarse, entonces, examinando cuál es la concepción del mundo que ha quedado anticuada; esa con respecto a la que Nietzsche presenta su innovación. En términos generales, diríamos que se refiere a la comprensión lineal del tiempo. No obstante, hemos de precisar algo más, pues la idea del tiempo lineal aglutina al menos dos perspectivas bien distintas: por un lado, la que nace de la esperanza cristiana y, por otro lado, su versión secularizada en la idea de progreso.

No se trata de ofrecer aquí un análisis detallado de estas dos perspectivas, pero sí que hemos de señalar, al menos, algunos elementos esenciales como propedéutica para la interpretación del eterno retorno. El cristiano vive el tiempo en la doble coordenada escatológica y mesiánica (Chillón, 2024). Significa esto que la temporalidad cristiana está constituida por la vivencia radical de la contingencia de la creación y por la proyección a la salvación definitiva, ya consumada en la promesa y la persona de Cristo, mas no realizada todavía en el tiempo. Esto hace del tiempo y del devenir un *ínterin*; la antesala de la trascendencia prometida y querida que colma la interioridad del tiempo con el espesor de sentido concentrado en el *kairós*. La historia avanza, pero se comprende como el constante recuerdo de lo que vendrá. La memoria de lo acontecido en Cristo coincide con la esperanza de la *parusía* inminente. El tiempo se da, pues, como constante postrimería (1Cor. 7: 29), y el cristiano lo vive con la tensión de quien está transido de temporalidad, pero también como quien ha escuchado la vocación de trascendencia en la promesa de salvación. El devenir se descubre, así, como signo de lo provisional y ocasión de tentación, pero también como tiempo cargado de sentido mediante la anticipación esperanzada de la vida bienaventurada.

La transformación experimentada por la esperanza cristiana con el surgimiento de la idea moderna de progreso ha sido prolijamente analizada en obras ya clásicas, como *Historia del mundo y salvación* (Löwith, 2007). En cualquier caso, describiremos de manera sumaria el contraste que supone con la temporalidad cristiana para encontrar en el progreso moderno algunos de los motivos que pudieron motivar la doctrina del eterno retorno de Nietzsche.

El progresismo no es, en su núcleo, una doctrina política, sino una concepción del tiempo que entraría dentro de lo que Voegelin denominaría “religiones políticas”. Podríamos decir, en una frase, que el progreso secularizado traduce la esperanza cristiana, dirigida a la trascendencia, a la inmanencia de la historia. La salvación ha de llegar mediante el progreso, por lo que no se comprenderá

ya como algo esperable allende la historia, sino como aquello que se desplegará al final del tiempo, mas siempre dentro de sus confines. Los problemas que esto plantea son innumerables. En primer lugar, el progresismo no cuenta con la garantía de la promesa cristiana, que es el suelo nutricio de la esperanza, por lo que se confía a un pretendido avance completamente indefinido, y, si no hay una meta clara, ¿cómo podría haber avance? En esta dirección apuntaba Oswald Spengler al escribir:

Progreso fue la gran voz del siglo pasado. Véase la historia como una gran carretera sobre la cual “la humanidad” marchaba, valientemente, siempre adelante. [...] Pero ¿adónde? ¿por cuánto tiempo? Y luego ¿qué? Era algo ridícula esa marcha hacia el infinito (1967: 16).

En segundo lugar, la ideología del progreso confía en la salvación del hombre por el hombre que, sin poder ya confiarse a Dios, ha de encarnar el papel de señor de la historia. Pero esa plenitud del tiempo postergada siempre a un futuro inmanente no llega, y el hombre se revela constantemente como incapaz de dirigir el curso de los tiempos. Así, es normal que el optimismo propio del tiempo progresista sea paulatinamente erosionado por la insatisfacción y la duda, con lo que se despierta una pregunta que ataca el núcleo del moderno optimismo progresista, como la presenta Friedrich Georg Jünger:

¿No es una especie de entelequia esa confianza de estar como en marcha hacia algo que no se sabe lo que es y que da prioridad a un futuro desconocido a expensas de un presente que se vacía y un pasado que se desprecia? (2016: 149)

El supuesto avance no termina de confirmarse, y esto es algo con lo que el cristiano puede bregar, pues sabe que de la historia no vendrá su salvación, pero supone el traumático descubrimiento de un abismo para el secularizado tiempo del progreso. No extraña, entonces, que la visión lineal del progreso sin Dios resulte crecientemente incómoda, hasta tornarse insoportable y, en último término, sufrir el rechazo más profundo. Esto último es precisamente lo que nos encontramos en la doctrina del eterno retorno.

Es común señalar que el eterno retorno fue concebido de Nietzsche como una iluminación súbita. Así, él mismo sostiene en *Ecce homo* que dicha idea le “sobrevino” (2016: 833) durante su estancia en Sils Maria.¹ En cualquier caso, es igualmente posible recorrer el razonamiento que subyace a esta concepción: si el devenir pudiese encontrar un punto final, “hablando metafísicamente: si el devenir *pudiera* desembocar en el ser o en la nada” (Nietzsche, 2008: 237),

¹ Aunque Nietzsche fecha en 1881 el nacimiento de esta doctrina en su filosofía, ella aparece sugerida en textos anteriores a tal año, como la Segunda consideración intempestiva, donde aparece la idea del eterno retorno tratada a partir del pensamiento pitagórico (Nietzsche, 2011: 704-705).

ya se habría encontrado este equilibrio. Como este momento de plenitud no ha acontecido, queda refutada su posibilidad. ¿Qué resta, entonces? Nada más que el devenir sin ser. No hay salvación que esperar en la inmanencia del tiempo, y lejos queda ya para Nietzsche la trascendencia prometida en el *kerygma*. Ante esta tesitura, resulta imperativo realizar ahora el esfuerzo que pide Nietzsche, que consiste en pensar la doctrina del eterno retorno:

En su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: “el eterno retorno”. Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo “carente de sentido”) eternamente! (2008: 165)

En el párrafo 341 de *La gaya ciencia*, donde se nos presenta la doctrina del eterno retorno como el peso más grave, encontramos ya la clave fundamental para interpretar esta idea. Allí leemos que lo que ha de retornar eternamente es “esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido” (Nietzsche, 2014:857). El eterno retorno puede interpretarse aquí, en esta primera formulación explícita, en un doble sentido. En primer lugar, constituye la última palabra de la filosofía de Nietzsche; es “el cierre necesario” (F. G. Jünger, 2016: 150) de su pensamiento. En segundo lugar, es una idea que, dentro del pensamiento nietzscheano, se concibe como la superación definitiva del nihilismo negador de la vida. Cuando esta se afirma en la pureza de su devenir inmanente y siempre repetido, se habría aprendido a amarla tal cual es, sin trasmundos ni esperanzas, con lo que comenzaría el tiempo sin tiempo del hombre nuevo soñado por Nietzsche: el superhombre. Así, el eterno retorno cierra un pensamiento para abrir una época, o así lo concibe al menos el filósofo de Sils-Maria.

Cuando Nietzsche concibe el eterno retorno como “la forma más extrema de nihilismo” lo hace en el marco de su propia lectura del nihilismo como acontecimiento de singular ambigüedad. Es evidente que la doctrina del retorno se enmarca en el nihilismo activo, ese que Nietzsche concibe como “signo del *acrecentado poder del espíritu*” (2008: 241). Comprender esta idea es, entonces, comprender la historia del nihilismo y de su superación, que acontece solamente cuando los síntomas de la desvalorización se experimentan en toda su gravedad. Al discutir la perfección del nihilismo presenta Nietzsche “su punto culminante: una doctrina que enseña precisamente a considerar la vida, a la que hace sentir náuseas, compasión y placer en la destrucción, como *absoluta y eterna*” (2008: 409). No es otra sino la doctrina del eterno retorno, que aquí coincide con la afirmación de la vida comprendida como voluntad de poder y desvinculada de todo marco de sentido.

En el maremágnum del mundo sin Dios se escucha la palabra de Zaratustra predicando la autosuficiencia del devenir. No hay sentido que esperar ni que rememorar: “El centro está en todas partes” (Nietzsche, 2016: 208), leemos en

el capítulo donde se cuenta la historia de *El convaleciente*. Aquí Zaratustra se erige como “*el maestro del eterno retorno*” (Nietzsche, 2016: 210), es decir, como quien explica que “todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo igual (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*)” (Heidegger, 1994: 93). Pero ¿por qué el retorno ha de ser de lo igual? Una vez que la linealidad del tiempo se disuelve en la cerrazón circular del devenir ingénito, ya no hay nada que esperar del futuro. Lo dado aquí y ahora en la perfecta inmanencia del momento es todo cuanto hay. De forma inexorable, Nietzsche está obligado a reconocer que el retorno extendido en la infinitud del tiempo sin trascendencia es una repetición de lo idéntico. Comprende “el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego in infinitum” (Nietzsche, 2008: 605). Si reconociese la posibilidad de la novedad radical inserta en la circularidad del tiempo, estaría introduciendo toda la potencia creativa de la alteridad en la temporalidad, con lo que quedaría restaurada la vivencia de la esperanza y, en suma, de la sobreabundancia del tiempo como ocasión de trascendencia. Por eso el eterno retorno niega “la novedad de lo *por ser*” (Chillón, 2025: 146). El mundo es, entonces, un *perpetum mobile* que “vive de sí mismo” (Nietzsche, 2008: 604) en un tiempo que Nietzsche comprende como absoluto,² donde toda combinación ya se ha alcanzado infinitas veces de forma idéntica.

Entendemos, pues, que el eterno retorno plantea la afirmación más radical del devenir sin ser. Esa es, en suma, la nueva concepción del mundo que concibe Nietzsche, donde se conduce hasta su último desarrollo la determinación del ser de los entes como voluntad de poder. La voluntad que se quiere a sí misma vuelve sobre sí, se fagocita y se multiplica en el mismo movimiento de retorno. Decir que el ser de los entes queda configurado como voluntad de poder es decir, con mayor radicalidad, que se viene a negar el ser para afirmar unilateralmente el devenir sin sentido. El modo como se expresa este devenir en la existencia es el eterno retorno. Hacia ello apunta Heidegger al interpretar esta doctrina metafísicamente: “La manera en que lo ente es en su totalidad, cuya *essentia* es la voluntad de poder, existe, esto es, su *existentia*, es el ‘eterno retorno de lo mismo’” (2010: 177).

Esta interpretación cíclica del tiempo se corresponde con el surgimiento de un hombre nuevo. La existencia determinada por el ritmo automático y repetitivo del eterno retorno demanda del ser humano un esfuerzo titánico, pues ha de asentar a la eternización de cada momento de la vida, incluso cuando esta no es más que sufrimiento. No es extraño, entonces, encontrar que

2 Así, en los Fragmentos póstumos leemos: “El espacio es, como la materia, una forma subjetiva. No el tiempo” (Nietzsche, 2010: 27).

Nietzsche adopta ocasionalmente un tono prescriptivo cuando expone algunas de las aristas de su doctrina. De fondo, cabe rastrear un programa existencial adaptado al tiempo cíclico. Piensa nuestro autor el eterno retorno como *una doctrina* “que criba a los seres humanos... que empuja a los débiles a tomar decisiones e igualmente a los fuertes” (Nietzsche, 2008: 410). Convencido de la importancia de su pensamiento, Nietzsche adopta un tono profético y anuncia el advenimiento de una estirpe fraguada en la dureza de la cerrazón del tiempo. No se trata sino del superhombre, aquel que, sin Dios, no alberga esperanzas ni nostalgias y hace de cada momento presente una vivencia eterna. Sigue, con ello, el sentido de la tierra.

Sostener el eterno retorno en la existencia exige, pues, transformarse en algo más que un ser humano, pues este último encuentra su hechura precisamente en la temporalidad que la doctrina de Nietzsche pretende superar. La renuncia a la temporalidad dentro del tiempo absoluto del eterno retorno conlleva abandonar la humanidad del hombre: esa es la decisión a la que el tiempo de la inmanencia nos empuja. Este instante decisivo lo encontramos en el pasaje de *Así habló Zaratustra* titulado *De la visión y el enigma*. Allí, Zaratustra se enfrenta a la imagen de un pastor en cuya garganta se aloja una serpiente que le asfixia. No se trata sino de la verdad del eterno retorno, que es demasiado grave como para digerirla sin esfuerzo, pero también demasiado rotunda como para desembarazarse de ella a la ligera. La situación se resuelve cuando el pastor arranca la cabeza de la serpiente de un mordisco, tal y como le grita Zaratustra que haga. Tras ello, se yergue jovial y, ante sus carcajadas, dice Zaratustra: “Ya no era un pastor, ni un hombre, —¡era un transfigurado, un iluminado que *reía*! ¡Ningún hombre en la tierra rio nunca como él rio!” (Nietzsche, 2016: 168). Asistimos, con esto, a la génesis del superhombre como tipo existencial que encuentra en la cerrazón del tiempo una afirmación de su modo propio de ser, fundido con la voluntad de poder como determinación última de lo real.

¿No pervive aquí, acaso, una forma de esperanza, aunque entendida como una inversión de la esperanza cristiana? Concretamente, diríamos que puede encontrarse en Nietzsche el viejo anhelo de trascendencia que permea la tensión temporal del ser humano. No obstante, en su planteamiento esta esperanza queda reducida al marco histórico y natural en que se desarrolla el advenimiento del superhombre. El vacío ontológico producido por la muerte de Dios es colmado por el eterno retorno, que viene a ocupar el lugar de la trascendencia esperada por el cristiano. Así lo sugiere el propio Nietzsche: “En lugar de metafísica y religión, *la doctrina del eterno retorno* (esta como medio de cría y selección)” (2008: 237). La voluntad de encorsetar la eternidad en el retorno del devenir inmanente depende, en último término, de que el ser humano deje de ser quien es. De fondo encontramos la consideración nietzscheana del hombre como un animal enfermo. Su enfermedad viene, en último término, de su carácter temporal, que

le puebla de angustias y esperanzas. Frente a ello, Nietzsche erige una religión de la inmanencia absoluta, pues en el trono del ser, otrora habitado por Dios, sienta al triunfal superhombre que identifica su existencia con el eterno retorno.

Nos aproximamos ya a la aporía más rotunda que plantea el eterno retorno, con lo que queremos dar cuenta de su fracaso como respuesta al nihilismo. En el tiempo absoluto no puede saciarse el “hambre y sed de eternidad”, dicho con Unamuno (2011: 229). El intento de considerar el devenir como una realidad cerrada en su propia inmanencia no resuelve la ausencia de sentido que se vive como vaciamiento del propio tiempo. Si la experiencia del sinsentido puede comprenderse como acabamos de decir, hemos de reconocer en el nihilismo un proceso más radical aún que el sinsentido, donde lo que falta es la propia ausencia de sentido. Este ya no es siquiera anhelado cuando todo consiste en la afirmación jovial del momento. Nietzsche cree resolver el problema del sinsentido eliminando la cuestión del sentido; el “para qué” que interpela directamente a la existencia concreta en su temporalidad constitutiva. Pero esto no es sino la omisión de la pregunta más radical con la que puede toparse el ser humano. Sabedor de esto, Nietzsche sueña con un ser humano que ya no es tal, cuyo nacimiento ubica Nietzsche dentro de un marco exclusivamente natural e histórico, y eso es lo que tiene su propuesta de “descarriada” (Laín Entralgo, 1962: 555): el hombre no puede abandonar la temporalidad, negada por la supuesta eternidad del retorno de lo mismo, sin abandonarse a sí mismo.

Podemos decir, entonces, que el eterno retorno no puede ser una respuesta al nihilismo. Más bien, es su afirmación rotunda, pues trata de erradicar definitivamente la pregunta por el sentido mediante la afirmación de la eternidad de lo transitorio, movimiento que galvaniza el doble olvido del sentido. Pero atender a la vivencia del sentido y de su ausencia nos lleva a recuperar la humana posibilidad de la esperanza, porque en esas experiencias se nos revela la hechura temporal del hombre. Solamente el análisis de la temporalidad del sentido puede iluminar la esperanza de eternidad de un ser humano que es, a pesar de Nietzsche, capaz de responder al nihilismo sin dejar de ser lo que es.

III. EL RETORNO DE LO ETERNO Y LA ESPERANZA

La temporalidad propia del ser humano no puede comprenderse como una disyuntiva entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico. Dice Jünger³: “Es evidente que no sólo estamos constituidos lineal, sino también cíclicamente. Lo uno no excluye lo otro. Un neumático rueda por el asfalto” (1987: 117). En la existencia humana, por tanto, ha lugar el retorno y también la proyección hacia un futuro abierto de radical alteridad. Este primer vistazo a la constitución temporal del

3 Nos referimos a Ernst Jünger solamente por su apellido. Su hermano, Friedrich Georg Jünger, es mencionado con su nombre completo.

hombre revela, ya mismo, dos características sustantivas del modo de ser de la criatura humana: “El tiempo cíclico y el lineal expresan dos cualidades fundamentales del hombre, a saber, la memoria y la esperanza” (E. Jünger, 1985: 42). Se trata ahora de mostrar que la memoria y la esperanza se encuentran en íntima unión, y que en su análisis se revela la posibilidad de esperar la irrupción de la eternidad en el tiempo, mas no en el modo nietzscheano, sino más bien como resplandor de la trascendencia en la provisionalidad del devenir.

Para comprender la relación entre la memoria y la esperanza podemos acudir al análisis de la memoria que san Agustín presenta en el libro X de las *Confesiones*. El santo reconoce que en todo hombre habita un deseo de sentido perfecto; una profunda vocación de vida bienaventurada, feliz, universalmente compartida. El Obispo de Hipona reconoce que esta felicidad perfecta, coincidente con la visión beatífica, no sería buscada si no fuese conocida de algún modo por el ser humano. ¿Dónde puede residir el conocimiento de la felicidad que se espera? Dado que su ser actual queda inmediatamente refutado, es evidente que el ser humano no podría desear esa felicidad si “no estuviese en su memoria” (san Agustín de Hipona, *Conf.*, X, 20: 29). Así, san Agustín descubre que la esperanza de sentido coincide con una forma de memoria metafísica, no fenoménica, en la que se rescata del olvido la felicidad querida. Al rememorar se constata su ausencia y el anhelo de resolverla, algo que, en ese mismo instante, se constituye como destino de la esperanza.

En la misma dirección parece que apunta Jünger cuando reconoce en la vivencia de la nostalgia un síntoma ontológico de la trascendencia ausente, “en tanto que alude a algo que falta, a la perfección” (2006: 335). No se habla aquí de un mero estado emocional consistente en la fijación obsesiva con el pasado perdido, sino de la añoranza del sentido que, sin estar presente, se siente como lo más propio.⁴ Por ello, constatar la ausencia elimina la posibilidad de desear hacer eterno cada momento de la existencia. El eterno retorno no basta cuando se vive en carnes propias la precariedad y la provisionalidad de lo que el devenir da de sí cuando se concibe como una realidad autosuficiente. La pregunta por el sentido que falta no puede ser acallada, a menos que imaginemos a un superhombre blindado contra la experiencia de la nostalgia. Pero si atendemos a la urdimbre del ser humano en su existencia, que, por temporal, nunca está dicha del todo, hemos de reconocer que el anhelo de lo absoluto aparece, precisamente, porque el momento presente no basta. Nietzsche olvida –porque necesita hacerlo– que la eternidad es querida justamente porque no se completa nunca de modo pleno dentro del tiempo, pues no puede darse en

4 Como explica Grondin (2005: 112), lo propio del sentido no es ser fundamentado ni construido sino, más bien, “ser sentido”, a lo que añadimos que lo mismo acontece con su ausencia, comprendida como remisión y reclamo.

él. A lo eterno le son ajenos el haber sido y el haber de ser, dimensiones que constituyen la temporalidad y que se reflejan en la memoria y en la esperanza, como estamos viendo. Por eso dice Jünger que, cuando hablamos de la eternidad, “ha de insistirse sobre todo en que no hay retorno”, y, por no percatarse de esto, “*la doctrina del eterno retorno* es una cortesía para las angustias del tiempo” (2007: 303), pues inaugura el tiempo cerrado de la desesperanza.

Lo propio del momento es su pasar. Cuando Nietzsche imagina la posibilidad de hacerlo eterno, expresa un deseo propiamente humano de que la vivencia momentánea venga a nosotros “y que no se acabe” (Chillón, 2025: 145). El reto que plantea el eterno retorno consiste en concebir cada momento de la existencia de ese modo, como algo que debe hacerse interminable. No hay sentido, expectación o recuerdo cuando cada momento se eterniza. Solamente queda la duración intratemporal que, justamente por darse en el tiempo, no puede perdurar. La vivencia de la eternidad no es, entonces, la del momento ensanchado. Ella se da en la temporalidad del hombre más como indicación que como certeza; más como aproximación que como destino cumplido y satisfecho. El sentido del tiempo es que pasa, pero no solamente pasa, sino que en él puede columbrarse el resplandor de la trascendencia, y eso es lo que encontramos en la noción del instante (*Augenblick*) tal y como la presenta Jünger cuando escribe: “Yo aspiro, por el contrario, a contraer unas nupcias espirituales con el instante en su profundidad intemporal, ya que sólo él, y no la duración, es símbolo de la eternidad” (2005: 138).

Como señala Chillón en su análisis del momento y del instante, este último proporciona, de un modo intratemporal, la vivencia del “*casi sin tiempo*” (2025: 149). Lo importante aquí es el “casi”. Ya en la introducción señalábamos que incluso la experiencia del místico es un camino del tiempo a la eternidad, y vuelta. No puede el ser humano, atravesado por la temporalidad, asentarse plenamente en la eternidad dentro del horizonte de la finitud. El instante, aquel sin tiempo extático cargado de densidad supratemporal, transforma el modo en que se habita el tiempo, pues lo nutre de esperanza, pero no puede erradicarlo. Tiene, como señala Jünger, un valor simbólico, pues nos proyecta hacia un horizonte distinto del tiempo. El instante es el testigo del anhelo absoluto de trascendencia, pero también nos conmina a abandonarla tras haberla apenas vislumbrado desde la orilla del tiempo.

Esta vivencia de la eternidad en el trasluz del tiempo no coincide con la afirmación de la voluntad que transforma el momento en eterno, sino más bien como el don puro del sentido como esperanza. El instante es recibido, no traído al ser por la voluntad afirmativa ni esperado como se espera aquello que se anticipa en un proyecto existencial inserto en el tiempo. “Si uno no espera

lo inesperado, no lo encontrará”⁵ (DK 22 B 18), dice Heráclito, y su aforismo nos sirve de apoyo para expresar algo de la esperanza absoluta a la que nos referimos, que va más allá de lo esperable en el tiempo, pues de él esperamos algo más que él mismo, y eso no puede ser nunca plenamente previsto.

Si aquí nos encontramos hablando de la eternidad en el tiempo como rompimiento de gloria dado en el don del instante, Nietzsche trata de enhebrar la eternidad en la estrecha aguja del tiempo, y para hacerlo necesita librarse de la temporalidad propia del ser humano. Por eso dice Jünger que en la doctrina del eterno retorno “triunfa el tiempo titánico” (1997: 152). Hay en ese intento de hacer del tiempo algo atemporal mucho de *hybris*, pues busca encontrar la “felicidad excelsa” de la que venimos hablando “aquende el muro del tiempo” (E. Jünger, 1997: 152), algo que Jünger vincula, con acierto, a la soberbia propia de los titanes. Esta comprensión intratemporal de la eternidad elimina todo atisbo de trascendencia, por lo que imposibilita tanto la vivencia del sentido ausente como la de la esperanza. Es, como decía el propio Nietzsche en un fragmento ya citado, la afirmación definitiva del nihilismo. Así Jünger: “Aquí me siento confirmado en mi instintivo rechazo del eterno retorno” (2006a: 210).

La negativa dirigida a la doctrina de Nietzsche es un intento de refundar una interpretación de la temporalidad capaz de dar cuenta del devenir, pero también de su sentido, fundado desde la eternidad. Esto conlleva realizar un giro en la mirada para que esta no quede fijada únicamente en una de las caras del tiempo. El problema no es el tiempo de la inmanencia; lo es el tiempo sin la eternidad que lo trasciende y lo desborda, pero de la que depende el tiempo, tal y como muestra la experiencia del instante. En él, “el tiempo se condensa y se aniquila; entonces todo es posible” (E. Jünger, 2017: 331). El instante nos presenta, en un abrir y cerrar de ojos, el clamor de la posibilidad engastada en lo transitorio que, en su apertura última y radical, sugiere la posible superación del tiempo en la trascendencia. No es casual que Jünger subraye el rendimiento del instante como revelación de lo posible, con lo que muestra su cualidad de ser vehículo del sentido futuro, hacia el que se dispara la flecha de la esperanza. Quien descubre esto sabe que la inmanencia del tiempo no es la última palabra y “que se puede estar aquí y al mismo tiempo en otra parte” (E. Jünger, 2017: 206). Esa “otra parte” no significa sino la refutación de “los titanes” que “son los señores del tiempo” (E. Jünger, 1997: 218). Si en el tiempo titánico nada es posible, pues lo dado es la totalidad autosuficiente del retorno, en el tiempo iluminado por la eternidad cualquier posibilidad puede ser esperada.

La resemantización hermenéutica de la temporalidad que estamos tratando de abordar a través de las sugerencias de Jünger puede sintetizarse con las siguientes palabras de nuestro autor: “No existe el Eterno Retorno, es mejor

5 Seguimos la traducción de Bernabé (2016).

hablar del Retorno de lo Eterno; sólo se producirá una vez – y entonces llegará el tiempo al final del trayecto” (E. Jünger, 2017: 84). La expresión del “retorno de lo eterno”, que Jünger apenas desarrolla, concentra una idea de retorno fiel a la experiencia de la temporalidad del sentido que nos ocupa. Jünger señala la unicidad de la experiencia de este retorno, pues lo eterno no puede disolverse en el devenir, sino que en él se muestra para romper de una vez por todas su inmanencia. El instante de sentido lleva al tiempo a su plenitud, pues, aunque el ser humano se encuentre transido de temporalidad –hemos insistido en esto–, ella queda transformada una vez se ha catado la eternidad. En otro texto dice Jünger: “En el fondo sólo hay *un* retorno. Se basa en que el ser humano advierte el emerger de lo eterno en el tiempo. Eso otorga densidad al mundo” (E. Jünger, 1996: 163). El retorno, entonces, no es eterno, sino de lo eterno. Con ello, el sentido desborda lo real, y lo hace en el instante de eternidad que, por su propia constitución, es irrepetible, único y ajeno al retorno cerrado de lo igual.

Jünger extrae el ejemplo paradigmático de su idea de retorno de la teología, concretamente cuando reflexiona sobre la resurrección: “Cambio y retorno: con frecuencia y por etapas; resurrección, sólo una vez” (E. Jünger, 2006b: 19). El análisis de lo que en este aforismo puede encontrarse nos llevaría muy lejos, pero podemos al menos decir que, aquí, Jünger se enfrenta directamente a la propuesta de Nietzsche. En la desmesura de querer forzar la inmanencia de la eternidad, el filósofo de Sils-Maria olvida que ella supera el tiempo llevándolo a su plenitud cuando acontece en el instante. Esta plenitud consiste en vivirlo con la vista puesta en un horizonte que se encuentra allende la finitud, en la trascendencia. Esta retorna una vez, pero lo cambia todo para siempre: el tiempo no queda igual porque el hombre resulta transformado. No se trata, empero, del ya inhumano superhombre, sino más bien del esperanzado que, en la rememoración de la eternidad entrevista, aprende a tomarse su tiempo sin hacer de este un absoluto vuelto sobre sí mismo.

A la luz del retorno de lo eterno, el tiempo no es ya mero progreso inmanente ni una realidad mostrenca, autosatisfecha y cerrada. Es, ante todo, marca de finitud y testimonio de trascendencia. Señala Jean-Louis Chrétien que la *mneme theou* de la monástica griega consiste, precisamente, en vivir en el incesante recuerdo de Dios, de forma que penetre todos nuestros actos y pensamientos” (2002: 116). Esta forma de memoria coincide, casi de un modo pleno, con el hábito de la esperanza que estamos tratando de esclarecer y de ubicar en el centro de la temporalidad. Ese recuerdo inolvidable, dice Chrétien, “tiene su origen en lo inesperado” (2002: 118). La esperanza del retorno de lo eterno espera, pues, la mayor alteridad con respecto al tiempo de la finitud. Nos descubre, aunque acaso sea de un modo siempre imperfecto, que la medida del sentido no depende de la voluntad humana –ni del ficticio superhombre–, sino

de la humilde apertura a su acontecimiento, tan esperado como imprevisto. No otra cosa señala Jünger al escoger la esperanza de resurrección como ejemplo del modo en que la criatura temporal es sobrecogida, o tomada, por lo eterno, que lleva al tiempo a su culminación de un modo inesperado, pues desborda cualquiera de nuestras previsiones.

IV. CONCLUSIONES

Hemos tratado de realizar un análisis de la temporalidad propiamente humana como tiempo del sentido a partir de una crítica al eterno retorno. La secularización del tiempo cristiano de la promesa a través del tiempo concebido como progreso secularizado prepara la irrupción de un absoluto inmanente que, a nuestro juicio, es lo que se encuentra en la doctrina del eterno retorno. Nietzsche quiso, con esta idea, arrancar la cabeza a la serpiente y zanjar el problema del sentido y de su contracara, es decir, de su ausencia. Sin embargo, tuvo para ello que renunciar al “para qué” y, con esto, al ser humano, lanceado constantemente por este interrogante fundamental. Por ello, imaginó al titánico superhombre. En nuestro análisis, este supone la culminación del nihilismo como modo de existencia, pues en él se realiza plenamente el olvido de la pregunta sobre el sentido mediante la afirmación del eterno retorno.

Frente a la tentación de hacer del tiempo un absoluto casi mecánico, concebido como perpetuo movimiento, hemos tratado de hallar un camino para la manifestación de la trascendencia. Si el eterno retorno niega la temporalidad del hombre al eternizar el devenir, el retorno de lo eterno devuelve sentido al tiempo, pues lo reconoce como la morada abierta en la que la trascendencia puede hacerse presente sin anularlo. No hay, pues, superhombre que ría ante la cerrazón definitiva de la inmanencia y la aniquilación de la esperanza. Solamente contamos con el ser humano concreto que recuerda, que sufre, que anhela y que espera. Él puede reconocer, al afinar su mirada, el tabernáculo de lo eterno en el instante, que anuncia –sin agotar– la sobreabundancia de la temporalidad.

Sin duda que esta temporalidad vivida en apertura a la eternidad trascendente permite reconocer, aunque apenas de un modo muy preliminar, las líneas de una antropología metafísica de la esperanza, esa cuyo análisis Gabriel Marcel encontraba posible sólo desde “una adhesión ferviente a lo humano” (2022: 174). La vivencia de la precariedad de lo temporal es, pues, una ocasión idónea para explorar la constitutiva finitud del hombre, cuya radical manifestación es la incompletitud del sentido. No obstante, es el carácter inconcluso del existir el que posibilita la esperanza que, de este modo, queda enraizada en la finitud constitutiva del ser humano que recuerda su vocación de sentido perfecto.

Son muchos los interrogantes abiertos. Es un trabajo pendiente –y quizá así lo sea siempre– pensar de nuevo las experiencias concretas donde se da el instante como epifanía del sentido que, desde la eternidad, se declina en el tiempo vivido de la criatura. En cualquier caso, parece ya posible transitar esos senderos con la seguridad de la esperanza. Ella, proyectada hacia la trascendencia, no se deja refutar por el aparente triunfo del sinsentido en el tiempo. Este no demanda la mera afirmación de la voluntad festiva del superhombre, sino la humana mirada a su envés –el sentido absoluto– y la paciencia de quien espera lo inesperado, y esto ya es mucho.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, San. (1974). *Confesiones. Obras de San Agustín II* (7.^a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BERNABÉ, A. (2016). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito* (4.^a). Madrid: Alianza.
- CHRÉTIEN, J. L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado* (J. Teira y R. Ranz, Trads.). Salamanca: Sígueme.
- CHILLÓN, J. M. (2024). Escatología y mesianismo en Heidegger. Una interpretación desde san Pablo. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 79 (304), pp. 753-770. <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i304.y2023.010>
- CHILLÓN, J. M. (2025). *Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo*. Granada: Comares.
- GRONDIN, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico* (J. Dávila, Trad.). Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (1994). ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? (E. Barjau, Trad.). En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 91-112.
- HEIDEGGER, M. (2010). La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). En *Caminos de bosque*, (2.^a). Madrid: Alianza, pp. 157-198.
- JÜNGER, E. (1985). *El libro del reloj de arena* (P. Giralt, Trad.). Barcelona: Argos Vergara.
- JÜNGER, E. (1987). *El problema de Aladino* (J. Conesa, Trad.). Madrid: Cátedra.
- JÜNGER, E. (1996). El nudo gordiano (A. Sánchez Pascual, Trad.). En *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*. Barcelona: Tusquets, pp. 57-168.
- JÜNGER, E. (1997). *La tijera* (A. Sánchez Pascual, Trad.; 2.^a). Barcelona: Tusquets.
- JÜNGER, E. (2005). *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Barcelona: Tusquets.
- JÜNGER, E. (2006a). *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Barcelona: Tusquets.
- JÜNGER, E. (2006b). *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)* (I. Hernández, Trad.). Barcelona: Tusquets.
- JÜNGER, E. (2007). *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)* (C. Gauger, Trad.). Barcelona: Tusquets.

- JÜNGER, E. (2017). *Eumeswil* (M. Villanueva, Trad.). Barcelona: Página Indómita.
- JÜNGER, F. G. (2016). *Nietzsche* (J. A. Sánchez, Trad.). Barcelona: Herder.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1962). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (3.^a). Madrid: Revista de Occidente.
- MARCEL, G. (2022). *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (M. J. de Torres, Trad.; 2.^a). Salamanca: Sígueme.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV* (D. Sánchez Meca, Ed.; J. L. Vermal & J. B. Llinares, Trads.; 2.^a). Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III* (D. Sánchez Meca, Ed.; D. Sánchez Meca & J. Conill, Trads.). Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud* (D. Sánchez Meca, Ed.; J. B. Llinares, D. Sanchez Meca, & L. E. De Santiago Guervós, Trads.). Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I* (D. Sanchez Meca, Ed.; J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca, & J. L. Vermal, Trads.). Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición* (D. Sánchez Meca, Ed.; J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. B. Llinares, A. Martín Navarro, & D. Sanchez Meca, Trads.). Madrid: Tecnos.
- SPENGLER, O. (1967). *El hombre y la técnica y otros ensayos* (M. García Morente, Trad.; 3.^a). Madrid: Espasa-Calpe.
- UNAMUNO, M. de. (2011). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (16.^a). Barcelona: Espasa Libros.
- VOEGELIN, E. (2014). *Ciencia, política y gnosticismo. Dos ensayos*. Madrid: Trotta, pp. 75-143.

MARTÍN HEREDERO CAMPO es profesor asociado en la Universidad de Valladolid, investigador del G.I.R “Ciencia y Arte en Filosofía” (Uva) y profesor de filosofía en el Colegio san Agustín de Valladolid.

Líneas de investigación:

Filosofía del sentido, fenomenología hermenéutica, filosofía de la tecnología.

Publicaciones recientes:

- HEREDERO CAMPO, M. (2025). La rebeldía sutil. Una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger. *Daimon: revista internacional de filosofía*, (96), pp. 65-79. <https://doi.org/10.6018/daimon.537761>
- HEREDERO CAMPO, M. (2024). El progreso como metafísica de la potencia una reflexión sobre Ernst Jünger. *Claridades: revista de filosofía*, 16(1), pp. 65-91. <https://doi.org/10.24310/crf.16.1.2024.16281>

Email: martinhere99@gmail.com