

# El eterno retorno: una escatología inmanente

(The eternal return: an immanent eschatology)

**MARÍA GUIBERT ELIZALDE**

Universidad de Navarra (ICS), Pamplona

[mguibert@unav.es](mailto:mguibert@unav.es)

ORCID: 0000-0003-1874-5046

**Resumen.** Franz Overbeck asocia el eterno retorno con una pasión de Nietzsche por el ideal de lo extremo, una pulsión por las cosas últimas que está relacionada con la noción del superhombre nietzscheano. El objetivo de este artículo es traer a la luz y analizar la comprensión nietzscheana sobre las cosas últimas, partiendo de Overbeck y poniendo de manifiesto la concepción de la escatología cristiana presupuesta en el análisis del resentimiento y del ideal ascético. Explicitar la escatología de la que Nietzsche parte ayudará a profundizar en la doctrina del eterno retorno, explorando cómo pesa en ella la herencia cristiana de la que Nietzsche bebió.

**Palabras clave:** Nietzsche, Overbeck, escatología, eterno retorno, resentimiento, ideal ascético.

**Abstract.** Franz Overbeck associates the eternal return with Nietzsche's passion for the ideal of the extreme (Ideals des 'Extremen'), a drive for the ultimate that is related to the notion of the Nietzschean overhuman. The aim of this paper is to bring to light and analyze the Nietzschean understanding of the ultimate, starting from Overbeck and bringing to light the conception of Christian eschatology presupposed in Nietzsche's analysis of resentment and the ascetic ideal. Explaining the eschatology from which Nietzsche starts will help to have a better understanding of the

doctrine of the eternal return, exploring how the Christian heritage from which Nietzsche drank weighs on it.

**Keywords:** Nietzsche, Overbeck, eschatology, eternal return, resentment, ascetic ideal.

## Introducción

F. Overbeck, en unos apuntes que escribió con la intención de publicar un libro acerca del que fue uno de sus mejores amigos, F. Nietzsche, reflexiona sobre el lugar que tiene la misteriosa doctrina del eterno retorno en su filosofía. No es precisamente al abordar el pensamiento más pesado, cuando dirige las mayores alabanzas a quien considera superior y probablemente el hombre más extraordinario que ha conocido (Overbeck 2009, 90). Según Overbeck, el eterno retorno no tiene un lugar central en su pensamiento:

En la medida en que el propio Nietzsche disipa su ideal del superhombre dentro de la doctrina del eterno retorno, y al no tomar en serio él mismo esta doctrina y despojarse de ella, podemos decir que el eterno retorno representa el más grave error conceptual de su filosofía, derivado de su pasión por el ideal de lo *extremo* (*Ideals des ‚Extreme‘*). Su noción del superhombre procede enteramente de un apetito insaciable pujante en su interior, de su pasión por lo extremo, de la pulsión por las *cosas últimas* (*Drange zum Äußersten*) (Overbeck 2009, 41).

La valoración de Overbeck sobre el eterno retorno es muy cuestionable, sin embargo, no nos dedicaremos a rebatirla. La idea que nos parece más interesante de considerar es esa relación que encuentra Overbeck del eterno retorno con el “ideal de lo *extremo*”. Llama la atención esta asociación del eterno retorno con algo cercano a la idea de un fin, así como la relación de la noción de superhombre con una pulsión por “las *cosas últimas*”. Pues, precisamente, el eterno retorno consiste en una afirmación y revalorización del instante presente. El objetivo de este artículo es analizar el pensamiento implícito que hay en Nietzsche<sup>1</sup> sobre las “cosas

---

<sup>1</sup> El estilo utilizado para las citas es el de Chicago. Para las referencias de las obras de Nietzsche, se ha optado por indicar la obra, así como la sección, el capítulo o aforismo.

últimas”. Es cierto que Nietzsche no dedica apartado alguno al desarrollo de su comprensión de la escatología, tampoco utiliza el término *eschatological* a lo largo de su obra. Sin embargo, la presupone en el análisis de otros fenómenos, como el ideal ascético y el resentimiento. ¿Qué interpretación hace Nietzsche de la escatología cristiana? Responder a esta pregunta ayudará a comprender mejor la doctrina del eterno retorno, que tiene una dimensión profundamente anti-escatológica. Si bien es imprescindible abordar el eterno retorno desde la herencia griega, así como desde las concepciones científicas del tiempo que Nietzsche conocía (D’Iorio, 1995 y Galparsoro, 2012), creemos que es fundamental también profundizar en la herencia cristiana y explorar cómo esta pesa en el pensamiento del eterno retorno, como lo hicieron Gerhardt y Franck (Gerhardt 2006; Franck 2014). Gerhardt presenta el acontecimiento que tuvo Nietzsche del pensamiento más abismal como una revelación que tiene paralelismos con pasajes del *Apocalipsis* de San Juan. Franck considera, por otro lado, que el relato del advenimiento del pensamiento a Zaratustra tiene rasgos en común con la aparición cegadora de Cristo resucitado a Pablo de Tarso. En este artículo no entraremos en la narrativa y la simbología del eterno retorno, sino que realizaremos un análisis de la escatología cristiana en Nietzsche, de la mano del teólogo F. Overbeck, fiel amigo con el que Nietzsche convivió cuando eran profesores de la Universidad de Basilea.

## 1. Overbeck: escatología y negación del mundo en el cristianismo

Nietzsche y Overbeck se conocieron en esta universidad en 1870 y ambos compartieron el interés sobre la reflexión acerca de los límites de la ciencia histórica, Nietzsche desde ámbito de la filología clásica y Overbeck desde

---

Por ejemplo, *GM* II, 3 hace referencia a la *Genealogía de la Moral*, segunda parte, tercer capítulo. En el caso del *AC* y *FW*, se indica el aforismo: *AC* § 40, *FW* § 341. En el caso de los fragmentos póstumos, se indica el año, el grupo de fragmentos y el número de fragmento: NF-1885, 34[3] Las abreviaciones utilizadas son las siguientes: *GM* = Genealogía de la moral, *AC* = Anticristo, *FW* = Gaya Ciencia; *NF* = Fragmentos póstumos.

el ámbito del cristianismo primitivo y del surgimiento de la teología. En las dos primeras *Consideraciones Intempestivas* hay una presencia importante de Overbeck y su obra *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Sommer, 1997). Ahora bien, ¿cómo entiende Overbeck la escatología?

Para Overbeck, el cristianismo originario (*Urchristentum*), el auténtico cristianismo, se basaba en la creencia de que el cumplimiento del reino de Dios, la segunda venida de Jesús sería inminente. De ahí que no cabía lugar para un pensamiento teológico acerca de su propio futuro o incluso de la historia en la que se desarrollaría la Iglesia hasta la venida del Salvador. Si Cristo estaba a punto de llegar, entonces no había disposición para la reflexión teológica. El comienzo de la teología es precisamente el signo de una mundanización o paganización del cristianismo que llega hasta la época de Overbeck mismo, quien se plantea hasta qué punto la teología actual es cristiana si forma parte de la esencia del cristianismo no ser teológico.

Esta creencia de los primeros cristianos en la inminencia del retorno de Cristo va de la mano, según Overbeck, de una negación del mundo (*Weltverneinung*), que es el alma del cristianismo (Overbeck, 1873, 70): “difícilmente puede haber una fe más renunciante del mundo (*weltflüchtigeren Glauben*) que la fe de los primeros cristianos en el regreso inminente de Cristo” (Overbeck 1873, 50). Con la fe en que el retorno de Cristo traerá un nuevo mundo, la espera consistirá precisamente en la negación del mundo presente. Así, la fe de los primeros cristianos es una “creencia cuya visión del mundo habría dependido enteramente de su cumplimiento físico” que incluye “el panorama del ocaso de la forma actual del mundo con todo tipo de esperanzas judaicas” (Overbeck 1873, 52)<sup>2</sup>.

La negación del mundo toma una nueva forma cuando se pasa de creer en la llegada inminente de Cristo a esperar perpetuamente su llegada. Al ser elevada la Iglesia a nivel estatal en el imperio romano, esta empieza a rendirse al paganismo o, dicho de otra manera, comienza a mundanizarse. Sin embargo, existe dentro de la Iglesia un movimiento que evita esa mundanización y sigue manteniendo la negación del mundo propia

---

<sup>2</sup> Traducciones propias.

del cristianismo originario sin por ello creer en la inminente llegada de Cristo: el monaquismo o

la consideración y conducción ascética de la vida que, de hecho, constituye una metamorfosis de la creencia originariamente cristiana en el retorno de Cristo, en cuanto ese ascetismo se apoya en la continua esperanza de tal retorno y persiste en considerar al mundo lo suficientemente maduro para morir, y mueve a los creyentes a alejarse de lo mundano a fin de que estén preparados para la aparición de Cristo, cuya inminencia se espera hora tras hora. La esperanza del retorno de Cristo, insostenible en su forma originaria [...] se transforma, mediante el pensamiento de la muerte, en el *memento mori* que, después de Ireneo, debía acompañar siempre al cristiano (Overbeck 1873, 87)<sup>3</sup>.

La espera en la llegada inminente se convierte en una visión del mundo y estilo de vida ascético. La Iglesia sustituye así, el martirio por el *martirium quotidianaum* del monaquismo (Overbeck 1873, 55). En conclusión, uno de los rasgos de la concepción escatológica que Overbeck tiene del cristianismo originario es que este es radicalmente ascético en su negación del mundo, algo que se acentúa con el surgimiento del monacato. Como señala Henry, la atribución del carácter radicalmente ascético y negador del mundo a la escatología cristiana está influida por el pesimismo de por el pesimismo de Schopenhauer, algo que Overbeck mismo reconoce en la carta que escribió a Treitschke el 14 de noviembre de 1873 (Bernoulli 1908, 91), a pesar de que Overbeck no necesitara apoyarse en su pensamiento (Henry 2008, 401).

## 2. Nietzsche: escatología e ideal ascético

Nietzsche coincide con Overbeck en este rasgo de la escatología cristiana como una forma de hostilidad al mundo. Sin embargo, “la cuestión que Overbeck mismo se planteó en relación con el cristianismo no concernía a la ‘moral’ cristiana [...] sino a la relación entre el cristianismo originario que *renunciaba al mundo y la historia del mundo*” (Löwith, 488). Por otra

<sup>3</sup> Traducción de Emilio Estiú (Löwith 2008, 490).

parte, en Nietzsche, la creencia cristiana en el reino y la segunda venida no tiene por qué ser independiente del pensamiento teológico, pues precisamente el sacerdote ascético (Pablo, por excelencia) es quien crea unas ideas fijas y todo un andamiaje metafísico-moral-religioso en el creyente. En Nietzsche el “no ser del mundo” del cristianismo forma parte de lo que Nietzsche denomina “ideal ascético” y tiene su raíz en el resentimiento:

Esos débiles – alguna vez, en efecto, quieren ser también ellos los fuertes, no hay duda, alguna vez debe llegar también su reino – nada menos que ‘el reino de Dios’ lo llaman *ellos*, como hemos dicho: ¡son, desde luego, tan humildes en todo! Para presenciar *esto* se necesita vivir largo tiempo, más allá de la muerte, – en efecto, la vida eterna se necesita para poder resarcirse también eternamente, en el ‘reino de Dios’, de aquella vida terrena ‘en la fe, en el amor, en la esperanza’ (GM I, 15).

La vida tras la muerte es imaginada por los cristianos como “reino de Dios”. Este no consiste en un estado carente de jerarquía. Los que son esclavos en la vida terrenal se convierten en señores. Esta superioridad se instaura sino con un “juicio final” donde el criterio de valoración que establecerá la nueva jerarquía será precisamente la justicia de Dios. Así, la inversión (*Umkehr*) de los valores judeocristianos contra los valores aristocráticos desemboca en el concepto de “juicio final”. El reino de Dios es la culminación de la inversión valorativa porque los fuertes, tras ser convertidos en “malvados” en esta vida, en el supuesto reino de Dios sufrirán un castigo y así se convertirán en dominados. La bienaventuranza de los esclavos, que son los “buenos” no consiste, por tanto, en un estado anárquico de felicidad sino en un nuevo orden en el que el débil ahora es fuerte y ejerce la crueldad contra quien antes era fuerte. La escatología cristiana surge, para Nietzsche, como una forma de crueldad, pero solamente fantasmagórica (GM I, 14). La imposibilidad de llevar a cabo un acto de venganza efectivo para despojarse del resentimiento lleva al oprimido a una “venganza imaginaria” (GM I, 10). Nietzsche considera la escatología cristiana como una proyección sobre cómo uno se vengaría en la vida futura.

Esta venganza, cuyo origen está en el resentimiento y es la culminación de la inversión de los valores, es signo de una vida que degenera. Se

trata del ideal ascético que, en vez de valorar la vida por sí misma, la interpreta desde otra supuesta vida, la de Dios. La decadencia de la vida consiste en que esta no desaparece, pero tampoco crece, porque vive escindida al referirse a otra vida de la cual proviene y es su propia antítesis (*Gegensatz*) (*GM II*, 22). El oprimido sigue conservando su vida, no solo porque sabe que su vida le viene de otra vida, sino porque tiene una esperanza. La esperanza y la fe en la vida futura es lo que le hace seguir viviendo, si bien estas no son sino una “fantasmagoría de la anticipada bienaventuranza futura” (*GM I*, 14). Esta esperanza y fe son precisamente una expresión de la voluntad del fin (*der Wille zum Ende*) que, como señala Jakob, es uno de los nombres de la voluntad de la nada (AC 9): la voluntad nihilista anticipa el fin y, con ello, lleva a cabo una temporalización y aceleración, espera y busca clausurar, desea alcanzar cuanto antes ese fin que no existe (Jakob 2021, 26). Por ello, lo peculiar del ideal ascético en el judeocristianismo tal y como Nietzsche lo entiende, es que esa vida de la que esta vida depende no está todavía presente, sino que se presenta en un futuro por alcanzar. Es decir, el ideal ascético tiene una temporalidad, pues vive de un futuro prometido que todavía no está presente. De ahí que Nietzsche entienda la escatología y sus conceptos (“vida eterna”, “el reino de Dios”, “el juicio final”, “segunda venida”, “fin del mundo”, etc.) desde la dimensión temporal del ideal ascético.

La promesa del “reino de Dios” forma parte de uno de los medicamentos del sacerdote ascético contra el dolor (*GM III*, 20). Si en un primer momento, la medicación consiste en decirle al hombre que la causa del sufrimiento está en él mismo (en su pecado), después se le ofrecerá la redención como algo por venir, en forma de promesa, pues el que la ofrece dice que su reino “no es de este mundo”. La escatología es lo que permite al esclavo seguir manteniéndose en vida. Pero, por otra parte, en cuanto medicina del sacerdote ascético, se trata de un veneno que lo debilita. Esta contradicción tiene su raíz en la naturaleza misma del ideal ascético, en el cual la vida se vuelve contra sí misma al negarse para afirmar otra vida que, en la escatología cristiana, es situada en el futuro. Nietzsche ve una negación de la vida en las palabras de Jesús, “mi reino no es de este mundo” (*Jn 18*, 36). La escatología cristiana forma parte de esa “much-

dumbre de síes más delicados” que saca a la luz “el ‘no’ que el hombre dice a la vida”. Ella forma parte de esa “herida” que el hombre se ha producido a sí mismo, herida que precisamente es ella misma “la que le constriñe a vivir” (*GM III*, 13). Quien espera esa vida eterna vive “siempre invicto todavía”, es “el eternamente futuro, el que no encuentra ya reposo alguno ante su propia fuerza acosadora, de modo que su futuro le roe implacablemente, como un aguijón en la carne de todo presente” (*GM III*, 20).

La invención de la escatología como algo propiamente cristiano no se atribuye a Jesús, sino al cristianismo representado por la figura de Pablo. En el *AC*, Nietzsche distingue entre Jesús y Cristo: Cristo es la figura que los discípulos de Jesús y Pablo en especial inventaron a partir de Jesús histórico (Souladié 2007, 98–99). Siendo este tema del “cristianismo originario” típico de la exégesis del XIX, es posible ver que, en esta fase última de la obra de Nietzsche, la decadencia o la transformación del cristianismo coincide con la falsificación de Jesús por sus apóstoles, especialmente por Pablo. El tono durísimo empleado por Nietzsche contra el cristianismo en el *AC* no tiene como blanco a Jesús sino su manipulación y la de su mensaje por parte de Pablo (*AC* § 41; 44) y, en particular, el mayor “acto de falsificación histórica” del pueblo de Israel.

La cuestión de la falsificación histórica está presente entre los exégetas de la época, incluso Hegel mismo, aunque con otros matices, también la asumía (Herrero 2008, 285–292). Basándose en J. Wellhausen, Nietzsche sostiene que los sacerdotes judíos reescribieron la historia de Israel, que queda plasmada la Biblia (*AC* § 26). En vez de narrar la historia entera de Israel, hicieron una interpretación desde el hilo conductor de la moral. Con conceptos como “castigo”, “pecado”, “voluntad de Dios” el sacerdote ascético realiza una interpretación de la historia de Israel mediante la cual domina a su rebaño.

En *AC* § 42 Nietzsche afirma que en Pablo retorna el instinto del sacerdote ascético que vuelve a falsificar la historia de Israel, convirtiéndose en heredero de la casta sacerdotal judía y en el principal representante de aquella comunidad primitiva que utilizó a Jesús contra los judíos mismos. Si en la época sacerdotal, en el exilio de babilonia, los sacerdotes desnaturalizan a Dios y lo hacen juez que premia y que castiga, los primeros cris-

tianos y, Pablo en particular, se inventan un Jesús Hijo de Dios que vendrá en el fin de los tiempos a juzgar y a instaurar el reino de Dios. Si la casta sacerdotal israelí suscita en el pueblo la expectación del mesías, los cristianos primitivos se caracterizarán por la esperanza en el cumplimiento de una promesa: el retorno del Hijo y la instauración definitiva del reino de Dios.

Cuando la comunidad primitiva tuvo necesidad, contra los teólogos, de un teólogo juzgador, litigante, colérico, maliciosamente sutil, se creó su ‘Dios’ de acuerdo con sus necesidades: de igual modo que, sin la menor vacilación, colocó también en su boca aquellos conceptos completamente ajenos al evangelio de los que ahora ella no podía prescindir, el ‘retorno’, el ‘juicio final’, toda especie de expectación y promesas temporales (AC § 31).

Lo que se esconde tras esta nueva falsificación que da lugar a la escatología, es de nuevo el resentimiento (AC § 40). Los discípulos de Jesús no pudieron perdonar la muerte Jesús y “era imposible que, con esa muerte, la causa pudiera haber llegado a su final: se necesitaba una ‘reparación’, un ‘juicio’”, de este modo, pasa de nuevo a “primer plano la expectación popular de un mesías” que tendría que venir en un “instante histórico” (*ein historischer Augenblick*) y que implicaría la comprensión del reino de Dios como “acto conclusivo (*Schlussakt*), como promesa (*Verheissung*)” (AC § 40). Esa es, precisamente, la venganza escatológica de la que Nietzsche ya habló en la *GM*, pero más contextualizada en el *AC*, en el seno de una reflexión sobre la manipulación histórica y la construcción del tipo de Jesús: la venganza comenzó al “exaltar a Jesús de una manera extravagante”, al “desligarlo de ellos mismos: exactamente igual que en otro tiempo los judíos por venganza contra sus enemigos habían separado a su Dios y lo habían elevado a la altura. El Dios único y el hijo único de Dios: ambos, productos del *ressentiment*” (AC § 40).

Ahora bien, el Jesús auténtico y no desfigurado en Redentor es un Jesús inofensivo, pacífico y divino donde no hay resentimiento y, por tanto, tampoco escatología. Nietzsche realiza un retrato psicológico de Jesús (AC § 29) en el que se opone a Renan, que lo considera como genio y héroe en *La vie de Jésus* y se acerca a la imagen del “idiota” del príncipe Mishkin

de Dostoievski, autor con el que Nietzsche expresó gran afinidad (NF-primavera 1888, 15 [9]). El sentido del “reino de Dios” en Jesús no viene alimentado por la esperanza profética, que es la que después volverá a surgir con Pablo:

¿qué significa la ‘buena nueva’? La vida verdadera, la vida eterna está en contrada – no se la promete, está ahí, está *dentro de vosotros*: como vida en el amor, en el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia. Todo hombre es hijo de Dios – Jesús no reclama nada para sí solo – en cuanto hijo de Dios todo hombre es idéntico al otro... (AC § 29)

Ese “estar ahí” (*Dasain*), el estar cumplida la promesa, significa, en primer lugar, que no hay ya nada más que esperar, que es un reino que ya ha venido. Por ello, dice Nietzsche, que el reino de Dios como “acto conclusivo, como promesa” es un “malentendido” del reino de Dios tal y como lo predicó Jesús (AC § 40). Fue una malinterpretación que surgió del hecho de que, con la venganza, “volvió a pasar a primer plano la expectación popular de un mesías”, fijando así “la mirada en un instante histórico” y esperando el cumplimiento de promesas temporales. Sin embargo, “el evangelio había sido, precisamente el estar ahí, el estar cumplido ese reino, la realidad de ese ‘reino’. Se ha solido asociar esta mención de la vida eterna y del reino de Dios con *Lc. 17, 20–21*, donde el reino de Dios es una realidad ya presente: “habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: ‘la venida del Reino de Dios no se producirá aparatosamente, ni se dirá: ‘Vedlo aquí o allá, porque, mirad, el Reino de Dios ya está entre vosotros’”.

En conclusión, en la interpretación que hace Nietzsche de la escatología cristiana está ausente la tensión entre el presente y el futuro porque excluye el uno del otro. Relega el presente al Jesús inofensivo y pacífico, pues considera que el reino de Dios se cumple en el presente. Por otra parte, el futuro escatológico es el tiempo de los primeros cristianos – de Pablo en especial – que no comprendieron a Jesús o, más bien, que hicieron de él un Redentor que volvería en el futuro para juzgar y para hacer plenamente efectiva la transvaloración de los valores. El futuro, como el tiempo en el que la venganza escatológica tendrá lugar, es el tiempo de

los hombres del resentimiento que no pueden exteriorizar en el presente su crueldad.

Acogiéndose al principio por el cual en el Nuevo Testamento se encuentra un Jesús desfigurado por los primeros cristianos y por Pablo en especial, no es posible para Nietzsche acercarse a la escatología desde la tensión (es decir, mutua implicación y al tiempo diferenciación) existente en el Nuevo Testamento entre el presente y el futuro: esto implicaría, precisamente, aceptar el principio hermenéutico por el cual cada pasaje tiene que ser leído en relación con el conjunto de la Biblia, es decir, teniendo en cuenta que hay en ella un sentido de toda la obra como unidad textual, que da sentido a cada libro y a cada pasaje.

Por otra parte, al tener como perspectiva una mirada psicológica por la cual se presenta la escatología como producto del resentimiento, no es de extrañar que Nietzsche se fijara en una representación escatológica tan llamativa como la de Tertuliano en *De spectac.* 29 (GM I, 15) y dejara de lado otras comprensiones escatológicas quizá menos estruendosas, aunque arraigadas en el cristianismo primitivo, donde se mantiene la tensión entre el presente y el futuro, como puede verse en la oración del “*Maranathá*” en el contexto de la celebración eucarística, que “es siempre, al mismo tiempo de contenido presente y futuro” (Ratzinger 2007, 28–29; Peterson 1959, 2).

La ausencia de tensión entre presente y futuro en la escatología cristiana, tal y como Nietzsche la entiende, tiene también una de sus raíces en un concepto de futuro muy ligado a la exégesis luterana. Un futuro comprendido desde el esquema lineal del tiempo en el cual este se interpreta como una sucesión de pasado-presente-futuro, que puede traducirse en categorías histórico-políticas. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de Lutero: “Cuando echemos a los turcos, la profecía de Daniel se habrá consumado, entonces el último día estará ciertamente a la puerta” (*Tishreden* WA 678, 2756 b). Esta comprensión del futuro es propiciada por la creencia del fin de los tiempos como un acontecimiento inminente, como aparece en Overbeck. Es decir, cuando el cristiano interpreta que hay una aceleración en los acontecimientos, que son leídos desde los signos del *Apocalipsis* y ve que el final está cerca, está situando históricamente ese final y,

de alguna manera, le está dando un contexto político-histórico, aunque no se sepa la fecha exacta de su llegada (Koselleck 1993, 26). Hay en Lutero una “interpretación del presente escatológicamente orientado”, que se “desarrolla en la espera de un fin del mundo que Lutero presiente como inminente” (Büttgen 1999, 351–352).

La creencia en la inminencia del fin de los tiempos que da lugar a una interpretación del futuro en categorías históricas está alimentada por un aumento de la esperanza temporal sobre el fin o el cambio del mundo, cuyas raíces se remontan al Antiguo Testamento. De la esperanza mesiánica, que esperaba la llegada del rey de la estirpe de David con el que vendría la realización del reino de Israel, surge “poco a poco una imagen de futuro cuyas esperanzas están fuertemente influenciadas por las inspiraciones políticas de la idea del reino davídico” (Ratzinger, 2007 48). Esta idea resurgiría después con el movimiento de los zelotes. Influidos por la lectura histórico-política de Israel de Wellhausen y por la inminencia de la venida que Overbeck encuentra en los primeros cristianos, es este tipo de esperanza la que más fuerza tiene en el concepto de futuro de la visión de la escatología cristiana de Nietzsche. La esperanza rabínica por la cual el reino de Dios está siempre, pero se manifestará con fuerza en un momento, desvelándose, está ausente en la escatología que Nietzsche presupone.

Aunque los primeros cristianos creían en la inminencia de la segunda venida de Cristo e incluso algunos encontraron en el *Apocalipsis* la expresión de la batalla contra Roma, lo cierto es que en la escatología primitiva cristiana hay una tensión entre el futuro y el presente. Como contraste al *eschaton* entendido desde categorías histórico-políticas y desde un concepto de futuro como aquello que se sitúa tras el presente, en un esquema lineal, existen otras comprensiones escatológicas cristianas en las que sí se mantiene la tensión, en una superación de la fragmentación del pasado/presente/futuro propia de la visión lineal del tiempo donde hay “un futuro absoluto como promesa que está sucediendo en todo presente y que ha sido efectivo en todo pasado” (Herrero 2020). Así lo intenta recoger, por ejemplo, Koselleck, cuando habla del tiempo de la Iglesia: “futuro como posible fin del mundo, ha sido incluido en el tiempo como constitutivo para la Iglesia y no se encuentra, en un sentido lineal, al final del

tiempo: más bien, se puede concebir el final del tiempo sólo porque está conservado desde siempre en la Iglesia” (Koselleck 1993, 337), idea que había sido ya ampliamente desarrollada en el concepto de “reserva escatológica” (*eschatologische Vorbehalt*) de Erik Peterson (Uríbarri 2003). El futuro conservado en la Iglesia lo ve J. Zizioulas en la Eucaristía, que ella es también “memorial del futuro”. Este futuro se encuentra también en el presente, en cuanto lo constituye, porque “el siglo futuro sin final”, “que no envejecerá”, constituye la razón por la que “subsisten tanto el pasado como el presente” y, en consecuencia, el futuro “llega a ser no un efecto, como en cambio sucede en nuestro tiempo posterior a la caída, sino la causa de todos los acontecimientos pasados y presentes” (Zizioulas 1996, 47–61). En resumen, podrían recogerse todas estas ideas en las palabras de Ratzinger, quien dice que “no se puede hablar de esperanza cristiana como de algo de mañana o de pasado mañana”, a lo que añade: “podríamos expresarnos también así: la esperanza está personalizada. Su centro no se encuentra ni en el espacio ni en el tiempo, no está en la cuestión del dónde ni del cuándo, sino en la relación con la persona de Jesucristo y el ardiente deseo de su cercanía” (Ratzinger 2007, 30–31).

### 3. Las “las cosas últimas” y el eterno retorno

Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti [...] Al eterno reloj de la arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez, -- ¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo! (FW § 341)

Ante el conocimiento del eterno retorno caben dos modos de vivir: el resentimiento, el arrojarse “al suelo, rechinando los dientes” o, al contrario, pensar que “jamás he escuchado nada tan divino”. Es decir, la vida de quien asimila este pensamiento del eterno retorno podrá transformarse cuando, ante ese conocimiento, se abraza a él y desee “repetir esto una vez más e innumerables veces más” (FW § 341). En esta actitud habría una

revalorización de cada instante donde sale a la luz el carácter antiescatológico del eterno retorno: no se viviría la propia vida para un final, sino que cada momento adquiriría su propio peso, porque se sabe que ha sido y será vivido eternamente. Por ello, como ya lo señaló Gerhardt, Nietzsche es un “filósofo antiapocalíptico” y el *Así habló Zaratustra* “el libro antiapocalíptico por excelencia” (Gerhardt 2006, 43).

Si el tiempo de la escatología cristiana es definitivamente el futuro y el tiempo del eterno retorno es precisamente el presente, entonces, ¿qué relación hay entre el eterno retorno y la pasión por lo extremo que encuentra Overbeck en esta doctrina nietzscheana? ¿cómo comprender que hay en ella un impulso por las cosas últimas?

La clave se encuentra en aquella figura que es capaz de incorporar el pensamiento más pesado, el superhombre que vive en el instante presente, afirmando y asumiendo que todo retorna eternamente. En la *GM* este aparece como la posibilidad de algo nuevo que surge con el hecho de que el ser humano se volviera contra sí mismo, algo “lleno de futuro”: “despierta una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa” (*GM* II, 16).

Aunque el eterno retorno es antiescatológico porque revaloriza el instante presente desligándolo del más allá, sin embargo, en la incorporación del eterno retorno existe la tensión escatológica propia del cristianismo: ese puente que el hombre es hacia el superhombre. Por ello, Overbeck considera que la pretensión de que surja un ideal suprahistórico (*übergeschichtliches Ideal*), el superhombre, a partir de la división de la humanidad entre fuertes y débiles, “desemboca en uno de los más hueros fantasmas que el idealismo ha engendrado entre los seres humanos, un idealismo por lo demás, denostado en este sentido por Nietzsche de manera implacable”. Como el cristianismo, Nietzsche “ha *postergado para el futuro* la demostración de su teoría, puesto que nadie es capaz de suministrarla en el propio presente” (Overbeck 2016, 42).

Sin embargo, no ha de olvidarse que, a diferencia del cristianismo, el futuro no es entendido por Nietzsche en relación con otra vida, a la cual la

vida presente se subordinaría y desde la cual esta vida se negaría a sí misma. Al contrario, el superhombre es precisamente quien “devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza” (GM II, 24). Como el futuro no está asociado ni a otra vida, ni a un fin, aquí hay una suerte de “escatología inmanente”. Ese “más allá” de la vida se presenta como la vida que se puede alcanzar en la vida actual si se vive cumpliendo la promesa de eternidad, si se vive conforme al conocimiento del eterno retorno. Es decir, el *eschaton* o las cosas últimas en Nietzsche es la posibilidad de vivir sabiendo que el instante durará eternamente.

Ciertamente, Nietzsche utiliza un lenguaje mesiánico en esos textos de la GM. Particularmente en GM II, 24, donde dice que “tiene que venir a nosotros el hombre redentor”, “ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y así mismo de lo que tuvo que nacer de él”, ese hombre que “de nuevo libera la voluntad”, aquél que “*alguna vez tiene que llegar...*”. Estos atributos del superhombre son siempre una inversión de los valores del redentor cristiano, pues Nietzsche se refiere a él como “anticristo”, “antinihilista”, “vencedor de Dios y de la nada”. Por lo tanto, respecto a esa venida del superhombre, no hay en realidad espera por dos razones. Por una parte, porque el hombre que se considera como puente al superhombre, trata de “no estar a la espera de dichas ni bendiciones ni perdones desconocidos y lejanos, sino vivir de tal modo que queramos vivir otra vez y queramos vivir eternamente *de ese modo*” (NF-1881, 11[161]). Por otra parte, porque no se espera nada (Jakob 2021, 39) o, más bien, porque no se espera a nadie. El superhombre no es alguien concreto, personal, de quien dependería la salvación, como es Cristo en el caso del cristianismo. Tras la muerte de Dios, la redención del pasado depende solamente de uno mismo, de la autosuperación, de si uno se lanza a vivir en el ocaso del hombre al superhombre, intentando encarnar el ideal que este es.

## Conclusiones

- a) Para Overbeck, el alma del cristianismo primitivo era su negación del mundo, que se traducía en la espera de la llegada inminente del otro mundo, del reino de Dios.

- b) Nietzsche comparte esta raíz ascética y hostil al mundo de la escatología cristiana, pero ve en ella un producto del resentimiento. Teniendo en este su origen, la escatología es considerada como una venganza imaginaria, la culminación de la inversión de los valores, el signo de una vida que degenera, la temporalidad del ideal ascético y la medicina que tiene el sacerdote ascético para calmar el sufrimiento de los débiles.
- c) En la interpretación que hace Nietzsche de la escatología cristiana está ausente la tensión entre el presente y el futuro. Relega el presente al Jesús inofensivo y pacífico y el futuro escatológico es el tiempo de los primeros cristianos que manipularon el mensaje de Jesús.
- d) En la concepción escatológica que tiene Nietzsche del primer cristianismo pesa una lectura histórico-política del Israel y la inminencia de la venida que Overbeck encuentra en los primeros cristianos, de modo que la comprensión Nietzscheana de la esperanza cristiana es mesiánica, ligada al cumplimiento temporal y político de la promesa.
- e) Aunque el eterno retorno tiene un fuerte carácter antiescatógico, paradójicamente, hay en la incorporación del eterno retorno una escatología inmanente, porque esa eternidad se presenta como una promesa, como una posibilidad a alcanzar en el ideal del superhombre.
- f) Puede reconocerse en Nietzsche una tensión entre el presente y el futuro, entre el hombre y lo que tiene que venir, entre la promesa al hombre y su cumplimiento en el superhombre.

Nietzsche reformula, desde sus categorías y su propia experiencia, esa tensión propia del cristianismo entre el presente y el futuro, aunque no la hubiera encontrado en la interpretación de la escatología cristiana de la que él disponía.

## Referencias

- Bernoulli, Carl A. 1908. *Overbeck und Friedrich Nietzsche*. Vol. 1, Jena: E. Diederichs.
- Büttgen, Philipp. 1999. “Eschatologie et temps présent chez Martin Luther.” *Metamorphosen der Zeit*, ed. G. Schröder, y B. Cassin, 85–102. München: Wilhem Fink.
- D’Iorio, Paolo. 1995. “Cosmologie de l’éternel retour.” *Nietzsche-Studien* 24 (1): 62–123.
- Frank, Didier. 2014. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*. Paris: PUF.
- Galparsoro, José I. 2012. “Sobre el supuesto carácter circular del tiempo en el eterno retorno de Nietzsche.” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. 57: 81–95.
- Gerhardt, Völker. 2006. “Resentimiento y fin de los tiempos.” *Estudios Nietzsche* 6: 27–46.
- Henry, Martin. 2007. “Franz Overbeck: a Review of Recent Literature (Part 2).” *Irish Theological Quarterly* 73.
- Herrero, Montserrat. 2008. “Variaciones hegelianas de la crítica bíblica ilustrada: el espíritu frente a la letra.” *Scripta Theologica* 50.
- Jakob, Florent. 2021. “Vengeance imaginaire et attente eschatologique”. *Anuario filosófico* 54 (1): 21–40.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado, Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Löwith, Karl. 2008. “El problema de la cristiandad”. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Katz: Madrid.
- Luther, Martin. 1531–1546. *Tishreden* WA.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Traducido por Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Fragmentos póstumos*, vol. II, 1875–1882. Edición de Diego Sánchez Meca, traducción de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Fragmentos póstumos*, vol. IV, 1885–1889. Edición de Diego Sánchez Meca, traducción de J. L. Vermal y J. Llinares. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2017. *El Anticristo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich. 2017. *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- Overbeck, Franz. 1873. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Fritzschn: Leipzig.

- Overbeck, Franz. 1999. *Werke und Nachlass*. Bd. 7/2. Ed.-Komm.: Ekkehard. W. StegemannStuttgart: Metzler.
- Overbeck, Franz. 2016. *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, ed. española de Iván de los Ríos. Madrid: Errata naturae.
- Peterson, Erik. 1959. "Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung". *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1–14. Friburgo: Herder.
- Ratzinger, Joseph. 2007. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder.
- Sommer, Andreas U. 1997. *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon“*. Berlín: Akademie.
- Souladié, Yannick. 2007. "Antichristianisme et hérésie." *L'inversion des valeurs*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.