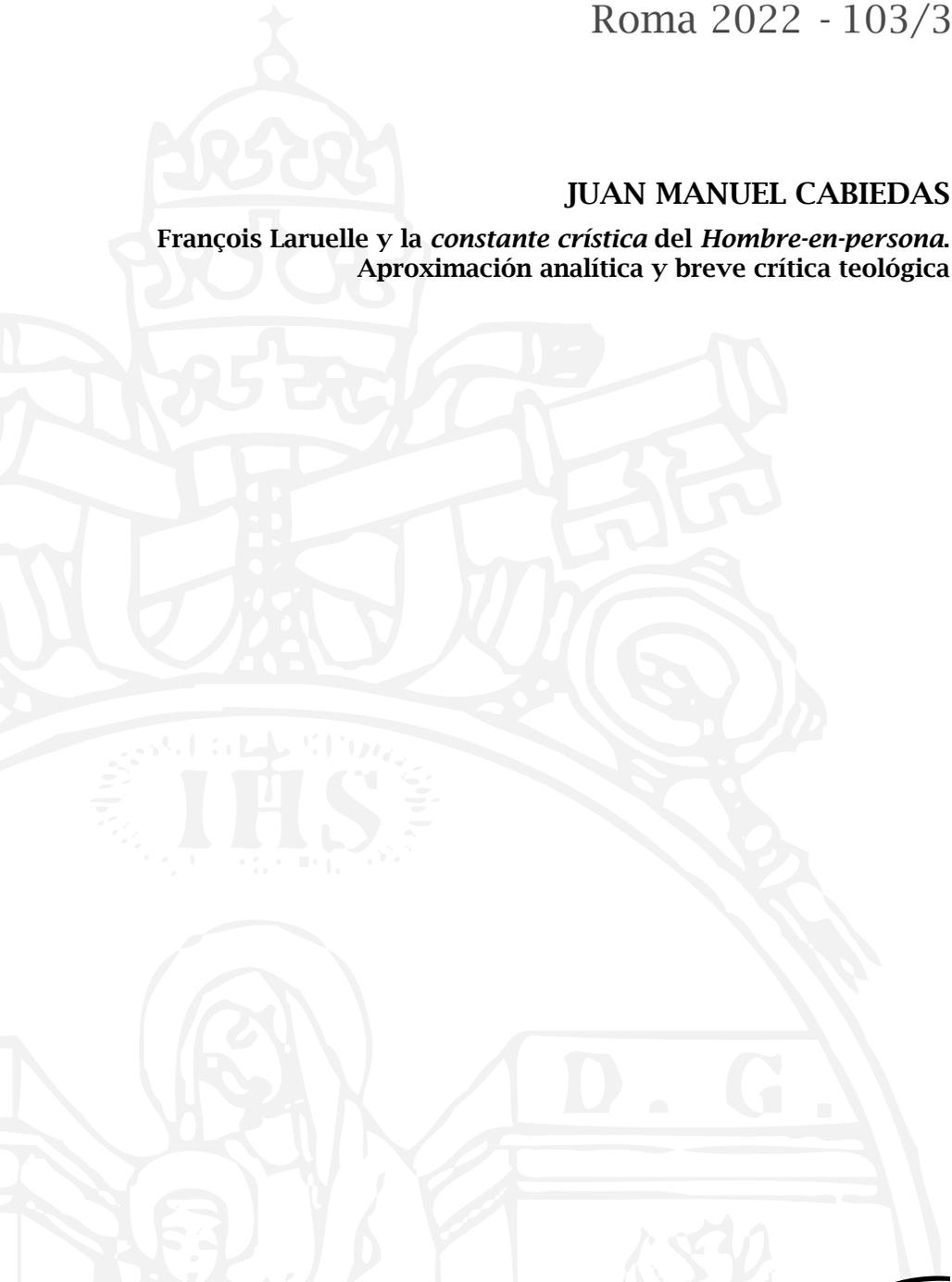


# Gregorianum

Roma 2022 - 103/3

JUAN MANUEL CABIEDAS

François Laruelle y la *constante crítica* del *Hombre-en-persona*.  
Aproximación analítica y breve crítica teológica



## **François Laruelle** **y la *constante crítica del Hombre-en-persona*.** **Aproximación analítica y breve crítica teológica**

¿Y si el Hombre, no Dios, se llamase Jesucristo?...  
¿Si la sangre del Hombre... fuese la sangre divina del  
Sol... la esencia luminosa de los astros?  
¿Si con su sangre el Hombre pudiese salvar y redimir  
a los Dioses?  
Estoy preguntando... ¿No puedo yo preguntar? [...]  
Tal vez sea Cristo...  
porque el Cristo no ha muerto...  
*El Cristo es el Hombre*  
*la sangre del hombre...*  
*de cualquier hombre.*  
*Esto lo afirmo. No lo pregunto.*  
¿No puedo yo afirmar?...<sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

Hans Blumenberg, un clásico de la teoría de la secularización como seña de identidad de la época moderna, sostiene que el «absolutismo teológico» de la cultura cristiana de la Baja Edad Media –tomando en consideración la concepción ockhamista del poder absoluto de Dios y la radicalización de la doctrina de la predestinación– es el responsable de que al hombre no le quedase más remedio que acabar luchando por autoafirmarse *humanamente* frente a un Dios que le negaba un lugar en el universo<sup>2</sup>. Wolfhart Pannenberg ha mostrado

---

<sup>1</sup> L. FELIPE, «El Cristo... es el Hombre», 97. 101.

<sup>2</sup> H. BLUMENBERG, *La legitimación*, 158-179.

que la tesis de Blumenberg no pasa la prueba de la historia<sup>3</sup>, no obstante, el teólogo no puede dejar de preguntarse: ¿por qué sigue siendo un lugar común en la sensibilidad contemporánea, sobre todo del Occidente *cristianizado*, la percepción de que la teología cristiana y la fe eclesial constituyen una amenaza al derecho inherente del hombre a una existencia libre en el mundo? ¿Cómo pasar por alto que es precisamente la fe cristiana en la Encarnación de Dios la que impulsa la concepción del hombre como un ser de *este* mundo cuya proyección vital recibe sin paliativos una confirmación *infinita*?

Tras el conocido como *giro antropológico* de la cultura moderna –la concepción del hombre ya no como *membrum*, aunque nobilísimo, de un mundo creado, sino como conciencia primera de la naturaleza de lo real–, una de las contribuciones más vitales que puede hacer hoy la teología cristiana a la cultura antropológica contemporánea, es la de proponer una lectura *teológicamente fiel* de la economía de la salvación que permita ahondar en el significado y alcance de la mediación antropológica de la Revelación. Para ello, la teología ha de volver a la fuente de la que nace y se nutre la interrogación piadosa por la identidad del hombre, o sea, el trato que Dios le dispensa: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para mirar por él?» (Sal 8, 5). La teología –aun condicionada por la provisionalidad hermenéutica de su mediación, en no pocas ocasiones fruto del ardor de la disputa dogmática– rememora continuamente la fuente divina de la que mana esa admiración de la fe (*credo*) que, mediante un esfuerzo de inteligencia (*ut intelligam*), interpela la inquietud y el cuidado de Dios por el hombre: ¿por qué es el ser humano (carne y espíritu, acción y pasión, mundo e historia) objeto de la admiración (*mirāri*) de Dios? ¿por qué Dios se hace hombre? Y, en suma, ¿en qué medida es la *teo*-logía momento inicial, horizonte de sentido y destino último de la *antropo*-logía?<sup>4</sup>

<sup>3</sup> W. PANNENBERG, *The Idea of God*, 178-191.

<sup>4</sup> Es precisamente el Salmo 8, donde se recogen las líneas esenciales del destino del hombre, el texto vetero-testamentario que actúa en la fe apostólica como telón de fondo sobre el que destacar, haciendo memoria de Jesús resucitado, cómo la existencia humana de Cristo sintetiza la de una humanidad lograda («lo ha sometido todo bajo sus pies»). Cristo es el hombre pleno en el que se ha realizado por completo la vocación humana; cf. 1Co 15, 25-27; Ef 1, 20-22; Heb 2, 6-8. En suma, la formulación del Salmo 8 da cuenta de que «desde el punto de vista bíblico, la pregunta por el hombre y su humanidad se formula en la órbita de la relación con Dios. A la luz de esta dinámica, lo humano ni es pasivo ni insignificante [...] Esta priorización de Dios no deja el rastro deshumanizador que podría anticiparse de acuerdo con los supuestos culturales predominantes. ¿Por qué? Porque Dios se orienta hacia el hombre y persigue, de hecho, su máxima realización. [...] Incluso si tomamos este versículo aislado del resto del salmo, la formulación de la pregunta en sí debería ser suficiente para indicar que la cuestión antropológica no sólo se plantea en un *contexto* teológico, sino que se plantea *como una cuestión teológica*» (A. MCFADYEN, «Imagining God», 923).

Esta contribución responde a esta tarea de la teología saliendo al encuentro de la peculiar interpretación que lleva a cabo el filósofo François Laruelle (1937) de la figura de Jesucristo y su relación mesiánica con la humanidad. En un primer momento, nos aproximaremos al modo en que la peculiar *cristología filosófica* de Laruelle desafía la continuidad entre el relato apostólico y la inteligencia creyente acerca de la unidad entre el misterio de Dios y el acontecimiento de Jesucristo. Pues, según el autor, la figura de Cristo no sólo confirma la posibilidad de elevación de la libertad humana al margen de la esencia y la existencia de un *absoluto* (y, por tanto, de los axiomas fundantes de la filosofía, que requieren una determinación previa de lo determinado); sino que en su existencia finita exhibe *lo absoluto* como lo plenamente radicado en la inmanencia. En un segundo paso, y aunque sea de manera breve, trazaremos la fisonomía teológico-antropológica del misterio de la Encarnación mediante la indagación de su sentido soteriológico. Para ello resulta precioso el recurso a la primera teología cristiana formal: la teología de los Padres. Con ello pretendemos apuntar a la razón teológica que contribuye al esclarecimiento de la singular cualidad *sobre-natural* que define la naturaleza humana en su *con-naturalidad divina*: permanente posibilidad de ser más y mejor en el mundo.

## II. FRANÇOIS LARUELLE: LA CONSTANTE CRÍSTICA DEL HOMBRE-EN-PERSONA

Ninguna radicalización presente del llamado *giro antropológico* de la época moderna ha de hacer desistir a la teología de apreciar que —en expresión de Rilke— «en la casa de Dios la audacia se mide de otro modo», porque «el Dios que nos pone a salvo en los cielos, volverá a nosotros desde la tierra», donde «le sobrevino una añoranza de vivir en los corazones de los hombres y no caminar más por la diáfana y fría vigilia de sus pensamientos»<sup>5</sup>. Porque la fría vigilia del pensamiento humano, cuando no genera precisamente conocimiento sino medios para alcanzar *su* propio fin, desconfía de Dios y trata una y otra vez de apadrinar *su* proyecto sobre el ser humano; y lo hace, por ejemplo, mediante la interpretación de la cristología cristiana como testimonio de una creatividad ubicua que no es sino una característica emergente de la evolución de la propia cultura humana.

La raíz filosófica de la que se alimenta esta apelación a la lógica teológica para confrontar el significado último de lo humano-posible se encuentra en figuras como Friedrich Nietzsche y Ludwig Feuerbach. Ambos son los principales representantes del modo en que la filosofía moderna no duda en proponer un nuevo estilo de preguntar por la plenitud humana remitiendo la razón

---

<sup>5</sup> R.M. RILKE, «El encuentro de la muerte», 208-209.

de ser de Dios a la pregunta por la esencia del hombre<sup>6</sup>. En este sentido se abre camino la consideración de la mediación cristológica de la antropología cristiana como el refrendo teológico de mayor trascendencia de lo que puede «la antropotecnia llevada al límite: el ser humano produce a Dios»<sup>7</sup>.

### 2.1 ¿Qué se propone la no-filosofía?

En este preciso sentido, la obra François Laruelle apuesta por un modelo de *no-filosofía* (y, en continuidad, de *no-teología*)<sup>8</sup> o ejercicio de lógica racional que, basado en una buena dosis de osadía metafísica, enfrenta toda palabra de sentido (*Uno, Ser, Logos, Vida, Otro...*) a la prueba de la condición sustancialmente efusiva de la *inmanencia* en su forma de universalidad *radicante*, y no (según el modelo hegeliano) de un Todo dividido que ha de retornar sobre sí. Para Laruelle,

cuando hoy se hace referencia a ella, la inmanencia radical parece continuar remitiendo, sino a la trascendencia mundana de los griegos, sí al menos a uno de los últimos residuos de trascendencia religiosa vehiculado por el acto de filosofar como tal, y no simplemente por alguno de sus presupuestos ontológicos<sup>9</sup>.

Esto mismo es lo que Laruelle concluye de su confrontación polémica con algunas *filosofías de la diferencia* (Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida, Levinas, Henry): en realidad, no salvan de la meta-física, como se proponen; pues fijan la esencia de lo real como ruptura o cuasi-trascendencia que se ve reflejada en lo divino. A pesar del enorme esfuerzo que hacen por separarse de la tutela de lo último trascendente y transformar la mediación del sujeto en obediencia a lo próximo, en el fondo, responden a una «piedad samaritana»

<sup>6</sup> Véase J. ALFARO, *De la cuestión del hombre*, 29-108.

<sup>7</sup> P. SLOTERDIJK, *La herencia del Dios perdido*, 170. El término *antropotecnia* debe precisamente su suerte a Sloterdijk en una obra monumental que ha dedicado al tema: P. SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*. Sobre el recurso a la cristología en la antropología filosófica de Feuerbach y Nietzsche, véanse las síntesis de: H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, 269-304. 469-578; X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía*, 225-247; S. ZUCAL, ed., *Cristo nella filosofia contemporanea*.

<sup>8</sup> Asumo una cierta familiaridad con el autor, pues no cabe aquí un desarrollo exhaustivo de su sistema. En lo que sigue voy a considerar básicamente tres escritos que se hallan encuadrados en las dos últimas etapas de su pensamiento según las ha distribuido el mismo Laruelle, *Future Christ; Christo-fiction; Clandestine Theology*. Puede encontrarse también una síntesis del propio autor sobre las ideas vertidas en los dos primeros libros en: «A Science of [en] Christ?». Para conocer con más detalle los principios, el contenido y la recepción crítica del pensamiento de Laruelle puede verse: R. BRASSIER, «Axiomatic Heresy»; R. BRASSIER, *Nihil Unbound*, 118-149; A.P. SMITH, «What Can Be Done with Religion?»; J. MULLARKEY – A. P. SMITH, ed., *Laruelle and Non-Philosophy*; I. JAMES, *The New French Philosophy*, 158-180; A.P. SMITH, «Laruelle and the Messiah»; A. P. SMITH, *Francois Laruelle's Principles*; A.P. SMITH, *Laruelle: A Stranger Thought*.

<sup>9</sup> F. LARUELLE, «What Is Non-Philosophy?», 194.

que elude la soledad del *hombre* o del *yo* adaptándolo a sus necesidades teológicas, políticas, económicas, etc., mediante el cuidado del lenguaje, del deseo, del Ser, del poder o del inconsciente, elevados a la categoría de ídolos por el hombre-filósofo<sup>10</sup>. ¿Por qué no emprender, entonces, una lucha contra la suficiencia filosófica que intenta la imposible superposición entre inmanencia y trascendencia como dos puntos cardinales absolutos, redefiniendo la mirada a lo real desde la posición a la vez inmediata y genérica o concretamente humana de un individuo que, como tal individuo ni atiende a una imagen de sí ni a la figura de cualquier otro concepto-sujeto de los contruidos por la filosofía?

La *no-filosofía* se propone, dicho muy sintéticamente, pensar *desde* y *de acuerdo con* la inmanencia, y no *sobre* la inmanencia. Si «la filosofía está definida y delimitada por dos «confusiones» que forman un sistema: la del Uno-real con el Ser y la del pensamiento con la lógica»<sup>11</sup>, la *no-filosofía* está marcada por el rechazo del olvido filosófico del *Uno-real* y la ubicación del pensar *en-lo-Real* como potencia de toda *theoria* sobre el mismo. «La debilidad de la filosofía reside en su empirismo congénito y su complemento de logicismo, su espíritu de compromiso, su incapacidad para definir un simple pensar trascendental (no una imaginación trascendental) y, en consecuencia, para transformar la experiencia»<sup>12</sup>. La *no-filosofía*, en suma, apela a una inmanencia radical que no consiste en «cambiar filosóficamente la metafísica, sino más bien en cambiar nuestra mirada o *visión* de la misma»<sup>13</sup>. Según Laruelle, el principio que orienta a la *no-filosofía* es que el *Uno-real* en su inmanencia radical es anterior al Ser y al pensar, determinados a su vez *en-última-instancia* por el *Uno-real*. El estilo de pensar que se define como *Visión-en-Uno* es el que rige *en-última-instancia* la individuación de toda realidad como verdaderamente presente y real.

Distinguimos entre el Uno en cuanto visto-como-Uno y la forma concreta de su causalidad, potencia-(de)-pensamiento o función noética «de» el Uno. Lo cual no agrega nada ni resta nada (de lo real) ni del Uno. Así pues, en lo que respecta a la *visión-en-Uno*, que es lo mismo que decir a lo Real, queremos evitar la evocación de un «realismo trascendental», una vieja fórmula de filosofías más bien escolásticas, inadecuada en esta circunstancia. Si hay que hablar de realismo, se trata de

<sup>10</sup> Cf. F. LARUELLE, *Philosophies of Difference*, 176-177.

<sup>11</sup> F. LARUELLE, *Principles of Non-Philosophy*, 143.

<sup>12</sup> F. LARUELLE, *Principles of Non-Philosophy*, 144.

<sup>13</sup> F. LARUELLE, *Principles of Non-Philosophy*, 185. Para Laruelle *inmanencia radical* hace referencia, en rigor, a un instrumento que permite pensar filosóficamente. Lo que importa es la consecuencia que se deriva de pensar la filosofía inmanentemente, no de pensar la inmanencia filosóficamente. De modo que «a diferencia de filosofías de la absoluta inmanencia como las de Spinoza, Deleuze o Michel Henry, la *no-filosofía* no tiene nada que decir de la inmanencia radical 'en sí misma'. Lo que tiene que decir es cómo proporciona la inmanencia una nueva base para la práctica de la filosofía» (R. BRASSIER, «Axiomatic Heresy», 33).

aquel de-la-última-instancia y, en consecuencia, de un Real-sin-decisión-de-realismo, siendo el realismo una posición filosófica entre otras. La potencia-(de)-pensamiento otorga una primacía radical al Real sobre el pensar con relativa autonomía del pensamiento. El descubrimiento de la determinación-en-última-instancia que opera en la potencia-(de)-pensamiento constituye, junto con la visión-en-Uno, el corazón de la no-filosofía<sup>14</sup>.

Este cambio de mirada se confía a aquella figura que Laruelle denomina *Hombre-en-persona*, *Hombre-en-hombre*, o simplemente *Hombre*. Una apelación con la que Laruelle señala programáticamente al *Uno-real* como *lo Real en lo humano*, escapando así de la falsa elección entre la presunción de que lo humano se reduce a una parte de su constitución inmediata (a un cuerpo, como si el cuerpo fuese solamente *algo*) o la proyección de que posee una auténtica esencia (animal racional, sujeto pensante, super-hombre, Dasein...). Para Laruelle ambas vías son fruto de un autoritarismo filosófico que puede llegar a avalar racionalmente actos políticos y éticos verdaderamente delezna- bles<sup>15</sup>. El *Hombre-en-persona* ostentará la *Visión-en-Uno* cuando deje de ser un trascendental anónimo y se revele abiertamente como expresión del carácter subjetivo que define a la propia inmanencia en cuanto verdadero radical o *en-última-instancia* de cualquier otro trascendental (el *Uno*, el *Ser* o el *Otro*) que se haya empleado hasta hoy con la intención de obtener una denominación primera de lo real<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> F. LARUELLE, *Principles of Non-Philosophy*, 22-23.

<sup>15</sup> Véase A.P. SMITH, *Francois Laruelle's Principles*, 59.

<sup>16</sup> Teniendo en cuenta que Laruelle desarrolla esta concepción del *yo* como modalidad del *Uno-real* en diálogo crítico con posiciones fenomenológicas como la de Michel Henry, tampoco Laruelle queda libre de la sospecha de idealismo que se cierne sobre esas otras concepciones de la figura de lo humano como base del conocimiento filosófico. En efecto, Raymond Brassier señala que, a pesar de la insistencia de Laruelle en el intento de «identificar la inmanencia inmaterial de lo real con 'lo humano' subrepticamente lo re-ontologiza». Pues «afirmar que albergo algún tipo de comprensión pre-ontológica de mi propio ser humano equivale a sumergirse directamente en la hermenéutica del *Dasein* de Heidegger. Afirmar alternativamente, como suele hacer Laruelle, que uno ya 'se sabe' a sí mismo como humano en y a través de la inmanencia radical, es simplemente abusar del verbo 'conocer' para reintroducir el pensamiento en el corazón de la inmanencia radical y hacer que el pensamiento sea co-constitutivo de lo real, exactamente como hace Henry. El privilegio de la nomenclatura 'hombre' para designar lo real no puede sino re-fenomenologizar y resustancializar su in-consistencia radical e investirla con cierto grado de consistencia ontológica. Al insistir en que 'lo humano' sigue siendo el sitio invariable de la-última-instancia, Laruelle corre el riesgo de regresar a la patética egología trascendental de Henry. Peor aún, esta identificación en-última-instancia arbitraria de lo real con el individuo humano amenaza con reducir el tan alardeado radicalismo no-filosófico de Laruelle a un individualismo trascendental en el que cada yo humano se convierte en el determinante último de la filosofía; una posición que huele demasiado al solipsismo fichteano como para ser descrita de manera convincente como no filosófica» (R. BRASSIER, *Nihil Unbound*, 136-137).

## 2.2 Primera aproximación: Cristo como protocolo de una nueva ciencia humana

A la luz de estos antecedentes, Laruelle ha puesto en marcha en los últimos años de su trayectoria intelectual lo que podría considerarse la operatividad teológica de su *no-filosofía*. En efecto, pensar filosóficamente la figura del *Hombre-en-persona*, el *Hombre-en-hombre*, o simplemente el *Hombre* en cuanto despojada de toda constricción o apropiación trascendental (vg. la Humanidad en cuanto no-esencia) y, por tanto, como instancia permanente de lo que significa inmanencia, se revela una tarea de futuro que, para Laruelle, justifica una apelación (científica) a lo que se podría llamar la *constante crística* del *Hombre-en-persona*.

Cristo no es sólo un modelo religioso que el hombre tenga que imitar en su existencia y sufrimientos, el fundador de una nueva religión que vuelve sin cesar para interpretar y solicitar al hombre, sino la fuente de logia que hay que leer como protocolos y axiomas de una nueva ciencia de los humanos; de los humanos en cuanto comprometidos, como seres de creencias y ritos, con el mundo [...] Ni que decir tiene que no se trata de una ciencia positiva, aunque en ella sea posible identificar principios y procedimientos tomados de la ciencia contemporánea, que es a la vez experimental y formal<sup>17</sup>.

Podemos adelantar de manera sintética que esa *perspectiva teológica* consiste en esclarecer en la experiencia-Cristo una constante genérica o ciencia subjetiva o postura de fidelidad desde la inmanencia: a la que se accede «no desde la interioridad subjetiva de la fe o el ego del individuo» (como han intentado «las cristologías idealistas que no responden sino a una simple interpretación de la Escritura por medio de la filosofía y el auxilio de los dogmáticos de la Iglesia»<sup>18</sup>), sino mediante una comprensión teorética (no simplemente histórico-existencial) del carácter *idempotente* de Cristo como máxima o axioma de «la posición del ser humano que no es religioso pero sabe de su fe, de su condición mesiánica no-religiosa»<sup>19</sup>. El sacrificio de Cristo es el de lo infinito trascendente (*el Padre*, según la tradición cristiana) a la inmanencia mediante aquella mediación (cruz, resurrección y ascensión) que es tal no como griega o judía, sino como obediencia infinita (y, por eso mismo, dolorosa) a la ley de la inmanencia, que es última instancia de paternidad.

La religión del futuro estará libre de toda aritmética, no señalará ni a tres ni a dos ni a una unidad (o conjunto); será una dualidad-sin-cantidad. En esto consiste la sim-

<sup>17</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 33.

<sup>18</sup> F. LARUELLE, «A Science of [en] Christ?», 26.

<sup>19</sup> F. LARUELLE, «A Science of [en] Christ?», 27. En matemática y lógica, se denomina *idempotencia* a la propiedad de un elemento para realizar una determinada acción varias veces y aun así conseguir el mismo resultado que se obtendría si se realizase una sola vez. Si un elemento se multiplica por sí mismo sucesivas veces y da él mismo, se le considera idempotente.

plificación radical de la Trinidad, lo que conforma el verdadero núcleo –ni griego, ni judío– que recuperará el creyente por la fuerza de la humildad y la «pobreza» [...] La naturaleza del Padre no consiste en dar origen al Hijo mediante algún tipo de generación sino, más bien, en darse al Hijo sin ningún tipo de reserva o alienación [...] El Hijo es la imagen «unilateral» del Padre, sin ser en modo alguno parte del Padre [...] A diferencia del Padre, el Hijo *existe*, de manera tal que no es sencillo negarlo u olvidarlo<sup>20</sup>.

La *no-filosofía* pretende una curiosa defensa de la Trinidad frente a toda lógica dialéctica que procede de la filosofía y la teología (vg. de carácter hegeliano) que articula el misterio mediante un discurso extrínseco a su verdadera fuente; esto es, «un *a priori* humano, real y, en consecuencia, trascendente»<sup>21</sup>. El *Uno-real* está sujeto a la condición-mundo, y ésta se da de acuerdo a una estructura en que la vinculación sustancial (dígase relacional en cuanto real), más que suspender la definición filosófico-teológica (vg. *circumincessio*), no permite su concentración en una super-esencia *por encima* del hombre. Y así, «lejos de buscar en las profundidades del sujeto y la ‘naturaleza’ lo que podría entenderse como la inclusión del termino *a priori* en la trascendencia y fin de la onto-teología, la humildad y soledad del Hombre le otorga la felicidad de existir solamente *de acuerdo a* su no-esencia»<sup>22</sup>. Es éste el modo en que la *no-filosofía*, clonando la figura de Cristo resucitado, sondea la veracidad de la unidad inclusiva del *Uno-real* (*uni-identidad*, *uni-lateralidad* y *uni-versalidad*) en la auto-identidad creyente de la vida humana, desechando así la necesidad de una metafísica rigurosa: sea la de una obediencia más profunda a la Torah o la de un mejor conocimiento del Logos o el Ser. En la figura de Cristo, la inmanencia se manifiesta en su forma matriz de «corriente mesiánica» que «guía al sujeto sin mandatos ni obligaciones, sin convertirlo en un rehén o sujeto subyugado. Al contrario, este mesianismo defiende al sujeto contra toda forma de acoso religioso, sea judío o griego»<sup>23</sup>.

Laruelle emplea la denominación *Cristo-sujeto* o *Cristo Futuro* valiéndose de un material tomado de la teología; empero no porque se pueda hacer de Jesús un «experimento de laboratorio», sino porque exhibe una «experiencia de salvación en el mundo»<sup>24</sup> que permite representar a modo de clon la identidad del *Hombre-en-persona* como nombre pronunciable del *Uno-real*. Así pues, Laruelle considera el *Cristo-sujeto* o *Cristo Futuro* como una especie de tipo de Anticristo a ojos de la cristología de las diversas iglesias, cuya teología lo trata como trascendente y suficiente. Así es como sintetiza Laruelle esta visión

<sup>20</sup> F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 134. 139.

<sup>21</sup> F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 131.

<sup>22</sup> F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 130.

<sup>23</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 148-149.

<sup>24</sup> F. LARUELLE, «A Science of [en] Christ?», 27.

escatológica de la figura de Cristo mediante un filosofar que hace uso de la religión y la cambia:

Mediante la clonación de todo hombre como *sujeto*, los humanos, a pesar o precisamente por su in-suficiencia, comienzan a vivir guiados por la forma de un *organon*, el Cristo Futuro, una auténtica relación con el Mundo y con la historia en su totalidad, y no sólo mediante sus fenómenos. El viejo Cristo había sido concebido a la luz de la trascendencia y del Mundo (¿en pecado?); era sin duda un instrumento del pensar, empero todavía supeditado a un modelo de mediación (en vista de una reacción o un renacimiento). El cristianismo no puede superar su falta de identidad y fe mediante la profusión de iglesias y órdenes, dogmas y autoridades, santos y sacerdotes, acciones y operaciones rituales. El Cristo Futuro apunta más bien a que cada hombre es un organon-cristiano, es decir, sin lugar a dudas el Mesías, si bien de una manera sencilla y única cada vez. Este es un cristianismo mínimo. Nosotros, los sin-religión, los sin-iglesia, los herejes del futuro, nosotros somos, todos y cada uno, un Cristo o Mesías [...] Su puesta en práctica aun no representa más que un programa inconcluso y unilateral de la constitución del Cristo-sujeto a favor y en contra del mundo<sup>25</sup>.

Si Occidente se enorgullece de que el cristianismo haya traído consigo la instauración de una inédita concepción del hombre, una visión diferente del mundo e incluso el nacimiento de la ciencia moderna, por qué no extraer también las últimas consecuencias de estas afirmaciones y conferirles pleno rigor científico en el momento presente. En efecto,

si Cristo inaugura la ciencia del hombre en cuanto sometido al mundo más que al Ser, entonces, a la luz de la ciencia actual más innovadora, tenemos la obligación de ahondar lo más posible en lo que se refiere a las relaciones entre el hombre y el mundo y, bajo este nuevo impulso, volver la mirada a la física cuántica. Probablemente, siguiendo su estilo especulativo, Hegel ya había advertido en los dichos de Cristo los caracteres de tal ciencia posible, si bien la practicó bajo la apariencia de formas filosóficas. Nosotros nos proponemos retomar este problema de una manera no-hegeliana, ni positiva ni trascendental ni especulativa. La posibilidad de este tratamiento que antes resultaba imposible se debe a la existencia de esta física secular que apunta a un modo completamente nuevo de leer la experiencia del mundo y, por lo tanto, a una nueva forma de pensar que rivaliza con la filosofía. La física cuántica nos servirá de modelo para transformar el estilo de pensamiento e incluso la práctica de la fe<sup>26</sup>.

Confieso que el desarrollo de este planteamiento en *Christo-fiction* me resulta más comprensible en su fondo que en su forma. La mecánica cuántica, en línea con la neurociencia, la genética y la biología evolutiva, permite redefinir nuestra comprensión de la naturaleza y estructura de la vida humana como espacio en que interactúan el sustrato de la materia y la conciencia del tiempo: Laruelle

<sup>25</sup> F. LARUELLE, *Future Christ*, 117.

<sup>26</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 41.

denonima, *vectorialidad mesiánica* a la condición de la vida humana como inteligencia encarnada de la no sujeción del mundo material (a nivel cuántico) a una causalidad fija. Somos, al mismo tiempo, subjetividad pura y materialidad compleja. Y, de hecho, no hay motivos para reducir la una a la otra. No sólo estamos *en* el mundo como sujeto, sino que también somos mucho más *del* mundo de lo que habíamos pensado. De hecho, es posible que incluso debamos pensar en nosotros mismos, ante todo, como *siendo* mundo. Así que no debería sorprendernos que la conciencia pueda surgir de cierta disposición de la materia.

Ahora bien, aunque, en rigor, ni la ciencia ni la física cuántica dan de sí una *teología cuántica*; no obstante, de ellas sí se desprende una invitación a profundizar en la comprensión de la convergencia efectiva con *nuestro tiempo y espacio* de los aconteceres revelados (en el tiempo y el espacio) –creación, encarnación y pentecostés–, que radican en lo que la teología llama la *Trinidad inmanente* (y la física cuántica una generalidad ultra-física cuya propiedad algebraica suspende y neutraliza la aparente distancia en el flujo de la materia, y da lugar en la realidad a un tipo de constante universal)<sup>27</sup>. Sin embargo, no es ésta exactamente la vía seguida por Laruelle. Para él, así como la física cuántica trae consigo la de-potenciación de cualquier suficiencia empírico-científica (pues el flujo de energía constituye la esencia de la materia, en la que nada tiene sentido de forma aislada, y todo tiende a la auto-organización y a la auto-regeneración; de modo que la indeterminación es la forma propia de lo que es en cuanto cosmogénesis más que cosmos), la ciencia teológica debiera pensar hoy seriamente en dejar atrás toda suficiencia representativa procedente del «racionalismo aristotélico que se convirtió en presupuesto de la vieja teología»<sup>28</sup>. Para Laruelle el mejor modo en que la *fe* cristiana (trastocada en *creencia*)<sup>29</sup> podría llegar a conjugar en su reciprocidad e indeterminación las variables de la ontología griega (inmanencia) y la teología judía (trascendencia) en el seno de un universo holístico donde el *Uno* (cuya *visión* explica la forma de realidad del mundo de la vida y la conciencia) no se convierta en el *Ser* (Hegel, Heidegger) ni en el *Otro* (Kierkegaard, Levinas) ni en la *Vida* (Michel Henry), es advirtiendo teóricamente en la experiencia teologal de Cristo una única *vibración, onda o vector* de todo lo viviente subjetivo que no se debe, ni a lo histórico ni a lo mundano, ni puede concentrarse en forma de valor dogmático (o corrección de la inmanencia por la trascendencia), sino que representa una universalidad genérica de lo vivo por medio de una inmanencia<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Véase en esta línea de investigación: E. L. SIMMONS, «Quantum perichoresis»; J. POLKINGHORNE, *Quantum Physics and Theology*; A. IJJAS, «Quantum Aspects of Life»; E. QURESHI-HURST, «Quantum Mechanics and Salvation».

<sup>28</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 70.

<sup>29</sup> Cf. F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 7-49.

<sup>30</sup> Cf. F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 74. 117-118.

### 2.3 Segunda aproximación: el imposible retorno del Cristo cristiano

Para nuestro autor, la confesión de la fe cristiana en la *segunda venida de Cristo* –una vez rescatado éste de su alienación por la gravitación en torno a la onto-teología del cristianismo y la inercia institucionalizadora de sus iglesias<sup>31</sup>– queda desactivada como tensión escato-ontológica (resurrección) motivada por el principio del Dios suficiente y el dogma suficiente. Esta operación favorece «la promoción del Hijo al estatus de causa anterior-al-primero o ‘última-instancia’ de una historia que finalmente sería la de los humanos y, en consecuencia, la del abajamiento de la suficiencia de Dios, emplazada a su vez bajo la condición de Cristo»<sup>32</sup>. En consecuencia,

las «últimas cosas» no se identifican con grandes eventos o cataclismos; sino que más bien es el sujeto genérico, «el último» en sentido escatológico, o sea, «anterior-a-las-primeras-cosas». Así pues, el nombre Cristo introduce una discontinuidad fundamental no sólo «dentro» [*dans*] del presente histórico, sino también en el pre-presente de la propia historia. Más que «romper en dos» (Nietzsche) la historia según el viejo esquema filosófico, Cristo actualiza una «pre-prioridad» que cede su prioridad a la historia bajo la condición de determinarla en-última-instancia<sup>33</sup>.

La obra propia de este *sujeto último* es la que Laruelle identifica como *mesianismo de la inmanencia* (o *in-surrección*)<sup>34</sup> cuyo sujeto-heraldo es el hombre-creyente en cuanto *sujeto-en-lucha* contra toda «militancia a favor de una causa trascendente o una verdad que ha perdido la fortaleza vital y unilateral de lo genérico»<sup>35</sup>. Y así, Laruelle transforma la *sequela Christi* que alienta la esperanza artificial de la confesión cristiana<sup>36</sup>, en una particular forma de *imitatio Christi* en cuanto constante genérico-cuántica procedente de lo que nuestro autor denomina un ejercicio de «clonación»<sup>37</sup>, es decir, de actuación científico-filosófica sobre un material de matriz trascendente (muerte, resurrección

<sup>31</sup> Véase F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 45.

<sup>32</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 26.

<sup>33</sup> F. LARUELLE, «A Science of [*en*] Christ?», 29.

<sup>34</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 207-209. 240-247.

<sup>35</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 231.

<sup>36</sup> «El retorno cristiano de Cristo procede de una mezcla entre la única venida del mesías judío y su eterno retorno: el mesías debe venir una última vez. De modo que, por una parte, el mesías de los judíos ya habría venido: lo cual justifica el judaísmo para el cristiano, al tiempo que lo anula o lo vuelve inútil. Pero es necesario que vuelva por segunda vez: lo cual justifica el politeísmo pagano y al mismo tiempo lo anula. La primera venida de Cristo es excesiva en relación con el judaísmo, la segunda venida es excesiva en relación con el eterno retorno del mesías que los griegos eran capaces de imaginar. El cristianismo como religión constituye el punto medio sintético, no cuántico, entre la Ley judía que custodia una espera infinita, y la ley griega que representa el programa de un retorno virtual, mediante el olvido del ‘yo’ en su actualidad» (F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 226).

<sup>37</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 23-26;

y ascensión) que deja así de ser alienante (concepción teológico-paulina)<sup>38</sup> y facilita una objetivación verdaderamente radical (abiertamente herética) de Dios en el hombre por Cristo (*esquema-Cristo*).

No concebimos –añade Laruelle– un mesías divino e individual que venga al mundo o, lo que no se diferencia mucho, un Cristo histórico que regresa al final de la historia o el tiempo. Estar condenados es *creer* que nada puede salvarnos porque nosotros no sabemos cómo, por qué medios y por quién somos salvados. Somos nosotros los que ponemos a prueba una salvación de la que no sabemos casi nada. No obstante, tenemos la sensación de haber sido salvados a pesar de nuestra prolongada ignorancia de los medios necesarios para serlo. ¿«Dios creó al hombre» o «el hombre creó al mesías»?<sup>39</sup>

No es ninguna filosofía de la religión –ni siquiera la última razón de la misma como instancia fenomenológica (Michel Henry)<sup>40</sup>– la que ayuda entender que la vida nueva de Cristo no procede de este mundo, sino la perspectiva del *Hombre-en-persona*, aquel que rige como *en-última-instancia* una ciencia de la religión que urge el más alto propósito de la inmanencia<sup>41</sup>. Distinguir a Cristo del cristian-ismo nos acerca a la verdad genérica de lo humano revelada en Cristo y su sacrificio en la cruz (cuyo significado no se puede aislar de la resurrección y la ascensión): la consumación en el Hijo de toda trascendencia como culto a la identidad, la de Dios, la de la teología y, en suma, la del

<sup>38</sup> Véase F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 65-76.

<sup>39</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 237.

<sup>40</sup> «Cristo no es un Hijo archi-trascendental (Henry) que debía tornar al Padre en un gesto final de trascendencia, al Padre como la ‘sub-vida’ del Hijo. Por el contrario, el Hijo es entera-mente la última instancia del Hombre-en-persona, sumándose al mesianismo del sujeto (hu-mano) sin añadir, abscribir o restar nada al Hombre en su discurso» (F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 178). En otro lugar se lee sobre Henry que el suyo es «un cristocentrismo que se acerca a lo humano genérico, pero en seguida recupera, sin un verdadero espíritu de sacrificio, la trascendencia y la Trinidad. Ciertamente, esta última se somete a la inmanencia del ego, pero como esta inmanencia es absoluta y trascendental, no se capta completamente como unilatera-lidad o no conmutatividad, y vuelve a una Trinidad pasada de moda» (F. LARUELLE, *Christo-fic-tion*, 229). Véase la explicación de la postura de Laruelle en: A. P. SMITH, «Who do you say I am?». Ciertamente, en la búsqueda de referencias acreditadas que avalen la superación del anonimato del fundamento-Vida, Henry cree encontrar una singular coincidencia entre la doctrina cristiana acerca de la auto-afirmación del Hijo de Dios como procedente de la Vida y la comprensión de la co-pertenencia entre vida y hombre-viviente (al que Henry denomina así «hijo en el hijo»); ahora bien, solicitar a Henry –como hace Laruelle– que justifique la legitimidad de acudir a la figura de Cristo en una elaboración fenomenológica de este tipo, no significa que el recurso de orden teológico no responda a un principio o dato obtenido fenomenológicamente. Para conocer de manera sintética la relación que traza Henry entre el acontecer de la vida y su figura cristológica remito al reciente estudio de: M. PALMA, *Michel Henry*.

<sup>41</sup> Cf. F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 61-65.

individuo<sup>42</sup>. No en vano, «el más inesperado infinito [...] procede de la parte o aspecto más invisible de nosotros mismos, de nosotros, que somos seres de inmanencia infinita como Dios lo es de trascendencia infinita. En el principio no hay ni Palabra ni Acción, sólo un Espejismo: el reflejo del Hombre en el mundo, un gigantesco y distorsionado reflejo»<sup>43</sup>.

#### 2.4 Tercera aproximación: la Víctima-en-persona y el Cristo Futuro

Finalmente, quiero referirme a otra nota de esta *no-cristología* donde, a mi modo de ver, Laruelle detecta con más intensidad la determinación *crística* del *Hombre-en-persona* o la *Identidad-en-persona* como mesianismo permanentemente contemporáneo y medida de nuestra común y futura encarnación (o conciencia de la propia inmanencia): me refiero al trato que dispensa a la figura de la *Víctima-en-persona*; con este concepto de «carne y hueso» Laruelle sintetiza toda forma depravada de identidad.

Cristo no sólo responde al Cristo histórico del cristianismo, sino a los *otros cristos* en los que se revela en cierto modo la constante genérico-radical de la humanidad como in-suficiente (a la que Laruelle identifica como *Cristo Futuro* o también *Cristo-sujeto*). Pues bien, es la constante genérico-radical de la humanidad la que niega en el fondo su papel a todo opresor y, *en-última-instancia* relativiza su pretendida autonomía a la autonomía *radical* de la víctima, que es donde la degradación provocada por la trascendencia y su dialéctica de la identificación se convierte en una auténtica insurrección de la inmanencia, en el origen de toda ética. Laruelle escribe: «La *prueba* de la humanidad radical, no ontológica, se encuentra en el hombre que es perseguido y asesinado»; es allí donde se revela como tal «la irreductible no-consistencia de la víctima, sólo esa in-consistencia determina que la muerte es de un sujeto humano y no la de una ‘bestia’»<sup>44</sup>. El concepto *hombre-bestia*, aplicado a un ser humano cuando tan sólo se considera un ser vivo en bruto, se anula en la rebelión de la *Víctima-en-persona*, que es eterna porque no tiene verdadero *telos*. Desde este punto de vista, Laruelle afirma que, «aunque haya nacido, se puede afirmar que, en rigor, el hombre se autoidentifica más como víctima que como criatura; de hecho, es en cuanto víctima como deja de ser algo cuya forma se asemeja al hombre para autorevelarse como humano»<sup>45</sup>. Y concluye:

El propio criminal es humano en última instancia, pero se ha dejado cegar y encantar por el mundo [...] sólo el humano-víctima puede in-criminar al criminal y convencerle de su odio, no de odiar a la humanidad sino al humano como tal que no responde a tipo-

<sup>42</sup> Cf. F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 195.

<sup>43</sup> F. LARUELLE, *Clandestine Theology*, 182.

<sup>44</sup> F. LARUELLE, *Future Christ*, 102.

<sup>45</sup> F. LARUELLE, *Future Christ*, 104.

logía alguna. Este es el significado real de la entrega y la crucifixión del Hijo: anticipar la persecución y la muerte del Cristo Futuro para revelar así su ser-humano radical<sup>46</sup>.

En otras palabras, es un ser humano quien asesina a otro ser humano; y la razón para hacerlo no reside sino en una alucinación o proyección que oculta que víctima y opresor poseen un nombre común y se deben radicalmente a la misma inmanencia. Este es el único hecho que enjuicia en verdad al asesino y habla a favor de una libertad radical de la víctima.

Por cierto, a mi modo de ver, esta lectura victimológica de la cristología constituye prácticamente el único momento en que el autor evita que todo el planteamiento de la *no-teología* se perciba finalmente como un oscuro gnosticismo que trata de sustentar un nuevo culto al hombre a partir de un olvido imperdonable del cristianismo: que lo real no tiene más horizonte que los seres, es decir, la ineludible ontología del surgir y el perecer. Cualquier otra consideración al margen de esta economía de la finitud no parece operar sino una abstracción de la fugacidad hacia una supuesta reserva sublime y oscura de posibilidad óptica.

En suma, seguiremos hablando de nuevas expresiones o interpretaciones seculares de la cristología teológica mientras los saberes que se ocupan del hombre sigan haciendo honor al *totus homo* y continúen interesándose, en consecuencia, por las cuestiones últimas que se plantea; entre ellas, la que concierne a su *salvación o plenitud*. Ahora bien, si se trata de pensar a Cristo de un modo verdaderamente radical, haciendo igualmente honor al *totus Christus*, la teología cristiana no puede dejar de insistir: ¿Quién es Cristo? ¿Cabe pensar la primogenitura de Cristo *en* y *sobre* toda realidad al margen de la eternidad que le constituye y del cuerpo que salva? (cf. Col 1, 15-20).

### III. ENCARNACIÓN DE DIOS Y SALVACIÓN DEL HOMBRE

Frente a toda aquella hermenéutica filosófica que acusa a la fe y la teología cristiana de subsumir sin más la veracidad de la inmanencia en la trascendencia mediante la identificación de Jesús de Nazaret como *el Logos* divino o *la Verdad-real* subyacente a cualquier otro *logos*, sólo cabe aducir que dicho *Logos* no se expresa mediante un lenguaje enemigo del discurso del que es capaz la realidad misma del mundo: *el discurso del don*. En efecto, Cristo es Palabra entre otras palabras (*vino al mundo*), empero es recibida como *la Palabra* en cuanto su estilo de enjuiciar (*su reino*) no es de este mundo, en el sentido de que contradice a toda aquella otra palabra que, aun pretendiendo ser del mundo, no hace sino reordenar la naturaleza del lenguaje del mundo (acto de

<sup>46</sup> F. LARUELLE, *Future Christ*, 104.

donación), para acabar sometiéndola al juicio de *su* lógica sobre la verdad de lo real y *su* relato sobre el significado de la presencia del otro. A diferencia de estas otras palabras, *la Palabra* no se expresa esencialmente mediante el juego de la dialéctica encaminada a sintetizar continuamente una unidad superior, sino que apunta al *fin* de la reconciliación de todo y todos (cf. Col 3, 9-11) que mana del don de la comunión divina al mundo: el amor radical del Padre y del Hijo («Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que me tenías esté en ellos, y yo en ellos», Jn 17, 26)<sup>47</sup>.

Como hace Laruelle, se puede sospechar que el testimonio eclesial sobre la experiencia de Jesús crucificado-resucitado haya dado lugar a un imaginario teológico que fuerza que la radicalidad de la inmanencia, en cuanto simple dinamismo de ascenso, tenga lugar en *el absoluto*, «el milieu des-orientado par excellence»<sup>48</sup>. Pero, lo cierto es que la experiencia de Jesús revela una compenetración no forzada entre inmanencia y trascendencia: justo cuando la primera se reconoce despojada de cualquier pretensión de absoluto en el instante-límite de su finitud insatisfecha («¿por qué me has abandonado?», Mt 27, 46), *ahí mismo*, la segunda se expresa en toda su radicalidad —¡generosidad ingenua!— como don sin límite («los amó hasta el extremo», Jn 13, 1). La relación entre este dolor inconforme y esta donación amorosa que los apóstoles reconocen y confiesan en la vida y resurrección de Cristo, revela la verdad esencial de la infinitud o trascendencia de Dios: su determinación de cruzar toda frontera.

Incluso al *recapitular* la humanidad en sí mismo («todos perfectos en Cristo», Col 1, 28), Cristo no lleva a cabo una simple reducción de la misma a un original *esencial*, sino que da lugar a que sea la propia naturaleza del hombre la que se abra real y prácticamente a *su figura divina*<sup>49</sup>, a la tarea de la recon-

<sup>47</sup> Se trata del amor con el que el Padre ha amado al Hijo «antes de la fundación del mundo» (Jn 17, 24). Leídas en el corpus joánico, las palabras de Jesús se referirían aquí, al menos indirectamente, al Paráclito. El Amor con el que Padre e Hijo se aman eternamente (y da cuenta de la esencia misma de Dios: «Dios es amor», 1Jn 4, 8. 16), es el amor que inspira a la Iglesia no como ámbito gnóstico, sino como comunidad de amor (cf. J. ZUMSTEIN, *Il vangelo secondo Giovanni*, 816-821). Considerando un texto de Agustín de Hipona sobre este amor recíproco entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo (cf. *De Trinitate*, lib. VI, cap. 5; lib. XIV, cap. 7), Tomás de Aquino examina las dudas de algunos otros escolásticos sobre el sentido de la expresión a causa del ablativo con que había pasado a la teología medieval: *Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto*; y concluye: «así como se dice que el árbol florece por las flores, así también se dice que el Padre se habla y habla a la criatura por la Palabra o el Hijo; y se dice también que el Padre y el Hijo se aman y nos aman por el Espíritu Santo o Amor que procede» (*Summa Theologiae* I, q. 37, a. 2).

<sup>48</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 54.

<sup>49</sup> Cf. Heb 5, 9: «Llevado a la consumación, se convirtió, para todos los que lo obedecen, en autor de salvación eterna». La traducción más literal de la primera expresión es «Cristo fue hecho perfecto». Comentando la dinámica de la relación entre la transformación aceptada por Cristo

ciliación de sí con la expresividad de la creación, con el lenguaje del don y, en suma, con la naturaleza-relación de Dios<sup>50</sup>. Las infinitas articulaciones de esta realización crística de la reconciliación en la historia creyente es a lo que la fe llama la *comunidad de los santos*<sup>51</sup>.

Laruelle afirma que la salvación es, «de hecho, un acto de gracia», pero que «cabe distinguir entre una gracia absoluta y autoritaria fabricada por las presunciones judeo-griegas y una gracia radical que asume al hombre en su raíz vectorial»<sup>52</sup>, es decir, en su profunda entidad-proyectividad mundana. Pero, ¿porqué pensar que el Cristo *sujeto de fe* se opone al que Laruelle llama el Cristo *sujeto de ciencia* o posibilidad futura del hombre en cuanto ser mundano? La realidad es que la fe apostólica que dirige al hombre hacia Dios en Cristo, custodia una profunda devoción por el hombre en toda la singularidad misteriosa de su constitución interior, su existencia histórica y su realización en el mundo. En efecto, *la Palabra* afirma –con una autoridad desconocida (cf. Mt 7, 29)– que toda inmanencia es *en su misma entraña* vía de plenitud. Dicho de otro modo: si la economía del mundo no consiste sino en un constante dinamismo de donación y recepción, de relación de algo con algo e incluso de sacrificio de una realidad por otra, el sentido de la salvación de Dios en Cristo no pasa últimamente por facilitar a la carnalidad –en cuanto conciencia de la insatisfacción que anida en dicha economía (incluso aunque sea bajo la forma de carne victimizada)– su

---

(que pide orando desde la angustia personal, y acoge dócilmente) y la capacidad que adquiere así para salvar –perfeccionar– a todo hombre, escribe Albert Vanhoye: «la docilidad total para con Dios y el amor fraternal para con los hombres [...] son las dos disposiciones que condujeron a Cristo a tomar sobre sí, hasta el fondo, la condición humana miserable, pero fueron las que introdujeron también en esa condición un dinamismo interno de cambio radical [...] Aceptado por amor, el movimiento descendente de asimilación humillante (Fil 2, 8) se convirtió en movimiento ascendente de transformación glorificadora» (A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos*, 146).

<sup>50</sup> Ireneo de Lyon, que hace de la *recapitulación* uno de los pilares de su descripción de la lógica de la soteriología cristiana, se expresa en este sentido: aquel que es desde el principio la cabeza de todo, recapitula desde dentro la humanidad entera en su forma y sustancia como vida que vive para el Padre y lucha contra la tentación de concebirse en oposición a Dios. Tras rememorar el episodio evangélico de la tentación de Jesús por el diablo, concluye Ireneo: «En lo que respecta al hombre, previamente reducido al cautiverio, escapó del poder de su poseedor por la misericordia de Dios Padre, quien tuvo piedad de la obra que Él mismo había modelado y le concedió la salvación restaurándola por la Palabra, o sea, por Cristo; a fin de que el hombre aprendiese por experiencia propia que no se vuelve incorruptible por sí mismo, sino por un puro don de Dios» (IRÉNÉE DE LYON, *Contre les heresies*, 633; lib V, cap. 21, 3).

<sup>51</sup> En efecto, este aire es el que respira la fina intuición del espíritu creyente sobre la llamada divina a la santidad del hombre: «‘¿Sed santos, porque yo soy santo!’ Me parece que aquí se expresa la misma voluntad que en el día de la creación, cuando dijo Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’. ¡Es siempre el deseo del Creador de identificarse, de relacionarse con su criatura!» (V. MARTÍNEZ-BLAT, *Sor Isabel de la Trinidad*, 216).

<sup>52</sup> F. LARUELLE, *Christo-fiction*, 236.

liberación de ese dinamismo que define la maldad (y la bondad) del mundo; sino que pasa por dar-se en la carne al mundo (en el que ya *es* como creador), para sustraer ese flujo constante de donación y recepción, intercambio y sacrificio... a todo programa teórico-práctico que proponga, como hace Laruelle, reducir esa dinámica de la inmanencia en su trascendencia mística a la categoría de exponente de un todo uniforme o universalidad *en-última-instancia* (*Uno-Real*), cuyo nombre de privilegio es el *Hombre-en-hombre* o el *Uno-en-Uno*<sup>53</sup>. La Encarnación del *Logos* permite la plena comprensión y realización del gran flujo del cosmos (proceso y progreso) como creación, esto es, como relación no auto-suficiente entre uno y otro, pues está calificada en su raíz por la comunión apasionada (Espíritu Santo) del Uno (Padre) *en* el Otro (Hijo)<sup>54</sup>.

El *Logos* realmente padeció en toda su intensidad, a través de la humanidad de Jesús, el dolor y la muerte que alimenta el relato humano sobre la inmanencia como desencuentro entre el Absoluto en cuanto no-finito y la finitud en cuanto no-absoluto. Y así, la teología asumió desde el primer momento la tarea de rechazar cualquier interpretación de la Encarnación de Dios asimilada a dicho relato, esto es, como auto-alienación divina en una realidad *esencialmente* distinta a lo que Dios es eternamente: si hay que afirmar que Dios ha de negarse a sí mismo como tal para ser hombre, entonces no se puede decir que es Dios quien se hace hombre. Por tanto, conviene distinguir rigurosamente entre cambio y *kénosis*. Cuando la Escritura afirma que «el *Logos* se hizo carne», sugiere Cirilo de Alejandría, la expresión «se hizo» no significa necesariamente ningún cambio o mutación en Dios, sino un acto de amor des-interesado por el cual el Hijo se despojó de su gloria, mientras conservaba intacta su naturaleza inmutable e impasible<sup>55</sup>. Dios, sigue afirmando Cirilo siguiendo a Atanasio<sup>56</sup>, no alteró o abandonó su naturaleza en modo alguno, sino que se apropió libremente de la debilidad y pobreza de nuestra naturaleza para obrar la redención. San Agustín hace precisamente la misma distinción:

Así como eligió la forma de siervo, así también ha elegido el tiempo. ¿Se cambió por ello? ¿Quedó disminuido? ¿Fue condenado al exilio? ¿Sufrió algún defecto? No, en absoluto. Entonces, ¿qué significado tiene el «anonadarse a sí mismo, tomando la forma de siervo»? Se dice que se ha anonadado por haber asumido la naturaleza de quien es inferior a él, no por haber perdido la naturaleza de quien es igual a él<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Cf. F. LARUELLE, *Future Christ*, 54.

<sup>54</sup> Según John Polkinghorne, es precisamente el foco de la teología trinitaria el que esclarece la especificidad cristológica de la obra salvífica de Dios como presencia «no junto a las criaturas, sino *como* una criatura» (J. POLKINGHORNE, «Afterword: Reservations», 356).

<sup>55</sup> CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues Christologiques*, 313-317.

<sup>56</sup> *Epistola ad Epictetum*, 2 (Patrologia Graeca 26; Paris 1870) 1052 C – 1053 A.

<sup>57</sup> *Enarrationes in Psalmos* 74, 5 (Corpus Christianorum Series Latina 39; Brepols, Turnhout 1956) 1028.

Así pues, por un lado, es la absoluta desproporción entre infinito y finito la que permite que el infinito asuma lo finito sin dejar de ser infinito; la *kénosis* de Dios no es un paso de lo que es a lo que no es, sino una gracia; es aquella deferencia por la cual el infinito se complace verdaderamente en revelarse y expresarse en una instancia finita *de ser*. Dios no es algo que se puede transformar en otra cosa pues es *el ser de todo* al que pertenece propiamente *todo lo que es*; por tanto, no es necesario que *el ser de todo* haya de cambiar de naturaleza para asumir, incluso a través del auto-despojo, otro ser como *su* estancia apropiada. Por otra parte, puesto que la criatura *es*, apunta en verdad a su plenitud posible de ser en cuanto relacionada con Dios. Si el ser humano *es* en cuanto *imagen y semejanza* de Dios (cf. Gn 1, 26-27), la morada en la imagen visible del hombre de la imagen de Dios invisible (cf. Col 1, 15) –que expresa y vive aquella *perfectamente* (cf. Ef 4, 13)– no es en absoluto un acto ajeno al propio Dios, no supone un cambio, sino más bien la manifestación de quién es Dios como realización sobreabundante de la humanidad en su inquietud de ser.

La encarnación de Dios es *pascual* (salvífica) no porque sea un tránsito de lo que es a lo que no es, sino como acto de pura donación, es decir, de verdadera complacencia por revelarse y expresarse en lo personal-humano como exponente de todo lo finito, que «vio Dios que era bueno». Si Dios fuese simplemente *algo* no podría *pasar* o moverse más allá de sí sin una causa determinante o necesaria. Dios es, más bien, el Ser a cuya esencia nada es ajeno porque es plenamente *co-esistente*; es decir, *es* en relación gratuita con todo y hacia todo. De modo que, para asumir al otro como morada de su misterio y gloria, no es necesario un cambio de naturaleza sino la manifestación de su sustancia: un acto de ser como deferencia, *kénosis*. Eso es lo que significa creación y encarnación.

Así pues, la encarnación de Cristo, lejos de dividir la naturaleza eterna de Dios, no sólo muestra su propiedad singular como Hijo en que resplandece plenamente la semejanza del hombre-hijo con Dios Padre, sino también la naturaleza *salvífica* (amorosa y amante) de toda *taxis* trinitaria. En el crucificado-resucitado se revela dicha naturaleza como auto-donación *sub contrario*, empero no *in alieno*. En este sentido, la teología de los Padres suele presentar la salvación de Dios en clave de intercambio. Es un *admirabile commercium* entre la naturaleza divina y la humana, que se produce en la encarnación del Verbo como *communicatio idiomatum*. En la muerte y resurrección de Cristo, como dice Cirilo, Dios se dispone a abrazarnos en su misterio al realizar en sí el cambio de nuestra esclavitud por su gloria<sup>58</sup>. Atanasio y Cirilo se refieren al cuerpo de Cristo como el templo en que la gloria inmortal se encuentra con nuestra humanidad y, mediante un contacto que diviniza, la hace vivir eter-

<sup>58</sup> CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues Christologiques*, 367-369.

namente. Siguiendo la Carta a los Hebreos (10, 19-20), Cirilo habla del velo de la carne de Cristo que, al igual que el velo del templo ocultaba el Santo de los Santos, oculta la trascendencia y la gloria suprema del Verbo<sup>59</sup>, y «le permitía así la finalidad de la economía salvadora, sin dar lugar a reproches, querer sufrir en su carne sin sufrir en su divinidad, porque Él mismo era Dios y hombre»<sup>60</sup>. Y así, mediante la resurrección,

la carne cumplió las acciones del Verbo, siendo portadora del poder vivificador del Verbo. No es de extrañar que el fuego, al entrar en contacto con cosas que de suyo no son calientes, las haga tales, pues introduce en ellas, y con abundancia, la potencia de la energía que le es propia. Siendo esto así, ¿por qué el Verbo, que es Dios, no habría de ser capaz de introducir todavía mejor su poder y acción vivificadora en la carne que le es propia, puesto que se unió a ella sin confusión ni cambio, en un modo que sólo el mismo Verbo conoce?<sup>61</sup>

Mediante un *admirabile commercium* que se da en nuestra carne en cuanto carne de la naturaleza del Hijo (¡objeto de la admiración de Dios Padre!), llegamos a conocer la realización de lo que es posible a nuestra inmanencia cuando somos sinceramente fieles al «dato puro y simple de *nuestra* existencia *de hombres*»<sup>62</sup>.

#### IV. PROSPECTIVA

De Celso a Laruelle, el pensamiento más crítico con la fe de los cristianos no ha logrado encontrar una manera adecuada de desentrañar la continuidad de sentido entre el significado singular (*en sí*) de la figura de Jesucristo, y el hecho del vigor (*para el otro*) de su impacto y su presencia a través de los accidentes del tiempo. En el poema que abre estas páginas, cuando León Felipe se sitúa ante Cristo cree que, para desentrañar el sentido de su presencia continua en la historia de los hombres, es necesario afirmar y preguntar a la vez, saber y no saber del todo... porque al misterio de la identidad del Dios cristiano no sólo se le puede *saber* (y *no saber*) desde *Cristo que se hace hombre*, sino también –y con la misma legitimidad que le proporciona su propia condición humana, a la que Jesús mismo afirma y pregunta–, desde *el hombre que se hace Cristo* y... hasta redentor.

Se puede sostener que la figura de Jesucristo –como también la de Abrahán, Buda o Mahoma<sup>63</sup>– mantiene su vigencia a través del tiempo porque en

<sup>59</sup> CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues Christologiques*, 459.

<sup>60</sup> CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues Christologiques*, 475.

<sup>61</sup> CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues Christologiques*, 511.

<sup>62</sup> E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud*, 42.

<sup>63</sup> Véase K. JASPERS, *Grandes filósofos*.

su *biografía* teológica es posible reconocer un patrón o modelo (ya sea una *sinopia* o boceto mental<sup>64</sup>, o un tipo único de *ejemplaridad*<sup>65</sup>) que alienta de manera permanente el vigor de aquellas preguntas radicales que no pueden desaparecer del horizonte del ser humano sin que éste se arriesgue a desistir de la condición específica (¡sagrada!) de su naturaleza: ¿quién soy?, ¿cuál es mi origen?, ¿para qué existo?, ¿cómo puedo ser feliz?, ¿habita en mí un destino-finalidad ulterior más allá de mi meta-final evidente? Estas preguntas son signo de una grandeza que no es incompatible con lo fáctico y su coda de debilidad e incluso de mendicidad; y es precisamente en esta insólita paradoja en la que Cristo revela el carácter único de su identidad divina mediante palabras y actos; la divinidad de quien es *personalmente* Hijo de Dios, que ningún otro podrá asimilar a su biografía ni en sentido ontológico («Unigénito», Jn 3, 16), ni en sentido soteriológico («no hay salvación en ningún otro», Hch 4, 12)<sup>66</sup>.

De modo que, si aun hoy permanece en la recepción de Cristo —¡también en el seno del cristianismo!— la distancia entre su *en sí* y su *para el otro*, se debe en gran medida a la persistencia de aquella lógica metafísica que, tanto en su versión teológico-clásica como en su fuga filosófico-moderna, termina actuando como fundamento de un tratamiento sesgado de la biografía *teológica* de Jesucristo. Me refiero a aquella lógica metafísica con la que se piensa honrar a Dios exaltando de manera preferente —¡cuando no casi exclusiva!—, su *omnipotencia*, sin apreciar que, en realidad, al hacerlo estamos degradando su idea y reduciendo su misterio. En definitiva, esta noción de omnipotencia sin condescendencia —pervertida en el fondo por el ansia de ser que define y enajena al ser humano—, se ha dejado intimidar por el «foso» de Lessing, y ha encarado el tumulto de la historia con un semblante entre desapasionado y escéptico.

Dicho de otro modo, el hombre Jesús de Nazaret ha venido a un mundo *que es suyo*, empero que *no le ha recibido* (cf. Jn 1, 11), pues ya ha construido su propia versión de la totalidad: aquella en que la inmensa secuencia de los sucesos que conforman la historia no consiste sino en probar la profunda opacidad (hoy diríamos *liquidez*) que rodea aquello que *nosotros* llamamos *el Ser*; la historia no se presenta sino como la ilimitada e inevitable serie de mediaciones, variaciones, fenómenos y... dilaciones que dispersan al viento todo intento de reconocer la forma en que pensamos que *el Ser* revela su identidad

<sup>64</sup> Véase V. ANDREOLI, *Il Gesù di tutti* (cap. 1: «Gesù dentro di me»).

<sup>65</sup> J. GOMÁ, *Necesario pero imposible*, 311ss. Véase una reciente revisión crítica del Jesús de Javier Gomá en: A. PIÑERO, *El Jesús histórico*, 89-100.

<sup>66</sup> Esta reivindicación cristiana no anula la pretensión soteriológica que puedan albergar otras tradiciones religiosas de la humanidad, sino que distingue la especificidad cristiana. Otras religiones pueden afirmar que Jesús es hijo de Dios al estilo de otros «fundadores religiosos»; esta es una afirmación que el cristiano no puede compartir, aun reconociendo la singularidad religiosa del otro.

radical: una soberanía dominante. En consecuencia, resulta altamente inasumible que una particularidad histórica como es la vida de Jesús, que apura su contingencia hasta el final e incluso la reivindica como tal en su resurrección, se arroge la pretensión de ser el apogeo de la *grandeza del Ser*.

Sin embargo, lo cierto es que, a la luz del testimonio apostólico, la experiencia vital de Jesús produce una fuerte inversión de nuestro modo de comprender y relacionarnos con la *omnipotencia* de Dios, así como con el sentido de nuestra propia *grandeza*. Como señala irónicamente Raimon Pannikar: «A veces nos viene grande la vocación humana. Por eso hemos empequeñecido a Dios»<sup>67</sup>. La confesión apostólica reconoce en la vida interior, la actuación pública y la palabra abierta del crucificado-resucitado una *alteridad del exceso* que anida en la limitación de lo finito y, sin solución de continuidad, se sobrepone a toda división alimentada por el temor humano tanto a una auténtica exposición de la trascendencia en la inmanencia, como a una sincera apertura de lo contingente a lo absoluto. La única *evidencia* sobre la que los apóstoles confiesan la *in-habitación* de Dios en Jesucristo y hacen de su confesión un testimonio permanentemente narrable, es la historia del viviente Jesús, el crucificado-resucitado. Esa misma historia contingente con la que Kierkegaard llama a «hacerse contemporáneo» al cristiano que se precie de llamarse tal<sup>68</sup>. Es la historia que se presenta básicamente en la forma de *una carne* cuya sujeción a toda suerte de impresiones y emociones, deseos y hambre, satisfacciones y angustias, gozo y muerte... se revela como un acontecer radicalmente inmanente en que resuena la comunicación de un sentido mayor y, en su resurrección, prolonga la memoria viva de una pasividad primordial que guarda el todo inmediato de la luz inefable.

Facultad de Teología  
 Universidad Pontificia de México  
 Bosque de Río Frío, 24  
 C.P. 52785 Col. La Herradura  
 Huixquilucan – Estado de México (México)  
 jmkbite@hotmail.com

Juan Manuel CABIEDAS

<sup>67</sup> R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, 117.

<sup>68</sup> «Hay una distancia infinita, abismal, entre Dios y el hombre, y por eso se ve en la situación de la contemporaneidad que hacerse cristiano (es decir, ser conformado a imagen de Dios) es, hablando humanamente, un tormento, una desgracia, un dolor todavía mayor que los mayores dolores humanos, al mismo tiempo que un crimen a los ojos de los coetáneos. Y así se manifestará siempre, ya que hacerse cristiano viene a significar hacerse contemporáneo de Cristo. Y si el hacerse cristiano no acaba por significar esto, entonces todo ese tamborilear que se es cristiano no es más que vanidad, ilusión y profanación, aparte de ser un burlarse de Dios, un pecado contra el segundo mandamiento de la ley y un pecado contra el Espíritu Santo» (S. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, 85).

## RESUMEN

Esta contribución explora críticamente, a la luz de la teología cristiana, la peculiar interpretación que hace de la figura de Cristo y su relación con el ser humano el filósofo François Laruelle (1937). En un primer momento, nos aproximamos al modo en que la *cristología* de Laruelle desafía la continuidad entre el relato apostólico y la inteligencia creyente acerca de la unidad entre el misterio de Dios y el acontecimiento de Jesucristo. Pues, según el autor, Cristo no sólo ha elevado la libertad humana más allá de la esencia y la existencia de un absoluto (y, por tanto, de los axiomas fundantes de la filosofía que requieren una determinación previa de lo determinado); sino que Cristo exhibe lo absoluto en su existencia finita como lo plenamente presente. En un segundo momento, y aunque sea de manera breve, trazaremos la fisonomía teológico-co-antropológica del misterio de la Encarnación mediante la indagación de su sentido soteriológico. Para ello resulta preciosa la primera teología cristiana formal: la teología de los Padres. Con ello pretendemos apuntar al modo en que la fe contribuye al esclarecimiento de la singular cualidad *sobre-natural* que define la naturaleza humana en su *connaturalidad divina*: posibilidad de ser siempre más y mejor en el mundo.

*Palabras clave:* François Laruelle – *No-filosofía* – filosofía francesa – Cristo – soteriología – antropología teológica

## ABSTRACT

This study critically explores, in the light of Christian theology, the singular interpretation that François Laruelle (1937) makes of the figure of Christ and his relationship with human being. First, we approach the way in which Laruelle's *Christology* challenges the abidance between the apostolic narrative and the believing comprehension about the unity between the Mystery of God and the Event of Jesus Christ. According to Laruelle, Christ has not only raised human freedom beyond the essence and existence of an absolute (and, therefore, the founding axioms of Philosophy that require a prior foundation of the founded); but Christ exhibits the absolute in his finite existence as fully actual. Second, even briefly, we will trace the theological-anthropological physiognomy of the Mystery of the Incarnation by means of an inquiry in its soteriological sense. In that sense, the first formal Christian theology is precious: the theology of the Fathers of the Church. So, we intend to point to the way in which Christian faith contributes to the clarification of the singular *super-natural* quality that defines human nature in its *divine connaturality*: possibility of always being more and better in the world.

*Keywords:* François Laruelle – *Non-philosophy* – French Philosophy – Christ – Soteriology – Theological Anthropology

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca: Sígueme 1988.
- ANDREOLI V., *Il Gesù di tutti. Vite, morti e resurrezioni dell'uomo che si fece Dio*, Milano: Piemme 2013.
- BLUMENBERG H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-Textos 2008.
- BRASSIER R., «Axiomatic Heresy: The Non-Philosophy of François Laruelle», *Radical Philosophy*, 121 (2003) 24-35.
- BRASSIER R., *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, New York: Palgrave MacMillan 2007.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues Christologiques*, Sources Chrétiennes 97, Paris: Cerf 1964.
- FALQUE E., *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*, Salamanca: Sígueme 2017.
- FELIPE L., «El Cristo... es el Hombre», en L. FELIPE, *Nueva antología rota*, Madrid: Akal 2014.
- GOMÁ J., *Necesario pero imposible o ¿qué podemos esperar?*, Madrid: Taurus 2015<sup>2</sup>.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les heresies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris: Cerf 2011.
- JAMES I., *The New French Philosophy*, Cambridge: Polity Press 2012.
- JASPERS K., *Grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús, I*, Madrid: Tecnos 2013<sup>3</sup>.
- IJJAS A., «Quantum Aspects of Life: relating evolutionary Biology with Theology via Modern Physics», *Zygon: Journal of Religion and Science*, 48/1 (2013) 60-76.
- KIERKEGAARD S., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Trotta 2009.
- KÜNG H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad 1979<sup>2</sup>.
- LARUELLE F., «A Science of [en] Christ?», *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 19 (2014) 25-33.
- LARUELLE F., *Christo-fiction. The ruins of Athens and Jerusalem*, New York: Columbia University Press 2015; orig. francés, *Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et de Jérusalem*, Paris: Fayard 2014.
- LARUELLE F., *Clandestine Theology. A Non-Philosopher's Confession of Faith*, London – New York: Bloomsbury Academic 2021; orig. francés, *Théologie clandestine pour les sans-religion. Une confession de foi du non-philosophe*, Paris: Kimé 2019.
- LARUELLE F., *Future Christ: A Lesson in Heresy*, London – New York: Continuum 2010; orig. francés, *Le Christ futur*, Paris: Exils Éditeur 2002.

- LARUELLE F., *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-philosophy*, London – New York: Continuum 2010; orig. francés, *Les philosophies de la difference*, Paris: Presses Universitaires de France 1986.
- LARUELLE F., *Principles of Non-Philosophy*, London – New York: Bloomsbury Academic 2013; orig. francés, *Principes de la non-philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France 1996.
- LARUELLE F., «What Is Non-Philosophy?», en R. MACKAY, ed., *From Decision to Heresy. Experiments in non-standard Thought*, New York: Urbanomic-Sequence Press, 2012, 185-244.
- MARTÍNEZ-BLAT V., *Sor Isabel de la Trinidad. Biografía. Escritos selectos. Diccionario de espiritualidad*, Madrid: Edibesa 2006.
- McFADYEN A., «Imagining God: a Theological Answer to the Anthropological Question», *Zygon: Journal of Religion and Science*, 47/4 (2012) 918-933.
- MULLARKEY J. – SMITH P.A, ed., *Laruelle and Non-Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2012.
- PALMA M., *Michel Henry. Ser-hijo. La incesante experiencia de la Vida*, Madrid: Ciudad Nueva 2019.
- PANIKKAR R., *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona: Península 2001<sup>3</sup>.
- PANNENBERG W., *The Idea of God and Human Freedom*, Philadelphia: Westminster Press 1973.
- PIÑERO A., *El Jesús histórico. Otras aproximaciones. Reseña crítica de algunos libros significativos en lengua española*, Madrid: Trotta 2020.
- POLKINGHORNE J., «Afterword: Reservations», en N.H. GREGERSEN, ed., *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis: Fortress Press 2015, 355-359.
- POLKINGHORNE J., *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*, New Haven – London: Yale University Press 2007.
- QURESHI-HURST E., «Quantum Mechanics and Salvation: A New Meeting Point for Science and Theology», *Toronto Journal of Theology*, 36/1 (2020) 3-13.
- RILKE R.M., «El encuentro de la muerte y una extraña apostilla», en R.M. RILKE, *Historias del buen Dios. Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid: Cátedra 2016.
- SIMMONS E. L., «Quantum perichoresis: Quantum field theory and the Trinity», *Theology and Science*, 4/2 (2006) 137-150.
- SLOTERDIJK P., *La herencia del Dios perdido*, Madrid: Siruela 2020.
- SLOTERDIJK P., *Has de cambiar tu vida*, Valencia: Pre-Textos 2012.
- SMITH A.P., *Francois Laruelle's Principles of non-philosophy. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2015.

- SMITH A.P., *Laruelle: A Stranger Thought*, Cambridge Polity Press 2016.
- SMITH A.P., «Laruelle and the Messiah before The Saints», en C. DICKINSON, ed., *The Postmodern Saints of France. Refiguring «the holy» in contemporary French Philosophy*, London – New York: T&T Clark 2013, 249-260.
- SMITH A.P., «What Can Be Done with Religion? Non-Philosophy and the Future of Philosophy of Religion», en A.P. SMITH – D. WHISTLER, ed., *After the Post-secular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2010, 280-298.
- SMITH A.P., «Who do you say I am?: Secular Christologies in Contemporary French Philosophy», *Analecta Hermeneutica*, 4 (2012) 1-17.
- TILLIETTE X., *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Bilbao: Mensajero 1994.
- VANHOYE A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo, según el Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme 1984.
- ZUCAL S., ed., *Cristo nella filosofia contemporanea: Da Kant a Nietzsche*, I, Milano: San Paolo 2000.
- ZUMSTEIN J., *Il vangelo secondo Giovanni*, 13,1-21, 25, II, Torino: Claudiana 2017.