

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschi (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

- | | | |
|--|-----------|--|
| | 3 | Editorial. La vida oculta |
| <i>Régis Burnet</i> | 5 | La vida en Nazaret: elementos para una puesta a punto exegética |
| <i>Karl Kertelge</i>
Trad. Espezel | 15 | La vida oculta de Jesús en el espejo de los evangelios. Un esbozo exegético |
| <i>Bruno Maggioni</i>
Trad. Jorge Mazzinghi | 19 | La infancia de Jesús según Lucas |
| <i>Alberto Espezel</i> | 27 | La identidad narrativa de Jesús |
| <i>Gisbest Greshake</i> | 37 | La espiritualidad de Nazaret |
| <i>Jean-Yves Lacoste</i> | 53 | Los ángeles músicos. Consideraciones sobre la eternidad, a partir de temas iconográficos y musicológicos. |
| <i>Johannes Wallacher</i> | 71 | ¿Despedida del Homo Oeconomicus? Acerca de la racionalidad de nuestras acciones en economía |
| <i>Silvia Romero/
Teresa Picone</i> | 83 | ¿Qué son los círculos de lectura <i>Communio</i>? |

Los ángeles músicos

Consideraciones sobre la eternidad, a partir de temas iconográficos y musicológicos

Jean-Yves Lacoste

El hombre contemporáneo cree poco en una vida eterna: puede ser porque no sabe lo que es vivir, ni lo que es la eternidad. La antropología filosófica, desde su nacimiento se había asignado de buena gana el tema de una paradójica vocación del hombre a una eternidad - vocación dirigida, más precisamente, a lo humano en el hombre: a su alma, a su espíritu. El primer nombre del hombre, en filosofía, es seguramente el de *mortal*. Pero a la evidencia de los hechos -ser hombre es marchar a la muerte- debía agregarse una segunda evidencia, especulativa ésta, que era evidencia del espíritu. El hombre es el mortal que piensa. Pensar es en él actividad que es hecho familiar, no de lo transitorio y de lo perecedero, sino del ideal o de lo que parece. La más simple reflexión revela del hombre que su existencia es acontecimiento espiritual. El más tenue de los gestos de intelección, manifiesta del hombre que él nace, no para un comercio con las cosas, sino para existir, espíritu, con espíritus. Mortal según los criterios de la "naturaleza de las cosas", el hombre abraza sin embargo una promesa de eternidad clásicamente incontestable: *sentimus experimurque nos aeternos esse*, escribirá Spinoza.

Se podría escribir una historia de la antropología filosófica que sea historia de las concepciones de lo eterno en el hombre; de Platón a Schelling, y aún más allá, se modela el tema, nosotros no somos hechos para el tiempo sino para la eternidad, nosotros somos humanos no primero como cuerpos sino como espíritus, ser hombres nos empeña en desear la eternidad, y fundamentalmente nos es prenda de eternidad.

Contra la noción de lo eterno en el hombre toma forma, clásicamente, la objeción de los empirismos. Del hombre, sólo el cuerpo es

constatable. El que existe aquí y ahora es cuerpo y carne. La filosofía postula la existencia del espíritu, como única posibilidad de dar cuenta de lo que es. El espíritu sin embargo -el argumento del primer materialismo hasta Ryle y su posteridad, se elabora substancialmente- es inverificable e improbable. Lo que es el caso es la existencia mortal: no se vive sino a condición de tener que morir. La objeción a la hipótesis del espíritu y de una inmortalidad posible para el hombre en cuanto es espíritu, se enriquece incuestionablemente en los lugares de las filosofías contemporáneas del cuerpo. En el pensamiento clásico, la identidad del hombre se afirma -en Descartes- en la identidad del si al si de la *res cogitans*: el *cogito* no implica al hombre sino como espíritu, pero esta restricción no impide que todo el hombre, de hecho, sea revelado en ello. Ahora bien, la filosofía reciente no puede llegar al *cogito*, sino en la medida en que el hombre interviene también en ello como cuerpo: la fenomenología del "cuerpo propio" es heredada de Maine de Biran, y no del cartesianismo. El yo no es alma manifestada en un cuerpo. Es alma y cuerpo indisolublemente, alma manifestada en un cuerpo, y cuerpo que llega a ser epifanía de un espíritu. El pensamiento clásico abría al hombre una eternidad a condición que él fuera en ella sí mismo incorporalmente. Pero esto es lo que presumimos no poder pensar sin contradicción: si yo "tengo" cuerpo, siendo cuerpo, entonces la cuestión de la eternidad, o de una salvación, debe ser pensada también como cuestión sobre el cuerpo del hombre. Sobre el hombre, la evidencia empírica es que nace para morir, y el más alto pensamiento sobre su humanidad puede ser el de su relación a su muerte. A quien sabe o quiere saber, que el estatuto ontológico del cuerpo, no es el de un instrumento, sino el de una modalidad esencial de la existencia, la evidencia empírica se dobla con una certeza teórica. Los límites de nuestras filosofías del cuerpo son hoy los límites casi admitidos por todos de todo pensamiento sobre la eternidad para el hombre.

Se ve aquí que el viejo anuncio cristiano de una resurrección (de la carne) adquiere un realce teórico cuya urgencia, en los orígenes, no era probablemente tan considerable como puede serlo hoy. Allí donde la inmortalidad del *ego*, entendido como espíritu o alma, era una tesis antropológica comúnmente admitida, parecía ocioso, a filosófico, prehelénico, postular una salvación para el cuerpo, una salvación que se encuentra igualmente pensable para el hombre, sin que sea necesario convidar a ella a su cuerpo -en las polémicas de Celso, se burla al cristiano como estando locamente enamorado de lo corporal, *pothón to soma*. Allí, por el contrario- entre nosotros, entonces - donde el yo humano existe siendo cuerpo, se puede no requerir para él una eternidad. O si se continúa en hacerlo dando consentimiento a las exigencias de las ontologías del cuerpo, habrá que llegar a pensar que el hombre pueda ser/tener cuerpo para la eternidad. Las confesiones de fe cristiana no tienen en esto oscuridad ni reticencia. El símbolo llamado Niceno-Constantinopolitano confiesa "la resurrección de los muertos y la vida del

mundo futuro". El símbolo llamado de "Atanasio" confiesa que cuando vuelva Cristo *omnes homines resurgere habent cum corporibus suis*. El símbolo llamado Apostólico confiesa una resurrección "de la carne" (Hahn p. 17 y ss.) La versión del *Apostolicum* transmitida por Honorio de Autun precisa: *credo quod isto eodemque corpore in quo hodie appareo mori debeo, resurgere debeo* (Hahn p. 107). Y de un último ejemplo, el símbolo del Concilio XI de Toledo se precisa: *sub qua fide et resurrectionem mortuorum veraciter et credimus et futuri saeculi gaudio expectamus* (Hahn p. 182). Se podrían multiplicar los testimonios. Se leería allí de todos modos una tesis única: si hay para el hombre promesa de eternidad, ella se dirige al hombre tal cual, carne y espíritu. Y no se dejaría de resaltar que, si las confesiones de fe nombran al cuerpo, carne y resurrección, ninguna nombra al alma y el derecho a la eternidad que ella representa en la antropología helénica (o en lo que recibe popularmente el nombre de antropología helénica...) incluso si la existencia del alma es reivindicada en otra parte por la teología cristiana.

Siendo así, uno encuentra una pregunta nueva: ¿cómo ser/tener cuerpo para la eternidad? La teoría clásica sabía ocupar al hombre eternamente. Ya empeñado aquí y ahora en la contemplación de las realidades eternas, se suponía que el hombre se reencontraría en ella, en una eternidad donde sólo su espíritu estaría presente, plenamente en sí y a su gusto. La actividad teórica, en la que nosotros manifestaremos ya de la manera menos inexacta qué es lo que somos, sería el mejor modelo según el cual pensar una eternidad para el hombre. Y suponiendo por lo demás que el intelectualismo de la *teoría* parezca sospechoso, una teología mística del amor de Dios la realizará eficazmente. Yo soy espíritu, que entra en relación con otros espíritus; la actividad más espiritual es la trascendencia del hombre/del alma hacia Dios; y "de comienzo en comienzo", la eternidad tiene sentido y contenido de ser el tránsito infinito de un espíritu creado hacia Dios: es necesaria la eternidad para amar a Dios. El problema es, sin embargo que, salvo condenar al cuerpo a hacer figuración por la eternidad, se nos pide pensar esta eternidad a la medida del hombre - se pide producir de la eternidad un concepto que valga para nosotros, y que no sea extensión demasiado rápida al hombre de la eternidad de Dios o de los ángeles.

A la pregunta de la que provisoriamente se cuidará de criticar la formulación, "¿qué hacer durante la eternidad?", la historia de las doctrinas teológicas suministra primero una mala respuesta: la idea de Orígenes de un posible tedio del espíritu creado puesto en presencia de Dios y que se supone encontrar en su contemplación una felicidad eterna. Se sabe que la cuestión de la eternidad o de la inmortalidad (del alma) es en Orígenes cuestión protológica más que escatológica. Espíritu (*nous*), el hombre está hecho para la eternidad, y para gozar en ella del supremo inteligible, Dios. El espíritu nos basta absolutamente para ser eternos. Y la corporeidad aparece más bien como una objeción flagrante a una vo-

Los ángeles músicos

cación del hombre a la eternidad. ¿Por qué estoy yo en el tiempo y en el cuerpo, si soy de hecho, en la cima de mi ser, espíritu hecho para la eternidad?

A la aporía, la solución de Orígenes consiste en establecer que la existencia corporal es decadencia, que ella es la condición de un *nous* que ha caído. ¿Pero de donde precisamente él ha caído o decaído? La respuesta no puede ser más que: de la contemplación de Dios, única ocupación posible de un espíritu. ¿Y cómo caer en ella? Respuesta: por tedio, *choros*. El espíritu del hombre es entidad eterna. Pero no hay eternidad sino para las libertades. Los espíritus pueden consentir a la contemplación beatificante de las perfecciones divinas, y a perseverar en ellas - el *nous* "Jesucristo" será en Evagrio, el más brillante ejemplo de ello. Pero el hombre no ha perseverado. El es un cuerpo no por origen, sino por consecuencia. El se ha aburrido de ver a Dios. Su tiempo es así fuga fuera de la eternidad, su corporeidad es para él modalidad totalmente infralapsaria de la existencia. El carácter evidentemente heterodoxo de la protología de Orígenes, y más todavía de sus endurecimientos en Evagrio, no puede ocultar que en ellos se plantea sin impertinencia una pregunta. Aquí y ahora, nosotros nos excusamos de no existir de un modo digno de la eternidad porque, pretendemos, el cuidado del cuerpo y de las cosas materiales nos compromete en lo "temporal". La vida biológica, entendiéndonos, nos pedirá existir para la eternidad, existir en el cuerpo haría de nosotros conciencias inmersas en el tiempo, distraídas de lo eterno, amenazadas sin cesar por la dispersión. Ahora bien, el argumento de Orígenes refuta ese tipo de pretextos, puesto que en él el espíritu puede como espíritu rechazar la eternidad: ser (en un) cuerpo no siendo causa eficiente, sino consecuencia, de una pérdida de interés para la eternidad. Esto implica, lo que no es de poca importancia, que la simple identidad de sí a sí de un ser de espíritu no basta para empeñarlo definitivamente -escatológicamente- en la eternidad. Y esto implica que el hombre no puede ser definido como transido de un deseo de eternidad por la sola razón de que es espíritu. El *choros* en que el *nous* se ha aburrido de Dios, ha preferido el tiempo a la eternidad, es tema eficaz con el cual se critica toda antropología según la cual algo como "vida eterna" junto a Dios parecería ir de por sí. El espíritu es capaz de elegir el tiempo antes de la eternidad. Y entonces a la pregunta ontológica: "¿De qué tengo vocación en tanto soy espíritu?", debe recibir complemento en una segunda pregunta: ¿Qué queremos para ser hombres - el tiempo o la eternidad?".

La respuesta clásica al origenismo se ha elaborado, es sabido, con acentos y según tendencias diversas, entre Gregorio de Nysia y Máximo el Confesor. La eternidad, se aprende a pensar frente a Orígenes, no está detrás nuestro, sino delante de nosotros. A los esquemas platónicos y más tarde neo-platónicos, *moné/prondos/epistrophe, stasis/ kinesis/ génesis*, se sustituye poco a poco, tanto en el platonismo gregoriano

como en el aristotelismo maximiano, un esquema que privilegia radicalmente el porvenir con relación al pasado (teológicamente: lo escatológico con relación a lo protológico): la *épektasis* gregoriana es un instrumento teórico que autoriza a evitar la irresolución de la "noética" origeniana y la situación en las dialécticas maximianas de una eternidad *-aei einai-* pensable radicalmente como porvenir del hombre es otra. Negar que una *anamnesis* sea el modelo de toda relación, en el tiempo, con la eternidad; descifrar en el presente un llamado más que el recuerdo de una decadencia; saber afirmar del hombre que su vocación a una eternidad no promete una *redditio in statum pristinum*, y que llamado a la eternidad está sin embargo en casa en el tiempo, y en la carne: esto, en contacto con los platonismos como el de la gnosis, fue una de las adquisiciones más considerables del pensamiento patrístico. Contenía sin embargo, aún cuando la teología funde la eternidad ofrecida al hombre sobre una promesa, y que la realización proléptica que da al creyente la resurrección de Jesús, subsiste una pregunta en todo caso: ¿Cómo pensar la instalación en la eternidad de hombres que están tan evidentemente en casa en el tiempo, y a quienes la eternidad no es prometida sino con la promesa de una entrada en la eternidad de lo que en ellos está más evidentemente ligado a la temporalidad, su cuerpo? Y por otra parte, ¿cómo evitar que la caída protológica del origenismo no se mantenga a título de posibilidad escatológica? Se comprueba que nosotros somos primero (por prioridad cronológica y ontológica) creados para habitar el tiempo, y que nuestra historia comienza con nuestro *yo* de alma y de carne. Se comprueba que nosotros tenemos naturalmente el hábito del tiempo más que de la eternidad. Contra todo platonismo, sano o enloquecido, sabemos que somos cuerpo y alma, nosotros como carne tanto como espíritu, como temporalidad más evidentemente que como eternidad. Si ser hombre es esto, ¿cómo serlo para una eternidad? Se sabe de Teresa de Ávila cómo de niña, la hipótesis de una vida eterna le aparecía como el más envidiable de los bienes. Cuatro siglos después de Teresa, se puede tener la impresión de que ese no es para el hombre la más bella de las suertes pensables. El nihilismo en que estamos comprometidos tiene por primera consecuencia, o por primer síntoma, que no sabemos ya exactamente qué es el hombre, o qué es la humanidad del hombre. Si queremos argumentar siempre sobre nuestras ciencias o nuestras técnicas para decir que sabemos qué somos nosotros, no podemos sin embargo ir más allá de nuestras medidas: el hombre es lo que es el caso. Lo que es el caso es la existencia empíricamente inmensurable del hombre en camino hacia la muerte. Y hábiles para amojonar todo sentido a los límites de la factibilidad, nos revelamos hábiles para cuestionar más allá de lo verificable o lo falsificable y a desear en esos mismos límites. Podemos hablar del hombre sin nombrar una eternidad. podemos aún darnos paradigmas de la trascendencia que hagan la economía de un Dios o de una eternidad. Pedir más que el tiempo sería, parece a veces,

Los ángeles músicos

desolidarizarse de todos los que no existen, no aman, no trabajan, no hacen el bien, sino en el horizonte insuperable de su muerte.

Requerir un Reino que no sea de este mundo, sería la traición fundamental del hombre que sucumbe a los prestigios fáciles de la inautenticidad, olvidando bajo qué condiciones inadmisibles él es hombre, y proyectando sobre un ultra-mundo su incapacidad para tornar sentido a este mundo presente. Un Reino nos será quizá dado por añadidura - nosotros no podemos sin embargo merecer el nombre de hombres sino buscando este mundo y su justicia.

Para las antropologías que rechazan teórica y prácticamente toda sugestión de una eternidad para el hombre no hay sino malas razones. Hay, aún de hecho, buenas razones. El hombre no es pensado seriamente sólo según el lugar y el tiempo. Tiempo y lugar no le son coordenadas abstractas. Nos sugieren al contrario la discursividad -el orden del proyecto, del fin y de los medios- y la exterioridad - el orden del acto, de la producción, del encuentro. *Cronología y topología* hacen del hombre un existente-en-el-mundo como sujeto de la ética, como artista, como técnico, no son la modalidad de todas las realizaciones posibles constatables, no sólo facticidad sino posibilidad de promociones ontológicas, del devenir más humano que nos reservan, y que sólo parecen reservarnos, el lugar y el tiempo en los cuales hacer lo que es bien o bello. Más tiempo nos sería necesario para querer bien y hacer bien. La tarea de ser hombre es quizá infinita, y nuestra vida es finita.

Pero no tenemos el derecho de descargarnos sobre ninguna hipotética sobre-vida de la urgencia de ser hombre hoy y no mañana, ahora y no en la eternidad. Y si la eternidad quiere decirnos algo, no es ciertamente digno de ella, o no revela indiscutiblemente que hay en ella vocación, sino la del que puede y quiere habitar humanamente el tiempo y el lugar. No se habla de una eternidad para el hombre, sino en la tradición teológica cristiana, que en el horizonte de una promesa (26) - esto es poco contestable, aunque la promesa debiera tener efecto, ya y de todos modos, en un primer don, que una segunda capa de la tradición piensa bajo la cifra de la inmortalidad del alma. Pero pertenece justamente a una promesa el ser no debida. No hay confesión de fe de la que esté ausente la esperanza en una resurrección para una vida eterna. Sobre lo que corresponde a Dios sólo, se puede observar sin embargo el silencio respetuoso que, reservándose toda señoría sobre lo posible, nos reunirá a lo real, lo que es en el horizonte de nuestra muerte el ser hombres tanto como se puede "hacer".

Es obvio que toda inmanentización de la escatología en la historia lleva necesariamente a un agnosticismo respecto a la escatología *proprie dicta*: si la "vida" puede ser el abrigo, en la historia, de costumbres propiamente "escatológicas", entonces la "vida del hombre por venir", *vita venturi saeculi, zoe ton mellontos aionos*, se torna un sujeto de preocu-

pación un poco ocioso: lo veremos bien - si hay que ver. Ahora bien, es tanto más de tener en cuenta si la escatología propiamente dicha no es representable, sino en los modelos representativos que de ella provee la historia - que en la "historia" sea cuestión de los actos de Dios, o de los actos de Dios en el hombre, o más brutalmente de los actos más humanos del hombre. No hay ninguna imagen escatológica que no designe primeramente una realidad históricamente cognoscible, envidiable y efectuable en una cierta medida: la paz, la justicia, la libertad, la alegría de la relación. Salvo rehusarse a representar el *eschaton* -¿pero puede el hombre cesar nunca de representar'- o salvo no dar de él sino la representación abstracta de "otro" estado de cosas talmente otro que nosotros no podemos de él sino afirmando de él lo que no puede ser, nosotros no pronunciamos el nombre de las "últimas cosas" sino postulando, o pensando, una cierta continuidad de este eón con el eón por venir: continuidad, al menos, que vincula ese yo hoy presente, y del que yo espero que sobrevivirá, a mi personalidad escatológica o resucitada, continuidad entre las promesas y su realización - continuidad entre nuestros cuerpos mortales y los "cuerpos gloriosos", suficientemente distintos para desconcertar toda descripción, pero suficientemente idénticos para que la resurrección de Jesús nos enfrente (sino primero, al menos también) igualmente con el enigma histórico de una tumba vacía. La cristología reposa, como sobre una de sus tesis principales, sobre la afirmación que el resucitado es el crucificado. Toda representación o imagen escatológica postula un mismo principio: sólo la escatología en la historia nos permite representar la escatología después de la historia. Toda esperanza escatológica espera un nuevo cielo y una nueva tierra - ella no se inhibe sin embargo de hablar del cielo y de la tierra.

Esto no responde a una pregunta, cual es el estatuto antropológico del porvenir. Lo propio de la existencia en el tiempo es que el porvenir es en ella problema egológico: se trata siempre de mi porvenir, no sólo porque yo cuento banalmente estar presente en él, sino porque yo deseo que él sea en cierta medida mi obra. Por frágil que sea la libertad del hombre, sea cual fuere la impronta que el pasado ejerce de hecho sobre el porvenir, en todo presente intenta sin embargo afirmarse la libertad de un *ego* que constituye su tiempo, y para el porvenir es el campo dado a su derecho de proyectar, de querer, de hacer, de hacerse, y aún de hacer existir - paternidad y maternidad. Ahora bien, ¿qué sentido tendrá, o qué posibilidad lógica, el conservar en la eternidad la dimensión del porvenir? Quien dice eternidad no dice ciertamente menos que el tiempo; y si se puede decir de Dios que su eternidad le es "acto de existir", se podría igualmente bien decir del hombre que entrar en la eternidad le sería dinamismo más que resultado, y devenir más que inmovilización en un estado. Es representable una mala eternidad en la que nada suceda, en la que la actualidad ha matado toda virtualidad, en la que la ausencia de movimiento es perfección - es posible que la Grecia haya sido tentada de

pensar la eternidad así, y es posible que un pensamiento tal se haya vuelto para nosotros sin significación. Pero cuando nosotros intentamos decir que el movimiento no es una pérdida de inmovilidad, sino un progreso sobre la inmovilidad, que pertenece al hombre existir en el elemento de la virtualidad tanto como en el de la actualidad, nos obligamos a plantear una pregunta difícil. ¿Qué paso al acto atribuir a quien, establecido más allá de la historia, después de toda historia posible, en lo escatológico, no tiene en el rigor de los términos nada que hacer, ha hecho todo y no tiene sino que "existir" eternamente? A esta pregunta falsamente ingenua, sobreviene la respuesta con toda la nitidez querida: queda al hombre no plantear más (que) el acto puro de amar y de dejarse amar: *fruitio Dei*. La evidencia teológica de la respuesta no puede oscurecer que se trata justamente de una respuesta de parte en parte teológica, y que la pregunta que nace en el hombre moderno es cuestión antropológica - ¿cómo un porvenir, así fuera eterno, puede ser todavía llamado mío, si me es estado (la *stasis*, que inaugura las dialécticas neoplatónicas de la existencia, concluyen la lógica cristiana de la existencia creada), decidido, ratificado "para siempre", y comprometiéndome a una inmutabilidad? Para todavía el ganar el cielo, se trata en ello de hacer (sin duda con la gracia de Dios), y nosotros somos hábiles para todos los proyectos. Pero ser en ello, he aquí lo problemático. ¿Para qué y cómo ser, cuando todo proyecto es cumplido, y que no queda nada por hacer? La pregunta y la preocupación son claramente pelagianas, puede ser. Ellas no son, sin embargo, sin dignidad teórica. ¿Qué pensar de una libertad cuyas elecciones están siempre detrás de ella? ¿Y qué idea formarse de un hombre que no tiene ya que proyectar ni que proyectarse, de quien se presume que no tiene ya que ser, pero de quien se sabe que aquí y ahora no sabe ni puede ser, si no lo mueven sus deseos, sus sueños y sus necesidades?

De donde, paradójicamente, la utilidad de hablar de los ángeles. El ángel aparece en la teología por eufemismo: es una manera de hablar de Dios absolutamente trascendental cuando condesciende a aproximarse al hombre, y pronunciar el nombre del ángel es el gesto reverencial de quien no quiere pronunciar el nombre inefable de Dios. La angelología bíblica no nos interesa aquí. Que por el contrario sea permitido interesarse un poco en la elaboración especulativa de la doctrina de los ángeles, para notar primero que, más allá de las funciones que le merecen el título de *enviado*, el ángel existe. Para ser enviado, hay que ser primero. ¿Pero ser quién, o cómo? Existencia angélica no es existencia divina. Sin duda, en la protohistoria de la religión hebraica, el ángel ha podido ser un Dios, los ángeles pueden ser dioses destronados, en la asamblea de los cuales Dios tiene ahora su sede. El ángel es sin embargo criatura, o de alguna manera ha llegado a ser criatura, infinitamente distante de Dios, y transmitiendo a los hombres un poco de la gloria de Dios. Si el ser creado hace al ángel pariente del hombre y no de Dios, una diferencia fundamental

los separa: el ángel no participa de la corporeidad. No ya espíritu, hecho cuerpo, sino "puro" espíritu, sustraído por esencia a todas las necesidades, a todas las coerciones y a todas las mediaciones que impone al hombre el hecho de su cuerpo, establecido definitivamente en la proximidad de Dios, el ángel enseña del modo de un modelo teórico riguroso, lo que puede ser una eternidad creada - una eternidad que ha tenido un comienzo, una eternidad por adelante, que no es la *aeternitas* de Dios, que no es tampoco la temporalidad del hombre y a la cual el latín escolástico reserva el nombre de *aevum* o de *aevieternitas*. En esta semi-eternidad, el ángel está presente como espíritu, luego como libertad, luego como rico de posibilidad. El porvenir, sin embargo, no le es la materia ahora indeterminada a la que su libertad sola daría o dará determinación. El ángel es el que elegido - o el que ha rehusado; el que ha determinado su eternidad creada como éxtasis infinito hacia Dios o el que, el ángel transformado en demonio, que la ha determinado (o que ha hecho, todo dirá la teología que mantiene la esperanza de una apocástasis) como infinita negación de Dios. La elección es para mí mi porvenir. Se ha inaugurado ayer, yo continúo hoy la edificación de una existencia, de una manera de existir, pero yo lo hago sabiendo que el instante presente no es el último de todos los instantes, y que antes de la eternidad me queda tiempo, o que en todo caso yo tengo necesidad todavía de un poco de tiempo. Pero para los ángeles la elección -la *opción fundamental*- está más arriba. El sentido de su aevieternidad no es de poder elegir en él a favor de Dios: ésta ha "sido hecha", suponiendo que un verbo en pasado tenga aquí mucha pertinencia. El ángel no lleva una decisión posible: es esta decisión, realizada, manifestada, de una libertad que se revela puramente como potencia de lo definitivo. Entre mi voluntad y la voluntad de Dios está la diástasis que rige dramáticamente toda existencia de hombre: tal como he querido, tal he de devenir; el sentido de una existencia de hombre le viene de un porvenir y de una vocación; existen en el tiempo de las libertades que no han dicho todavía su última palabra - no es posible a decir verdad decir la última palabra sino muriendo, sea que se finge allí un asentimiento por el martirio, sea que se finge un rechazo por el suicidio. Ahora bien, ni el martirio ni el suicidio no son el horizonte en que el ángel es ángel. Si demonio, el se ha matado ya a sí mismo; si "ángel bueno", el ha dado ya asentimiento sin reserva al que lo ha llamado al ser. En una cierta manera, la seriedad de la vida es desconocida al ángel: la disonancia, mil veces corregida y mil veces vuelta, que separa mi voluntad de la voluntad de Dios, es la ausencia de una existencia totalmente conforme con Dios; ni la elección moral, ni la ascesis, ni la conversión son atinentes al ángel; ni proyecto puesto que está absolutamente de acuerdo para ser como lo ha querido; ni la edificación de sí por sí mismo, puesto que está situado feliz, beatíficamente, en su propio porvenir. ¿Pero qué hace después de todo esfuerzo, donde el trabajo de lo negativo no tiene caso, y donde simplemente no hay ningún trabajo

por hacer? Una metáfora sobrevenida de algunas líneas más arriba, sugiere una posible respuesta, hacer *música*.

Que se entienda primero sobre una evidencia iconográfica. El ángel puede ser representado llenando sus funciones o sus misiones de ángel: arcángeles de la Anunciación, ángeles de la filoxenia de Abraham. El ángel puede ser el testigo celeste de la historia de Dios y de los hombres: ángeles presentes en la Navidad, ángeles presentes al lado del Crucificado. Pero el ángel únicamente cuando llena entre los hombres un trabajo confiado a él por Dios, o cuando acompaña entre los hombres a Dios que lo visita. La angelología no es exclusivamente funcional, aún si ella lo es primero *in ordine inventionis*. - Lo mismo la iconografía de los ángeles. Y en esta iconografía el ángel, si es representado "haciendo" algo, es en la mayoría de los casos músico. Puede ser cantor: como el ángel de la iconografía y la liturgia bizantina. Puede ser instrumentista: tal el ángel "latino", representado en una Iglesia cuyas liturgias dan derecho de ciudad a otros instrumentos de música a más de la voz humana. Pero sea lo que fuera de los azares históricos que hacen de la liturgia angélica un cierto calco de una liturgia terrestre de la que todas las formas no son seguramente necesarias, queda en pie que la representación del ángel como artista músico es un lugar absolutamente común de la iconografía y de la estatuaria, en Oriente y Occidente. La voz del ángel no es la que argumenta y discurre, sino la que canta; su orden no es el de las razones, sino el de la armonía de las frases musicales. El ángel no está en la historia. A diferencia del hombre, que puede pretender llevar una existencia escatológica en la historia, pero que no hará nunca sino escatologizar la historia (ilo que ciertamente es mucho!), o hacer de lo histórico una parábola de lo escatológico, el "ángel" no es actor de ninguna historia. Las dialécticas que hacen la historia: dialéctica del amo y el esclavo, del hombre y de la mujer, del pagano, del judío y del cristiano, no son pertinentes para hablar de aquellos cuyas jerarquías son santas y libres de toda violencia, que no tienen parte en la sexualidad y en la "reproducción de la especie", y para quienes toda la historia santa está consumada. Esto quiere decir que el lenguaje dialéctico no podría tampoco ser atribuido al ángel: argumentar, separar lo verdadero de lo falso, persuadir por silogismo o por entimema, esto es humano y no angélico, histórico y no escatológico. ¿La música entonces sería el paradigma de una actividad escatológica? Conviene elucidar un poco la sugestión:

(a) Algunas observaciones sobre la música como canto, sobre la relación pues de una música con un texto, no estarán de más. En el cristianismo hay cuestión de la Palabra. Se sabe por otra parte, que el acento puesto sobre la Palabra conduce bastante necesariamente a una segunda acentuación, esta vez de la palabra (con una p minúscula): la teología de la Palabra de Dios conduce siempre, o reconoce siempre, a una teología de la predicación y del sermón. Ahora bien, ¿de qué texto o de qué tipo de textos, se trata en la tradición cristiana? No hay, según los

criterios literarios, respuesta simple: el relato histórico, el relato legendario, la exhortación moral, la confesión de fe, y sus mixtos, hacen de la Escritura un cuerpo complejo que yuxtapone literaturas más bien que consagrando una literatura. La Biblia es una biblioteca entre las bibliotecas del Próximo-Oriente antiguo. Y ninguna palabra tiene el derecho, según los patrones de la historia literaria o de la crítica histórica, a reivindicar el exorbitante privilegio de ser la Palabra, incomparablemente. Siendo esto así, se sabe que no se habla de la Palabra sino en espacio teológico. Seguramente, la cuestión de una eventual singularidad del/de los texto/s bíblico/s no puede tampoco ser descalificada demasiado perentoriamente: la Escritura quizá transmite también lo que A.N. Wilder llama una "nueva voz", *new utterance*, nueva manera de hablar y de escribir —Desde los trabajos de Auerbach, la hipótesis merece ciertamente ser tomada en serio. Pero una vez que uno se siente autorizado teológicamente para hablar de Palabra, y una vez que se concibe que las palabras escritas llaman a su interpretación teológica como Palabra, surge una consecuencia, que no es pequeña: ¿Cómo puede el hombre hablar de la Palabra, y más simplemente hablar la Palabra - leerla? Sin duda debemos escuchar más que hablar. Debemos leer silenciosamente - transmitida por lo demás en *codex*, más que en *rollos*, la Biblia cristiana ha sido ordenada desde el origen a la lectura privada tanto como a la recitación solemne. Pero nosotros tenemos también, más allá de la lectura privada, que proclamar - *praefari*. Ahora bien, esto no deja de suscitar cuestiones. ¿A quién/cómo corresponde hablar la Palabra? Si hay "nueva voz", debe haber sentido nuevo, y significado nuevo: y la cuestión del enunciado puede aquí pretender la prioridad sobre la cuestión de la enunciación, o en el fondo, de la pronunciación.

No la manera de decir, sino lo dicho importa. El texto basta a quien quiere creer y a quien la tradición ha sido hecha directamente. Lo urgente es anunciar y no pronunciar. El problema no es sin embargo tan simple, ni mucho menos. Comúnmente hay acuerdo en las teologías del S. XX, más allá de las diferencias parroquiales y confesionales, para calificar la predicación de Jesús de Nazaret como acontecimiento escatológico. No sólo se trata en ella de los últimos tiempos, sino también la palabra dicha (y la palabra "hecha", que no es separable de la palabra dicha simbolizan realmente, son irrupción de los últimos tiempos. El acontecimiento lingüístico, análogo a todo proceso de comunicación, que es la enseñanza de Jesús, pretende a ese título a un estrato absolutamente único, y a una dignidad hermenéutica sin igual - las categorías forjadas aquí por los teóricos posteriores a Balthasar de la "nueva hermenéutica", *Wortereignis* o *Sprachgeschelen* en Fuchs y Ebeling, indican aquí la terrible necesidad teológica de darse un nuevo modelo de comunicación lingüística, o de indicar el surgimiento en la predicación del Reino de un nuevo uso de la lengua. Después de la clausura de la predicación de Jesús, después de la clausura del canon de las Escrituras, incumbe la

tarea a la comunidad que quiere vivir de esta "nueva voz" y hacerla resonar de indicar una diferencia. Esta diferencia es gráficamente evidente en las diferencias de nuestras palabras y de la Palabra: P/p. Corresponde a la teología pensarla. Pero la diferencia ¿es también pronunciable? Sabemos teológicamente que hay ahí, en la larga serie de archivos que consigna la historia bíblica de Dios y de los hombres, algo como la palabra suprema y, en la enseñanza de Jesús, como una "última palabra" *novissima vox*. Ese saber requiere primero ser fundado e interpretado. Pero él exige también ser expuesto, y el canto no será aquí sin significación. Todo texto en efecto no es cantable, aunque sea venerable o fundador. No se cantaría la *Crítica de la Razón Pura*". A decir verdad no se cantaría tampoco una *Suma Teológica*, aunque fuera la de un doctor angélico. Pero se puede cantar la Escritura. Se puede ciertamente cantar otros textos, sean o no piadosos. Cuando se decide en todo caso cantar el texto bíblico, la decisión, sobre criterios musicales puros y simples no tiene fundamento contringente - es una decisión totalmente teológica. El canto del Evangelio no significa que una u otra perícopa son de buena factura himnica y piden la música, como la piden, por ejemplo, los textos de Esquilo o de Sófocles. Ella significa de hecho casi lo contrario. Si hubiera que respetar literaria y musicalmente los géneros, entonces habría que multiplicar las lecturas: declamación, representación, canto, dramatización de los diálogos. Habría que *representar*. Ahora bien, el canto no representa - en todo caso no en la liturgia, en la que (no) se lo pide (sino) recordar que "otra" palabra es dicha, y recordar que estamos allí sin la autoridad, no de nuestras palabras y de nuestro arte, sino de "la" Palabra. La decisión de cantar, lejos de toda preocupación de "pastoral litúrgica", es teológica de parte a parte. Aquí y ahora, en medio de todas las palabras y de todas las habladuras, aún edificante, ella atestigua o intenta atestiguar que el espesor acústico de los sonidos puede tener como un valor sacramental, y que las palabras pueden ser el lugar donde se dice la Palabra misma de Dios - su Verbo.

(b) Nos es evidente que el ángel músico es representado como hombre, entregándose a una actividad de hombre, en la que el espacio y el tiempo, y el cuerpo están implicados. Un puro espíritu no ejecuta música. Pero imaginando que el ángel se dedica en presencia de Dios a esa actividad humana bien precisa, la iconografía no representa arbitrariamente, y no sucumbe a las facilidades de la decoración. Si corresponde al ángel ser músico, encontraremos probablemente aquí, nunca tematizada (pero la función del arte no es la de traer lo que sea al tema...) y entonces por elucidar una decisión sobre el hombre y sobre la música, a la que parece que aquí se reconoce una cierta eminencia o una cierta ejemplaridad entre las actividades artísticas. Bastante curiosamente, el ángel músico es obra de pintores o de escultores - y todo se pasa como si el artista, al pintar o al esculpir el ángel músico, concediera una cierta jerarquía de las artes desde un punto de vista teológico, y no juzgara su arte propio digno

de ser actividad angélica. No conocemos a un ángel pintor, ni a un ángel novelista, ni a un ángel poeta. Comentando su *Triunfo de la Música*, Chagall (que en el fresco simétrico, *Las fuentes de la Música*, llamaba a un ángel Mozart, o se presentaba a Mozart como ángel) sugiere que su arte no es digno de eternidad sino intentando tomar modelo de la música: "Queremos la felicidad, Teñida de colores claros, Libre de los tumultos de la Tierra. Así esta forma de arte podría entrar en el Paraíso, Como lo ha logrado La Flauta Mágica de Mozart". Y por otra parte hay una segunda actividad humana a la que los ángeles, en la iconografía, parecen estar particularmente llamados, la liturgia, que no es un arte: así los ángeles sacerdotes y diáconos en los frescos de Vatopédi, así los pintados por Van Eyck en San Bavon de Gante. Siendo esto, y cualquiera que sea la relación, ciertamente delicada de precisar, de la liturgia al arte, permanece que el ángel, de hecho, sí en presencia de Dios (o de los misterios "económicos" de la historia de Dios y de los hombres) deja el silencio de la adoración, o la inmovilidad hierática en la que lo fijan las capas de género de oro de Van Eyck o de Memling, donde la vestimenta de corte bizantina, parece destinada a la música, o aún a las músicas. El azar tiene su parte en la historia del arte como en toda historia, como la tienen las coerciones, o las innovaciones, sin vínculo con intenciones teológicas. Pero aunque el hecho no debiera significar sino el reino de un modelo posible entre otros, que se debe todavía intentar de interpretar. Una interpretación debería tomar en cuenta muchos elementos:

(aa) El músico honra incontestablemente todas las dimensiones de la *poiesis* artística. El acto musical es un acto del hombre ordenado a la creación/recreación de lo bello. Compromete al hombre entero, cuerpo y espíritu. La frase musical tiene su duración. Como todo arte, la música es también una técnica. Ella exige aprendizaje y esfuerzo. Ella se aprende. Nadie, aún músico nato, puede ahorrarse un trabajo y una ascesis. Que se trate de la música del que la crea, o de la de el que recrea interpretando, la suprema facilidad del virtuoso es consecuencia de una suprema dificultad. El pájaro canta "naturalmente". No el hombre, así debiera el lenguaje articulado serle una primera iniciación musical... lo que no es por sí manifiesto. Nosotros cantamos "culturalmente": nuestro arte pertenece al orden de la creación, no al de la espontaneidad y del reflejo. Ningún "don" nos dispensará de adquirir el oficio.

(bb) Un rasgo, sin embargo, en el arte de los sonidos y de la voz, para llevar a todo arte al límite: una cierta *flexibilidad* del espacio y del tiempo. Es lícito hablar de "espacio musical", y no necesariamente por jerga. El sonido llega siempre de un lugar; posee una velocidad, que es inmensurable; la acústica está determinada por lugares y edificios; ninguna música sin instrumentos de música, sin la madera de los violines, sin el metal de los cobres, sin las cuerdas vocales del hombre. Geométrico, el espacio musical es sin embargo más: es armonioso. Se sabe que la música como ciencia nace, en Grecia, en los parajes de la cosmología. Es

Los ángeles músicos

para el pensamiento griego, antes que el hombre no llegue a ser músico y matemático, una música arquetípica, que es la armonía del mundo y el canto de los astros: *música mundana*. Esta armonía cósmica, o macrocósmica, se refleja microcósmicamente en la armonía ontológica del hombre, y la música del alma: *musica humana*. Y nuestra música - *musica instrumentalis* - no puede sino ser fundamentalmente, una imitación de la música del mundo - nadie es músico si no comprende el orden armonioso del mundo y no quiere reproducir su eco. La base cosmológica de la música griega puede ser falsa. El orden del que testimonia el mundo no es evidentemente un orden musical. Sabemos, después de haber pasado del cosmos griego al universo de la física moderna, que los astros no cantan. Un sonido de fondo, y no una armonía "musical", es quizá la sonoridad primordial de nuestro mundo. Esto quería decir, de seguro, que la música, no reduplicadora, sino propiamente creadora, instauraría un orden nuevo, y sería institución de armonía más que armónica imitativa. El espacio griego era un *cosmos*: un orden bello. El espacio de la física moderna no es ese cosmos que daba al hombre una lección fundamental de música: la matematización de la música contemporánea -Xenakis, por ejemplo- nos lleva hacia una música en la cual la física no dicta a priori sus construcciones, y que se hace aquí y allá creadora de mundos posibles. El logion célebre de Pascal consignando la aparición de un mundo donde reina un "silencio eterno" no es la última palabra de la cosmología. Pero de cualquier modo que se intente, después de la desaparición de la teoría musical griega de darse acceso a una *musica mundana*, la música instrumental ha dejado de ser *musica cclypa*, y es en ella primero, transformada en música arquetípica, que nosotros intentamos definir de más cerca lo que puede ser una música. El *cosmos* no es lo que es el caso. El vínculo de la música a la "naturaleza" se nos ha hecho problemático. Un orden bello tendrá quizás, que sernos restituido. Y el arte puede tener que llenar aquí una función que en otras imágenes del mundo no llenaba con la misma necesidad.

(cc) El espacio se vuelve musicalmente "cósmico": ordenado y bello. El tiempo se vuelve musicalmente "cósmico": medido no ya por la inmutable circulación de los cuerpos celestes, o por la fuga de un universo en expansión, sino por el orden bello de una melodía, sus regularidades y sus novedades, sus repeticiones y sus innovaciones, sus circularidades y sus linearidades, sus necesidades y sus azares, el tiempo musical es (también) lo que la música forma, y mucho más que el medio en que la música tendrá lugar. No es dudoso que se puede decir de todo arte que crea mundo. La pintura es generadora de cosmos - microcosmos y macrocosmos, retrato y paisaje, y más allá de la pintura "figurativa" materialización y espacialización de la idea, concepto hecho espacio y color, ocupación creadora de la dimensión, concepción de mundos posibles. La poesía, y casi toda la literatura, es cosmogónica. Y a pesar de las coerciones que recibe de este mundo (y de los hombres que

viven en él), la arquitectura, dando al hombre, o a sus dioses moradas de piedra y de cemento, busca siempre volúmenes nuevos, una habitación nueva del hombre en el mundo, casi un mundo nuevo. Ningún arte sin embargo se apodera mejor que la música del espacio y del tiempo. A la pintura pertenece incontestablemente humanizar el espacio y darle y devolverle una dimensión cósmica - de la misma manera que a la escultura y a la arquitectura. A las artes de lo escrito pertenece el habitar el tiempo. A la música pertenecen quizá uno y otro. Su espacio es el más material o carnal que existe: la música tiene necesidad de la materia, de la madera o del marfil, o del cuerpo del hombre. Simultáneamente, es el más abstracto que existe, el instrumento es visible, pero no la música; la partitura es visible y manejable - pero la música escrita en ella no es objeto; lo bello no es cosa, sino acontecimiento. Nada, igualmente, que la duración musical sea inscripta en el tiempo del mundo y obedezca a sus medidas. Nada sin embargo que tome iguales libertades con las regularidades uniformes del *chronos* que mide todo lo que hay en el mundo. La música ha querido imitar el orden armonioso del mundo. Ella crea ciertamente más armonía que lo que lo que recopia. Su creación sin embargo no es anárquica: no creando cualquier orden posible, sino un orden bello, el músico quiere en primer lugar de todos sus cantos que ellos sean cantos "de la tierra". Pero el tiempo en que la música se desarrolla y con el cual ella crea, es en verdad más el tiempo del mundo. El movimiento de los astros daba a los griegos su precomprensión fundamental de lo que quiere decir una eternidad: el círculo y la esfera, paradigmas de un orden sin defecto, de una identidad a quien nada perturba, o de una plenitud a quien no afecta ninguna penuria es el canon constatable, inconmensurable, matematizable, de toda duración y de toda belleza. El espectáculo del mundo no nos proporciona quizás mayor prenoción de una duración armoniosamente eterna. Es por esta razón que, arte humano atribuido a los ángeles, y arte angélico practicado por el hombre, puede decirse que la música nos da tal prenoción. Todo arte afirma sin duda que tiempo y espacio son creados, si hay creación, para la eternidad. Todo arte puede darnos acceso a un *cosmos* o a mundo (*mundus*). De la música que es armonía transfiguradora, tenemos que aprender puramente que estar en el mundo no nos hace sólo familiares de lo transitorio y de la precariedad - y que nosotros podemos ya escuchar frases infinitas o infinizables.

© Representar al ángel músico: esto es seguramente esbozar algo como una "antropología escatológica". Que nosotros proyectemos en el ángel, de nuestra humanidad, lo que juzgamos digno de eternidad, esto queda fuera de toda duda. El ángel, en la imagen, es representado bajo los rasgos de una persona humana. Su humanidad está por cierto libre de las ambigüedades de nuestra condición histórica: el ángel no es ni hombre ni mujer, es eternamente joven, eternamente bello, bastante distinto de nosotros para que no tengamos en verdad el deseo de volver-

nos ángeles, bastante semejante sin embargo para que en él algo nos sea imitable. Y a falta de un rostro que, como puro espíritu, no tiene, hay en él una *tonalidad* que, a él y a nosotros, podría ser bien vocación común. Frente al miedo de la eternidad, frente a la angustia de los hombres modernos frente a lo definitivo, frente al miedo de aburrirse aún de Dios, el ángel recuerda la antigua evidencia que el hombre ha podido conocer diversamente conociéndose, y que debemos aprender de nuevo quizá, interesándonos en algo distinto del hombre. Se puede ser libre no por el hacer sino por haber hecho, ser libre como liberado, liberado como en final posesión de una identidad, bastante para no acariciar ya la hipótesis abstracta del suicidio (libertad de cesar de existir), y para ser feliz de que se nos haya dado el ser. Ser (en un) cuerpo es nuestra condición: el hombre es espíritu y carne. El ángel nos obliga sin embargo a pensar que el espíritu existe, y que el alma es inmortal. La eternidad no es el infinito malo de la repetición cansadora y sin novedad de lo mismo, ella no es el hielo del tiempo y del espacio: ella es acto y dinamismo de ser, y para el hombre, si debe resucitar para una vida eterna, convocación de la carne para ser también ella el acontecimiento espiritual del que su espíritu testimonia. Hubo un tiempo quizás, en que el hombre quería volverse ángel. Ese tiempo ha pasado. Una eternidad para el alma sola, sería una eternidad ofrecida a un alma privada de tiempo. Una eternidad de contemplación intelectual, honorada por los siglos de los siglos a la sola función teórica en el hombre, nos aparece como muy insatisfactoria: no sería en verdad entrada del hombre en la eternidad, una parte de nosotros estaría ausente en ello. Pero entonces, a pesar de que la proposición de una eternidad para el hombre tal cual, cuerpo y alma, se hace atendible y que el kerigma pascual, y la promesa de resurrección, que en ella se hace al hombre, no pueden no encontrar todas las simpatías especulativas de nuestras antropologías, encontramos en nosotros la fuerte objeción de que nosotros no sabríamos en verdad qué hacer de nosotros en la eternidad. No tenemos que preguntar aquí si el tedio no es, de hecho, la tonalidad fundamental de la existencia del hombre en la edad del nihilismo. De tener cuerpo pasar a ser cuerpo; del deseo de eternidad pasar a la certeza de ser hacia/para la muerte; de la exultación teresiana frente a lo eterno-; ¡para siempre, siempre, siempre! -pasar al *Langeweile* meditado de Heidegger: aquí está probablemente el desplazamiento más considerable que la pregunta sobre el hombre -la pregunta del hombre sobre sí mismo- haya sufrido nunca, aquí se indica entonces la urgencia de un trabajo teórico capaz de pensar juntamente e/hombre tal cual y su invitación a la eternidad. ¿Qué hacer en la eternidad? Amar, sin duda. El acto puro de ser hombre puede definir para nosotros una entrada en la eternidad. El éxtasis infinito del hombre hacia Dios, eterno arrobamiento, relación finalmente pura, caridad despojada al fin de todo enervamiento en sí, puede ser la verdad escatológica de nuestro ser. Amar no es siempre el más humano de todos los actos sino participando en la expresión y

en el lenguaje. La música de las esferas celestes era en Grecia el modelo del lenguaje más justo: y tendiendo a hablar como hablan los astros, el hombre músico buscaba idénticamente hablar una lengua divina - los astros son helénicamente dioses. La música de los ángeles nos es otro paradigma. Debe incontestablemente ser reconocido en lo que vale: designación de un límite inverificable de la antropología. En todo caso esta imagen permite, si lo deseamos, pensar una eternidad sin tedio, realización verdadera de lo humano, y no de su metamorfosis en algo distinto del hombre, que en el fondo nos concerniría bastante poco.

El emperador Justiniano -buen teólogo, talento sin genio- consagró una buena parte de sus esfuerzos teóricos a la refutación del origenismo. La antropología de Orígenes es aproximadamente (en la sistematización del *Péri Archon* y en las consecuencias que Evagro saca de ella) una angelología convertida en antropología, y donde una caída hace de un ángel un hombre. Pero el hombre no ha sido creado ángel de una "primera creación", luego hombre de una "segunda creación", aún si la hipótesis es tentadora hasta Gregorio de Nysa. La antropología empieza con el tiempo, el mundo, los cuerpos. El ángel, de golpe, ¿dejaría de interesar a la *quaestio de homine*? No verdaderamente. En un catálogo de las definiciones transmitidas por la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, el ángel es descrito primero como "substancia inteligible, libre, siempre en movimiento, sirviendo litúrgicamente a Dios", antes de que se diga de esas "potencias santas" que ellas son "enviadas por el Señor". *Aei leiturgon*. Es sobre ese punto que Justiniano meditando sobre la creación del hombre, alcanza una nueva fórmula nueva. Convidando él también a la adoración y a la liturgia, el hombre es "segundo ángel", *deutéros angelos*. El no nos enseña quien hemos sido, sino quien tenemos que ser. ¿Su música dirá al hombre cómo entrar en la eternidad?

St. Edmund's House
Mount Pleasant
C B 3 OBN Cambridge (G.B.)