

ESPERIT, ÀNIMA I COS. INTRODUCCIÓ A L'ANTROPOLOGIA PRIMERA TRIÀDICA

Jordi CASTELLET I SALA

Original rebut: 16/02/2017

Data d'acceptació: 20/02/2017

Adreça: Institut Superior de Ciències

Religioses de Vic

Ronda Camprodon 12

08500 VIC (Barcelona)

E-mail: jordi.castellet@guifi.net

Resum

L'article presenta l'antropologia triàdica, l'home entès segons la definició paulina de 1Te 5,23, en el context de 1Co 15 i Rm 8, com a esperit, ànima i cos. Donar una nova oportunitat al paradigma triàdic pot arribar a plantejar degudament els punts de partida i els reptes de l'antropologia en ple segle XXI, prenent el relleu del discurs de la Tradició, rebut fins al present, i obtenir carta de presentació davant de les noves antropologies d'arrel científica. Nogensmenys, l'article ataca sis antinòmies que una lectura triàdica de l'antropologia podria arribar a resoldre: antropologia bíblica vs. sistemàtica; analogia ànima-bona vs. cos-dolent; material vs. espiritual; antropologia fixista vs. antropologia del procés; espiritualització vs. moralització; diàleg fe i ciència, discurs teològic i científic. Tasca que roman, per llarg espai de temps, a desenvolupar i desplegar.

Paraules clau: Triàdic, antropologia, teologia, pau, cientisme, antinòmies.

Abstract

The article presents triadic anthropology: man understood, as defined by Paul the apostle in 1Thess 5.23, in the context of 1 Corinthians 15 and Romans 8, as spirit, soul and body. In making a fresh appraisal of the triadic paradigm, the starting points and challenges of anthropology in the 20th c. are able to be reconsidered, taking over the discourse of Tradition as received so far, and thus leading to a way into new anthropological approaches rooted in science. At the same time, the article attacks six contradictions that triadic understanding of anthropology could solve: biblical vs. systematic anthropology; analogy good-soul vs. body-bad; material vs. spiritual; fixist anthropology vs. process anthropo-

logy; spiritual vs. moral; science and faith dialogue, against theological and scientific discourse. This is a task that will take a long period of time to be developed and exploited.

Keywords: *triadic, anthropology, theology, Paul, scientism, antinomies.*

L'home és un arbre que aspira, amb les seves branques, arribar fins a Déu. No obstant això, la seva part més important és la que no es veu i sense la qual no podria viure: les arrels. Com ell, l'home té tendència a donar més importància a allò visible, el cos, el material, som carn, *sarx*. Tendim a valorar únicament allò concret, expressable i extern, els resultats físics, materials i comprovables. Si la vida és la saba que corre per l'interior del tronc, en canvi, i sobretot en aquests començaments del segle XXI a Europa, solem descuidar les arrels, l'esperit, com si fos quelcom d'opcional, de prescindible quan, en canvi, es tracta del que ens identifica, d'aquella dimensió de cadascú de nosaltres, espiritual, que ens posa en contacte amb el més enllà, amb la recerca de sentit.¹

1. INTRODUCCIÓ

Esperit, ànima i cos constitueixen les tres dimensions que possibiliten l'articulació d'una antropologia triàdica, més enllà del plantejament diàdic cos i ànima. A la pràctica, la dimensió d'obertura divina de l'home, l'esperit, ha estat relegada sovint a una opció prescindible en la majoria de plantejaments antropològics moderns. No és així en tota una colla d'autors, d'entre els que cal situar, de forma preeminent, l'antropòleg Michel Fromaget (1947) i el teòleg Henri de Lubac († 1991), sense oblidar Mestre Eckhart († 1328), Tauler († 1361), Edith Stein († 1942) o Adolphe Gesché († 2003).² En aquesta òrbita s'han mogut molts altres que, anant més enllà de la via dual, majoritària en el pensament occidental, han buscat vies alternatives per expressar la complexa realitat del misteri de l'home.

Per antropologia triàdica s'entendrà un plantejament fonamental, un paradigma que contempla tres dimensions en l'home, esperit, ànima i cos, com a tres potències, capacitats, possibilitats, camps d'expressió o de vitalitat de la persona. Aquest paradigma esdevé totalment proposable, com s'intentarà mostrar aquí, amb base bíblica i tradicional suficient com per a

1. Jordi CASTELLET I SALA, *Déu per a pensar* (Déu per a pensar 1), Ontinyent: El Toll 2013, 62.
2. Gesché, qui fou el director de la meua tesina de llicenciatura en teologia a Lovaina la Nova: Íd., *Gratia supponit culturam ou le dialogue entre la foi et la culture chez Jean Ladrière, pour des bases théologiques*. En 4. LLN: UCL 1996.

articular una antropologia entera.³ En cap cas, no es vol referir la temàtica com si l'home estigués conformat de parts divisibles, separables o intercanviables entre si; així com tampoc no s'acceptarà una jerarquia entre parts majors, divines i salvables, i d'altres parts inferiors, prescindibles, humanes, terrenes i menyspreables. Precisament, els moviments gnòstics de totes les èpoques han assenyalat l'esperit i l'ànima entre les primeres i el cos entre les segones. En aquest terreny de la polèmica s'han mogut autors de la talla de Pau de Tars († 65 ca.) o Ireneu de Lió († 202), lluitant, teològicament parlant, contra els moviments dualistes, simplificadors o esmussadors de la contemplació de l'home, divisible en el seu si. Per contra, el punt de partida d'una antropologia entera ha de contemplar l'home en la seva unitat, uniformitat i integralitat indissolubles. Es presenta aquí el treball per a rescatar la possibilitat de parlar de l'home triàdic per a poder reproduir millor el que l'home és en si, tant des de la dada bíblica, com des de la Tradició dels Pares de l'Església i els teòlegs moderns. No és en va que la fe cristiana ha acabat inventant el cos humà,⁴ com a receptacle de l'ànima i de l'esperit. Pau explica en Rm 8 de quina manera l'home, seguint el seu propi esperit habitat per l'Esperit diví (v. 16), podrà governar-se enterament, en el seu esperit, la seva vida, la seva ànima i el seu cos, vers la salvació. No obstant això, la tradició major de l'Església i, per extensió, el pes del pensament del món occidental, resta basada en una comprensió diàdica de l'home: cos i ànima. Aquesta articulació queda reflectida i cristal·litzada en el Catecisme de l'Església Catòlica (CEC 362-367) del 1992.

En les properes pàgines es pretenen esbossar, sense esgotar la temàtica, algunes línies mestres per a l'articulació completa d'una antropologia triàdica partint, primer de tot d'una introducció en forma de sis plantejaments i arribant a la descripció de sis antinòmies que el paradigma triàdic pot arribar a desxifrar.

3. Aquesta temàtica ha estat desenvolupada en la tesi doctoral recentment defensada: Jordi CASTELLET I SALA, *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint Michel Fromaget. Tèsi de doctorat en teologia*. En-4. BCN: AUSP-FTC 2016 [EAC]. Íbid, Excerpta [EAC-Exc]. Director: Joan Planellas.
4. Adolphe GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», en Adolphe GESCHÉ – Paul SCOLAS, *Le corps chemin de Dieu*. París: Cerf 2005, 220, 33-75.

2. SIS PREMISSES

2.1. *Debat sorgit ran del monisme materialista del segle xx*

El debat entorn del paradigma antropològic resta provocat pels reptes plantejats fora del seu propi camp, en aquest cas per part dels corrents materialistes del segle XIX i XX. Aquests han fet aflorar concepcions reductives de l'antropologia provinents d'un dualisme antic, representat i formalitzat per Descartes († 1650); uns corrents, aquests, que s'han refugiat, en l'últim segle, en el monisme, afirmant que tot és matèria. Com a conseqüència, la dimensió espiritual de la persona humana deixa d'importar. De totes maneres, ja feia temps que la dimensió de l'ànima espiritual s'havia deixat de banda, rere els descobriments enlluernadors de la ciència. El segle XX ha estat, sens dubte, el dels grans avenços en psicologia i neurociència. La lectura cientista d'aquests descobriments han provocat una doble reducció conceptual de l'home. D'una banda, un reduccionisme de l'home, de la vida, de la consciència i de tot l'ésser humà a la matèria física, quantificable, experimentable. I de l'altra, una reducció de l'ànima al cervell, com a òrgan visible, físic, estudiable i cognoscible. L'ànima apareix, a la fi del segle XX, com a quelcom incompreensible i, el pitjor de tot, innecessari. Per a aquests científics materialistes, ja no cal parlar de l'ànima. Postulant el cervell com a origen del comportament humà n'hi ha prou i massa: tot passa pel cervell i troba el seu reflex en ell. Així, hi ha una zona cerebral per a les emocions, una altra per a la raó racional, una altra per a l'art, per als instints, etc. Ben cert serà que el científic i el filòsof reticent a reconèixer una dimensió humana més enllà de la física i material, com és l'ànima o l'esperit, no la voldrà acceptar de totes maneres. Aleshores, des del seu punt de vista, aquesta dimensió romandrà sobrera, ja es digui «ànima», ja es digui «esperit».

No obstant això, la pregunta aflora una vegada i una altra i és la següent: realment l'antropologia presentada de forma majoritària per l'Església és la més adequada per a respondre als reptes plantejats modernament pel monisme? Semblaria que una llarga tradició d'antropologia diàdica, cos i ànima, hauria de ser suficient per donar recolzament al plantejament escolàstic heretat per l'Església en l'actualitat; un plantejament que troba el seu origen en Tomàs d'Aquino († 1274) i que porta recorreguts els set darrers segles dels vint que té d'història del discurs antropològic de l'Església. Recollint les dades dels filòsofs grecs i integrant-les com a equivalents a les dades cristianes, la figura i la doctrina de Tomàs resta planejant tot al llarg del recorregut de la història de l'antropologia. Com pronosticava A. N. Whitehead († 1947): «la història de

la filosofia occidental consisteix en una sèrie de comentaris al marge de la pàgina de Plató i Aristòtil.»⁵ Aquesta acaba essent la sentència comuna amb la temàtica que aquí ens ocupa. En efecte, la definició cos i ànima recollida pel modern *CEC* es pot entendre com una pràctica transliteració del que ja deia Plató: la distinció cos i ànima, cosida per l'hilemorfisme d'Aristòtil, recuperada pels filòsofs àrabs a la Hispània del segle XI i traslladada finalment al París del segle XIII de Tomàs d'Aquino. El Doctor Angèlic descobreix aquest antic esquema dels grecs i resta enlluernat per la fina intel·ligència. Tomàs, llumenera d'occident, consagra la definició de l'home en clau diàdica; concepció que travessarà la resta de la història fins als nostres dies. No serà menys important el pas pel sedàs cartesià, al segle XVII: cal dubtar de tot el que s'ha après fins ara i tan sols refiar-se del propi pensament, de la raó de l'home il·luminat, assentarà Descartes. Es tracta del primat del *cogito*: «penso, aleshores existeixo!» I cal pensar amb la ment que, des d'ara, serà anomenada «esperit». Descartes redefineix, subtilment i genial, els termes antropològics. El que importa és la *mens*. El cos no és sinó la *res extensa* de la raó, de la mateixa capacitat de pensament. Descartes consagra un dualisme que, amb poc més de dos-cents anys, serà reduït a la pràctica a un monisme.⁶ En efecte, per a Descartes tan sols importarà la ment que pensa, que raona, que descobreix, que coneix. De la resta, no tan sols se'n pot dubtar sinó que se n'ha de dubtar, no hi ha res segur excepte el dubte. Es tracta de la metodologia del dubte davant de la metodologia de la certesa defensada per Fromaget, d'altra banda. Per a Descartes, l'esperit ha quedat reduït a la simple raó i a ser confós, *in aeternum*, amb l'ànima, que des d'aleshores s'anomenarà dimensió espiritual, provocant una confusió que acabarà de rematar la lectura triàdica de l'ésser humà. Tot plegat fins arribar al present, en una història que, més que teològica, com es veu, es revela filosòfica. Tomàs, certament, afirmava l'«ànima racional» però a inicis del segle XX, aquesta va ser transformada, com per un automatisme, en «ànima espiritual». L'esperit tornava, doncs, a quedar amagat fins a nou avís. Els reduccionismes materialistes del segle XX han provocat la resta: ja no cal referir-se ni a l'ànima, ni molt menys a l'esperit, per parlar de l'home. El que interessa és la seva materialitat i fisicalitat. El cervell esdevé l'òrgan que produeix la consciència, el pensament i la reflexió.

5. Alfred North WHITEHEAD, *Proceso y realidad* (Biblioteca filosòfica), Buenos Aires: Losada 1956, 67.

6. Cf. René DESCARTES, «Tratado del hombre»: BGP, 675. Íd., «Las pasiones del alma»: BGP, 464. Íd., «Meditaciones metafísicas. Segunda meditación»: BGP, 172. Íd., «Anexo. Respuestas del autor a las quintas objeciones»: BGP, 390. Cf. CASTELLET, *EAC*, 50-51.

Per conèixer l'home, tan sols caldrà estudiar i conèixer el cervell; però aquest, malgrat tot, continuarà romanent misteri.⁷

2.2. *Antropologia filosòfica o teològica*

Però retorna la qüestió: realment l'Església ha parlat adequadament de l'home tot al llarg de la seva història? Que la societat, la cultura i la ciència hagin arribat fins a l'extrem de negar la instància de l'ànima com a dimensió espiritual, és atribuïble únicament a la mateixa ciència moderna? No serà que la història de l'antropologia teològica ha estat més aviat una antropologia filosòfica batejada, disfressada de cristiana, que no pas una antropologia teològica pròpiament parlant? Expressat encara d'una altra forma: on resten les dades bíbliques en tot aquest recorregut? I les dades patrístiques? En quina forma s'expressaven el mateix Jesús a través dels Evangelis, l'apòstol Pau a través de les seves cartes, Justí († 165), Tatià († 175), Ireneu de Lió, Orígenes († 254), Atanasi d'Alexandria († 373) o el mateix Agustí d'Hipona († 430)?

La metodologia, el llenguatge i les categories emprades en tot aquest ampli recorregut no resten exemptes d'aquest retret que avui es pot presentar davant la història de l'antropologia: cal partir de les dades originals cristianes per a respondre al misteri de l'home. Plató i Aristòtil no podien conèixer què deia la revelació, perquè no varen tenir en compte el que podien aportar les dades bíbliques; el més segur és que no hi tinguessin contacte. Com és possible, però, que l'esdeveniment Jesucrist no aportés res al discurs de l'antropologia cristiana fonamental?

En definitiva, per explicar què és l'home, des de l'esquema cos i ànima, no cal referir-se a Crist. L'home es defineix per una conjunció de cos i ànima, immortal i espiritual, i tema solucionat. Crist ha vingut per a salvar l'home enterament, començant per l'ànima, dirà el plantejament diàdic. En el camí, però, la reducció de l'home a l'ànima s'ha acomplert. Si la modernitat ha guardat l'ànima a les golfes de l'oblit, la conseqüència és immediata: la mort de l'home. L'antropologia del CEC, però, continuarà reclamant l'ànima, malgrat que digui que l'home és unitat de cos i d'ànima. No obstant això, si el que realment important és allò immortal i diví, l'ànima, aleshores, el cos restarà menyspreat, indefectiblement.

7. Nicolàs ACARÍN TUSELL et al., *El cerebro del rey: vida, sexo, conducta, envejecimiento y muerte* (RBA divulgación) Barcelona: RBA 2001.

L'apòstol Pau reclama, no obstant això, una tercera dimensió de l'estructura antropològica en 1Te 5,23; Rm 8,16 però també en 1Co 15. A més de l'ànima i del cos, en aquests passatges de cabdal importància, Pau suposa i declara formalment la presència de l'esperit, la dimensió divina de l'ésser humà. Convé, doncs, demanar-se per què aquesta tercera dimensió ha quedat sublimada en el discurs antropològic cristià; una sublimació comportant terribles conseqüències. Més enllà de les pròpiament religioses, místiques, espirituals o dogmàtiques, cal comptar amb les repercussions d'una antropologia triàdica o diàdica en la psicologia, la política, l'urbanisme i, fins i tot, en la medicina. Aquest esdevé un paradigma que afecta tota realitat humana: personal, social, filosòfica i teològica.

Es vol començar a presentar aquí la real possibilitat d'un plantejament triàdic, en el que es podria anomenar una «antropologia primera», prèvia a qualsevol altre pensament i ideologia, religiosa o filosòfica. Aquest planteig hauria d'ajudar, no tant a depassar un dualisme platònic «cos i ànima», sinó a realitzar una veritable aproximació al que l'home és, contemplat expressament en la seva capacitat de misteri, d'obertura, de relació amb el transcendent, amb Déu, per qui ha estat creat a la seva pròpia imatge i semblança; una crida que contrastarà, malgrat tot, amb la definició bàsica de l'antropologia que estableix el *CEC*. En efecte, allí s'afirma l'home com una unitat indestruïble de cos i d'ànima, on «l'ànima és la forma del cos» (*CEC* 367); una expressió que consagra l'hilemorfisme aristotèlic però que no troba arrel ni ressò en l'Esclatpura. Aquesta expressió diàdica obté, no obstant això, la seva història en el recorregut de la teologia i de la filosofia eclesiàstica, així com en el si del Magisteri.

De totes maneres, caldrà identificar un recorregut paral·lel a través de l'antropologia ternària: l'home contemplat com a cos, ànima i esperit. Una proposta fonamental que es presenta com a referent del respecte degut a l'home com a misteri, més enllà de les definicions, de l'enclaustrament de les paraules i de les cotilles ideològiques que voldrien tancar l'ésser humà entre uns parèntesis del quals no pogués fugir. És possible, doncs, una reedició de l'antropologia triàdica? Michel Fromaget, antropòleg bretó francès, ho propugna i Henri de Lubac ho rebla. Per a ells, com per a l'autor de les presents línies, esdevé possible redescobrir el discurs triàdic resseguint els escrits d'una selecció d'autors i desentrellant-ne la significació, a fi de recolzar la redescoberta de l'antropologia triàdica per actualitzar-la i presentar-la com a vàlida a l'hora de parlar de l'home, fonamentalment i primera.

Hom es pot demanar si es tracta d'una nova aportació? Primer de tot, cal respondre que no es tracta d'una invenció sinó d'un rescat de l'oblit. En *CEC*

367 se cita la possibilitat de parlar de l'esperit humà en el sentit que «l'home és ordenat des de la seva creació al seu fi sobrenatural». Aquest, però, es relega a un lateral temàtic, amb certa condescendència, com una qüestió opcional i, en definitiva, poc important. La definició més rellevant de «l'home com a ésser unitari de cos i d'ànima» es troba en els números anteriors del *CEC* 362-366. En tot cas, en el *CEC* es reconeix la possibilitat de parlar de l'esperit, encara que no acabi desenvolupant la qüestió. Normal, si es pensa que, com es ve dient fins al present, l'antropologia triàdica no ha estat realment aplicada.

En segon lloc, no obstant això, convé remarcar de quina manera l'aportació del *CEC* 367 constitueix el més gran reconeixement que ha realitzat l'Església, de forma oficial, introduint precisament la possibilitat de l'antropologia triàdica. Mai abans, en dos mil anys d'història no se n'havia parlat tan obertament. Reconèixer l'esperit significa acceptar la realitat de la possibilitat de desenvolupament de l'antropologia triàdica. D'aquest plantejament se'n parla com a «antropologia primera», tal com consta en el títol d'aquest article, per postular una *definitio terminorum* que obri la porta a l'articulació triàdica en el si de les matèries antropològiques: fonamental, tractat de gràcia i d'escatologia.

2.3. *Les dades de la revelació i de la tradició*

El punt de partida per a recollir el conjunt de dades de l'Escriptura i de la Tradició es troba en el passatge del comiat de la carta de Pau als Tessalonicencs; citat d'altra banda per la majoria d'autors en els seus plantejaments antropològics. Allí s'expressa certament en base triàdica l'apòstol quan afirma:

Que el mateix Déu de la pau us santifiqui plenament i conservi totalment irrepremissibles el vostre esperit, la vostra ànima i el vostre cos per al dia de la vinguda de nostre Senyor Jesucrist (1Te 5,23).

En aquest sentit, esdevé punt de referència l'antropòleg francès Michel Fromaget. El seu pensament s'estructura a partir de la seva obra major: *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, de 1991.⁸ En ella, l'autor

8. Michel FROMAGET, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire* (Question de 87) Gordes: Albin Michel 1991, 385 [CAE]. La que constitueix una segona edició, més espaiada i en dos volums: Íd., *Corps, Âme, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire I*. 2 vols. (Cultu-

efectuà ja tot un recorregut històric per l'antropologia triàdica: una explicació sobre el paradigma triàdic, un recorregut sobre la condició original de l'ésser humà, sense deixar de banda d'altres plantejaments antropològics externs al model occidental, passant pel mateix origen d'aquest model, com foren els filòsofs grecs, la gnosi en el context cristià i el mateix testimoni de l'Esclitura i dels Pares de l'Església. No obstant això, la millor avaluació es dóna en l'aportació pròpia de Fromaget, pel que fa a la concepció de la vida, de l'envelliment i de la mort: de quina manera l'antropologia triàdica transforma radicalment el que es pot entendre i viure amb aquestes experiències humanes, comunes i fonamentals. Aleshores esdevenen rellevants les concepcions de deíficació i de metànoia en el si de la iniciació cristiana, així com el sentit de metamorfosi, necessari per a comprendre aquest camí de transformació de l'ésser humà vers el seu acompliment en la plena visió beatífica, sempre seguint la comprensió triàdica.

La fonamentació bíblica esdevé cabdal en qualsevulla recorregut clàssic. Es recullen els passatges més importants, des del punt de vista antropològic, a partir de l'Esclitura, de l'AT i del NT: els primers capítols del Gènesi, Gn 1, 26 i 2,7, així com algunes perícopes de l'apòstol Pau, citades més amunt, on treu a relluir l'expressió triàdica de l'antropologia. Des del punt de bíblic es poden arribar a algunes observacions bàsiques, que no cal perdre de vista. Primera, que l'expressió «cos i ànima» no apareix en l'Esclitura, sinó que més aviat apareixen expressions de tipus plural, que vehiculen la complexitat de l'ésser humà. En aquest sentit prenen sentit 1Te 5,23 però també He 4,12 en l'ègida del NT. En el context paulí, la descoberta de Rm 8, el capítol dedicat a la vida en l'esperit, amb el verset 16, tan suggeridor i il·luminador del pensament de Pau:

L'Esperit mateix s'uneix al nostre esperit per donar testimoni que som fills de Déu (Rm 8,16).

En aquest punt, la recerca condueix en tres direccions identificables.

res & Foi(s)? 2) Brussel·les – LLN: Édifie 21999. Atès que les dues anteriors es troben esgotades, es pot trobar i baixar gratuïtament de la xarxa: *Íb., Corps – Àme – Esprit ou la lampe de l'homme rebelle* [en línia] [http://michelfromaget.free.fr/images/stories/fromaget/La_lampe.pdf] 497 [Consulta 6/11/2012]. Paral·lelament, i amb la intenció de proporcionar un corpus de recursos en la matèria, s'ha procedit a elaborar una carpeta en xarxa on poder consultar i obtenir les obres i articles principals que, per la seva especificitat, no és possible trobar fàcilment. Cf. l'àmbit «Academia» d'internet: <<https://independent.academia.edu/JordiCastellet>> [en línia] [Consulta: 10/01/2017].

Primera, el sentit original del text. La doble presència del mot «pneuma» en aquest verset reclamava l'afirmació de l'existència del pneuma humà, és a dir, de l'esperit, pròpiament diferenciat de l'Esperit diví. Pau prenia com a concepció aquesta estructura fonamental a l'hora de parlar de l'home. Ja ho havia fet de manera remarcable en el passatge primerenc de 1Te 5,23. No obstant això, allí podia haver-se quedat com una anècdota, com un cas aïllat d'una expressió primerenca i entotsolada, escrita al voltant de l'any 55 dC. Però, a fi de comptes, no pot ser així, atès que ara Pau hi torna, gairebé al final de la seva carrera, en la carta als Romans (58 dC), donant èmfasi i estatus d'existència al pneuma humà. Aquesta iniciativa tindrà la seva repercussió en un altre escrit extrapaulí, encara que sota la seva influència:

La Paraula de Déu és viva i eficaç. És més penetrant que una espasa de dos talls: arriba a destriar l'ànima i l'esperit (He 4,12).

Fins i tot aquí, l'autor arriba a afirmar que tan sols qui s'aferri a la Paraula de Déu serà capaç de destriar l'ànima i l'esperit; per a qualsevol altra tradició, com l'aristotèlica en particular o filosòfica en general, potser s'acabarà tractant de dos mots sinonímics i impossibles de diferenciar. En tot cas, la repetida i florida aparició en els escrits bíblics, sobretot en els del NT, permeten afirmar que la forma de parlar cristiana de l'home resultarà més apropiada si s'adopta la fórmula ternària d'arrel bíblica d'esperit, ànima i cos. Salvant la polisèmia dels termes, en antropologia triàdica es reconeix l'esperit com la dimensió divinhumana lliurada a l'home per Déu des de la seva pròpia creació. En aquest punt, Gn 2,7 constitueix el text fundacional:

Llavors el Senyor-Déu va modelar l'home amb la pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida —בְּשָׁמַיִם חַיִּים, *nixmat haiim*— i l'home es convertí en un ésser viu (Gn 2,7).

Text que s'ha d'entendre especialment a partir del que interpreta Ireneu de Lió:

L'home perfecte és la mescla i unió de l'ànima que rep l'Esperit del Pare i, barrejada amb ella, la carn que ha estat creada segons la imatge de Déu.⁹

9. Ireneu de Lió, *Adv. Haer.* V.6,1a: SCh 153, 72-75.

L'home finalitzat, perfecte, *téleios*, des de la seva creació consta d'un primer do de l'Esperit de Déu, que crea l'esperit humà: la dimensió humanodivina destinada a rebre el mateix Esperit diví, porta d'interrelació. És d'aquesta mateixa forma que ho interpreta, al seu torn, Antonio Orbe († 2003). Remarqui's aquí que la infusió d'aquell quelcom diví, d'aquell «*nixmat haiim*» converteix l'home en portador de l'Esperit de Déu. Aquell, però, es constitueix en òrgan propi, anomenat precisament «esperit», en minúscula. Per tant, des de bon principi, el pneuma humà, l'esperit, constitueix part de l'estructura humana fonamental. Aquest no s'identifica encara amb tot l'Esperit diví sinó que es tracta d'un do creacional, una penyora o estructura primera destinada a rebre la plenitud del mateix Esperit Sant, tal com reclamava Rm 8,16. Alhora, la dimensió del pneuma humà serà precisament la que convertirà l'home en fill de Déu i, en conseqüència, en persona; sense excepcions. La sensibilitat es distingeix radicalment diferent, ja que aquí, a diferència de l'esquema diàdic, qui rep la imatge de Déu no és l'ànima sinó el cos. En efecte, s'expressa Orbe inequívocament en aquests termes, distingint ja l'Esperit del pneuma:

L'home perfecte consta de tres elements —esperit, ànima, cos o plasma— ordenadament units, [en nota a peu de pàgina Ireneu cita 1Te 5,23 per a fonamentar la seva tricotomia (...)]. Primer l'ànima assumeix l'Esperit i es mescla, sense confusió possible, amb ell. Després, en *crasi* ja amb l'esperit, es comunica alhora amb el cos amb igual tipus de mescla, salvant la seva pròpia eficàcia amb subordinació a la de l'esperit. «*Quum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati*», diu clarament el sant, apuntant el destí veritable de l'esperit.¹⁰

Així, doncs, Orbe afirma, comentant Ireneu, que «l'home perfecte consta de tres elements, esperit, ànima i cos» des de la seva creació. Seguidament, Ireneu remarca, en aquest mateix principal fragment que es comenta aquí, que tan sols l'home en aquesta complexitat pot ser anomenat home i no tan sols per alguna de les seves parts o dimensions.

Si algú suprimís la imatge i menyspreés la creatura, ja no podria parlar de tot l'home, sinó només o d'una part de l'home [...] No és que la sola carn creada sigui de per si mateixa l'home perfecte, sinó que és tan sols el cos de l'home, una part seva. [*Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis.*] Però tampoc l'ànima sola és en ella mateixa l'home; sinó que sols és l'ànima de l'home, una part seva. [*Neque anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis.*] Ni l'esperit és l'home: ja que se l'anomena esperit i no home. [*Neque Spiritus homo* — Πνεῦμα ἄνθρωπος — *Spiritus*

10. Antonio ORBE, *Antropología de San Ireneo* (BAC 286), Madrid: La Editorial Católica 1969, 128.

enim et non homo vocantur —.] La unió i la mescla de tots aquests és el que fa a l'home perfecte.¹¹

Remarqui's la penúltima frase: «ni l'esperit és l'home». És a dir, que Ireneu considera realment l'esperit com a part o dimensió, potència constitutiva de l'home, unida a les altres de forma indestruïble i, està clar, respectant la unitat de l'ésser humà. Cal considerar, doncs, l'esperit com a dimensió humana i alhora divina, destinada a constituir el receptacle, porta d'intercanvi i obertura a la vida de l'Esperit diví. Tan sols comptant amb les tres dimensions es pot considerar l'home perfecte, finalitzat, *teleios*. Voler sostreure-li alguna de les seves dimensions escappa la seva pròpia natura i la falseja. Remarqui's, doncs, que aquest no s'identifica com un debat entre la natura i la gràcia, un debat típicament escolàstic, sinó que es tracta d'una qüestió de creació i de voluntat divina sobre l'home. La clau es troba en organitzar el discurs a partir de les dades bíbliques.

En aquest punt convé tenir present les resistències creades en el si de la mentalitat diàdica general occidental. La fonamentació d'aquesta realitat triàdica resta clara, això no obstant. Tan sols esdevindrà contestable per aquells que no vulguin acceptar o es resisteixin a admetre la realitat de l'estructura triàdica fonamental i primera de l'ésser humà, empesos i dominats el més segur per una mentalitat prèvia, diàdica, de cos i d'ànima. Fromaget se'n fa ressò contínuament. Els textos, però, no poden ser més clars, salvant, això sí, la polisèmia del terme «esperit». Les línies d'interpretació corren en un mateix sentit. Des de l'Escriptura, passant pels Pares de l'Església, entre els quals Ireneu, com s'ha vist breument aquí, Orígenes, estudiat en el curs de la tesi; Antonio Orbe, com els estudiosos experts moderns, amb De Lubac com a far orientador, assenyalen en el sentit que esdevé necessari postular la vigència de l'esperit per a l'antropologia d'arrel cristiana. En aquest sentit concorre la lectura de 1Te 5, 23. Es tracta del reconeixement del pneuma humà i, en conclusió, l'afirmació de l'estructura triàdica de l'home. Breument, doncs, cal afirmar que l'esperit existeix, juntament amb l'ànima i el cos; cal reconèixer el seu estatus de ciutadania en el discurs antropològic

Una segona comprovació es dona en la dificultat de la bona adequació de les versions bíbliques a les llengües comunes. Es comprova com, en el treball dels traductors, regna una preconcepció antropològica d'ordre diàdic. Aquesta acabava influïent en les versions que arribaven al gran públic, com en la *BCI*, provocant que, en multitud de casos no es distingís gràficament l'Esperit

11. Ireneu de Lió, *Adv. Haer.* V.6,1b: SCh 153, 76-81.

diví del pneuma. Aquesta dificultat s'estenia a multitud d'altres passatges escripturístics, com ara Ex 35,21; 35,29; Sl 30,6; Coh 12,7 i d'altres, que no quedaven suficientment reflectits en les versions en llengües vernacles consultades: anglès, alemany, francès, castellà i català. Atenció especial mereixen els passatges sobre l'expiració o lliurament de l'esperit en Crist: Mt 27,50 i paral·lels, sobretot en llurs versions litúrgiques.

Tercera. Comprovar la real necessitat d'articular una antropologia completa en base triàdica, esperit, ànima i cos, que respongui millor al que les intuïcions bíbliques i patrístiques aporten. Esdevé convenient una antropologia fonamental, un tractat de la gràcia i de l'escatologia on es doni més autoritat al pes de la tradició triàdica, més que no pas a la sobreafegida de l'escolàstica, gràcies a la fonamentació bíblica i patrística; una tasca ingent, doncs, que queda per acomplir.

2.4. *En el criteri metodològic del CVII*

En el seu document dedicat a l'ensenyament en els seminaris, *Optatam Totius*, el Concili Vaticà II demana una nova metodologia per abordar les matèries teològiques. En efecte, diu així en el seu número 16:

Les assignatures teològiques [...] han de pouar acuradament la doctrina catòlica derivada de la Revelació. Els alumnes han d'ésser formats [...] mitjançant l'estudi de la Sagrada Escripura, que ha de ser com l'ànima de tota la teologia; després de l'adient introducció, han d'ésser acuradament iniciats en el mètode exegètic, copsar els màxims temes de la divina Revelació i ésser esperonats i alimentats en la lectura i en la meditació diàries dels Sagrats Llibres.

La teologia dogmàtica s'ha d'estructurar de forma que primer siguin explicats els mateixos temes bíblics; hom ha d'exposar als alumnes tant allò que els Pares de l'Església d'Orient i d'Occident.

A fi d'il·lustrar íntegrament, tant com sigui possible, els misteris de la salvació, els alumnes aprendran a penetrar-los més íntimament amb l'ajut de l'especulació i a copsar-ne les connexions, sota el magisteri de sant Tomàs.¹²

La metodologia impulsada pel CVII a fi de renovar les matèries teològiques fou aquella que proposava que, partint de les dades bíbliques i patrístiques, ascendís vers la seva interpretació i especulació fins arribar al magisteri de Tomàs, i no a la inversa, com ho feia l'escolàstica o la neoescolàstica. Partint d'aquesta metodologia, més pròpia del Postconcili, es pot valorar

12. Concili Vaticà II, Decret sobre formació sacerdotal *Optatam Totius* 16: DCVII, 483-507.

l'aportació de l'antropologia triàdica, en efecte. No és en va que les dificultats experimentades per un teòleg del segle xx, com fou Henri de Lubac († 1991), en aquest àmbit, tenen el seu origen en el fet de prescindir de les dades de la revelació i de la tradició, i tan sols referir-se a aquelles provinents del corrent escolàstic.

2.5. *El desenvolupament modern de la recerca antropològica: el sobrenatural*

No obstant això, De Lubac ha passat a la història per la seva entrada en el debat a l'entorn de la categoria del «sobrenatural»; els seus fruits, però, no maduraren fins a la fi del mateix segle. Juntament amb Karl Rahner († 1984) i Juan Alfaro († 1992), constitueixen els millors intents per a completar una antropologia dual que arriba delmada a la modernitat i no diguem ja a la postmodernitat, amb la lectura monista dels científics. De Lubac s'adona de l'amenaça que està a punt de caure sobre una antropologia entotsolada: «si l'argument dualista o, més aviat, separatista ha esgotat el seu destí, potser que comenci a donar els seus fruits més amargs.»¹³ Aquesta afirmació, el mestre teòleg la pronuncia en l'últim terç del segle, acabant-se la celebració del CVII. Així, doncs, el seu pronòstic resulta del tot encertat: la desaparició social de la dimensió divina de l'ésser humà a causa d'un excessiu tancament de l'antropologia en una definició dual comporta, de facto, la seva anul·lació pública partint de la seva insignificança teològica i filosòfica.

Per aquest motiu, els antropòlegs teològics de l'època, com els ja citats, abans de bastir el seu edifici sistemàtic, constaten un problema fonamental a l'hora de parlar de l'home d'una forma pròpia, perquè han de menester una nova categoria que els cal inventar. En efecte, el paradigma cos i ànima necessita ser completat per una superestructura sobrenatural, perquè sinó l'home esdevé incapaç d'establir un veritable diàleg amb Déu.

La categoria d'«ànima espiritual» resulta molt recent: tan sols ha entrat a la palestra des dels inicis del segon terç del segle,¹⁴ no manté un origen bíblic i,¹⁵ ni tan sols això, no contempla un origen cristià, sinó jueu intertestamentari.¹⁶ És més aviat la categoria d'«ànima racional» la que ha estat més llarga-

13. Henri DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (Théologie 64), Lió: Aubier 1965, 15.

14. PIUS XI, Encíclica *Divini Redemptoris* (19 març 1937): DH 3771 = AAS 29 (1937) 78.

15. Jean BIÈS, «Le symbolisme de la croix», *Epignòsis* 18 (1987) 50-61, 56.

16. Béda RIGAUX, *Saint Paul. Les épîtres aux thessaloniens* (Études bibliques), París: Gabalda 1956, 599.

ment reivindicada des de Tomàs. El món cultural modern, però, es mostra més interessat a assenyalar l'espiritualitat líquida de l'ésser humà; és a dir, més enllà de qualsevol religió, de qualsevol ideologia o de qualsevol compartimentació, sinó més aviat com una extensió de la psicologia humana i, en cap cas, amb constitució pròpia. La teologia, en aquest punt, ha de poder mostrar les seves cartes per a posicionar el propi esquema antropològic, el d'un home obert a Déu, al transcendent i al sentit, segons la revelació i la tradició. Davant d'una religió sense Déu, d'una espiritualitat sense Església o d'una mística sense dogmes, tal i com reclamarien els moviments espirituals i intel·lectuals de finals del segle xx, cal rebutjar una religió sense esperit, uns dogmes sense sentit o una proposta de veritat al marge del contacte amb la realitat. «Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu», dirà De Lubac. El dogma eclesiàstic, com també un pretès dogma de la postmodernitat, sense excepció, ha passat primer pels sentits, per l'experiència i per les conviccions de les persones abans de ser afirmats com a vàlids i proposables en general.

La qüestió, per a De Lubac, en efecte, radicava en poder articular, en el si de la teologia neoescolàstica, la possibilitat per a la trobada entre Déu i l'home, a fi de poder respondre de quina manera la gràcia venia a contactar amb la natura humana. Fou aquest debat i les seves conclusions, partint de les aportacions de Gaietà († 1534), un escolàstic medieval, el que dugué al mateix De Lubac a ser privat de l'ensenyament, ran del conflicte expressat en l'encíclica de Pius XII, *Humani Generis* de 1950.¹⁷ El papa acusava aquell entorn teològic de ser parcial i de no respectar la veritable tradició de l'Església. D'algun manera, el debat neoescolàstic entorn del sobrenatural, tot prescindint metodològicament de la dada revelada, havia conduït a unes conclusions esbiaixades i escapçades, arribant a afirmar que «Déu podia crear una creatura [humana] sense destinar-la a la visió beatífica.»¹⁸ De fet, amb aquesta controvèrsia s'arriba a un alt grau de frustració de la neoescolàstica, trobant-se esgotada en si mateixa, precisament perquè s'ha deixat exempta la dada bíblica i de la tradició del debat teològic o filosòfic.

2.6. *Camins de sortida*

Serà el mateix De Lubac qui referà el camí. En efecte, arribant al terme del seu recorregut vital, publicarà una obra de recerca a la que haurà anat a

17. Pius XII, Encíclica *Humani Generis* (12 agost 1950): DH 3896 = AAS 42 (1950) 576.

18. Íbid.

parar, sense pràcticament adonar-se'n, ni més ni menys que en el si de l'antropologia triàdica: *La lumière du Christ*.¹⁹ Sense expressar explícitament que està mirant de reparar els seus antics errors, l'autor es troba a la recerca del *quid* de la qüestió de la tercera dimensió humana, alhora que divina, l'esperit. El plantejament filosòfic del sobrenatural restava fortament insatisfactori, de manera que la resposta s'albirava en la direcció d'aquesta categoria bíblica. De Lubac, doncs, trobava la resposta a les seves preguntes, formulades cinquanta anys abans en el si de l'escolàstica, en les autèntiques aportacions de la Revelació, concretament en la redescoberta de l'esperit humà. En certa manera, el teòleg admet que no es pot realitzar autèntica teologia sense l'aportació de la dada revelada, perquè si fos així, aquella quedaria coixa i insatisfactòria; en una crítica velada a l'antiga metodologia. El projecte de De Lubac, però, resta inconclús, perquè si bé va poder recollir un ampli conjunt de dades de tot tipus, especialment de la tradició teològica i espiritual, no va poder desplegar-lo. Aquesta tasca resta, doncs, per realitzar.

3. SIS ANTINÒMIES PER RESOLDRE

Si fins aquí s'han mirat d'exposar i tancar la complexitat dels plantejaments de la qüestió en unes poques pàgines, les precedents, seguidament es volen obrir un conjunt de possibilitats del paradigma triàdic amb la superació d'un conjunt d'antinòmies. Aquestes han de ser enteses com contradiccions o paradoxes latents en el si del discurs de l'antropologia. L'aportació de la tríada, entenent l'home com a esperit, ànima i cos (1Te 5,23), hauria d'ajudar a superar-les.

1. La primera antinòmia a superar es troba en l'ordre acadèmic: cal vèncer l'antagonisme entre l'antropologia bíblica i l'antropologia sistemàtica, on la primera sigui el fonament inexcusable de la segona, segons OT 16. En la majoria de manuals,²⁰ l'estudi de l'antropologia sol partir d'un recorregut pels

19. Henri DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du Christ* (Théologie), París: DDB 1990.

20. Entre d'altres, José Luís RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Presencia Teológica 29) Santander: Sal Terrae ³1986. La nomenclatura dels capítols esdevé prou clara parlant perquè es passa d'una primera part dedicada a l'Antropologia bíblica (pp. 17-88) a una segona part d'antropologia sistemàtica que comença per un «*El problema alma-cuerpo. El hombre ser unitario*» (pp. 89-152). Per a l'autor les qüestions es problematitzen de seguida. I si resultés que el plantejament diàdic, cos i ànima, ha comportat precisament la seva dualització primer, la seva materialització després? I si resultés que un planteja-

passatges bíblics més rellevants per a la temàtica. Allí es reconeix, sense dificultats, la típica trilogia bíblica cos – *baixar* – *sarx*; ànima – *nefeix* – *psikhé*, esperit – *ruakh* – *pneuma*. No obstant això, en passar a l'explicitació sistemàtica, aquesta trilogia resta reduïda a una díade, la del cos i ànima. Ràpidament, s'obreu el trànsit sofert pel paradigma antropològic, de l'origen bíblic i patristic, passant per l'escolàstica medieval, arribant al cartesianisme i a la seva confrontació amb el cientisme monista, materialista, fisicalista. Però, ¿no serà precisament perquè el missatge antropològic cristià ha quedat ancorat en unes categories que no li són pròpies i originals sinó impostades, més filosòfiques que no pas teològiques, que es troba en situació desfavorable a l'hora d'encarar-se amb els reptes de la modernitat? En definitiva, cal reconèixer que la màxima difusora de l'antropologia en la societat continua essent l'Església, amb el seu missatge doctrinal *ad intra*, que comporta les seves pròpies repercussions *ad extra*, en els àmbits cultural, social, educatiu, sanitari. El missatge antropològic, doncs, ha de menester, el necessita, un màxim de cohesió en la seva transmissió. Una correcta formulació, més d'acord amb les pròpies fonts, li faran adquirir més coherència amb ella mateixa i fins i tot autèntica credibilitat. És com si el cientisme ensumés que l'antropologia cristiana està en fals i no li importés atacar allà on fa més mal: en la negació de la dimensió divina i sobrenatural de la persona, que d'això es tracta, en definitiva. Sense ella, l'home no arriba a ser persona! En fi, presentar com a possibilitat real l'antropologia triàdica pot ajudar a retrobar la pròpia identitat del missatge cristià per a la societat de tots els temps i situacions, precisament perquè correspon millor amb les dades bíbliques originals que parlen, no de cos i d'ànima, sinó de pluralitat de dimensions: esperit, ànima i cos, cor i ment.

2. Segona: superar l'antinòmia escolàstica, aristotèlica i platònica d'ànima i cos, en l'analogia bo i dolent. En ella mateixa, una presentació que afirmi que l'ànima és la part divina i immortal i el cos la part que ha de ser assumida per l'ànima, acaba derivant, teològica i culturalment parlant, en la seva aplicació social, en identificar l'ànima espiritual com a bona i el cos material com a dolent, pesant, llastant l'ànima. En aquest sentit, es perpetua el mite platònic de la quadriga i del necessari alliberament de l'ànima respecte de la seva tomba, *soma sema*. La superació de l'antinòmia ànima i cos significa poder albirar la superació de l'antítesi respectiva d'allò que és bo, positiu, diví,

ment triàdic no permetés arribar a la dicotomia personal i a l'anul·lació de la persona com a conseqüència? Continuant el present article es pretén donar resposta a aquests punts.

immortal i permanent, amb el que és moridor, físic, mortal, negatiu, pesantor i tomba de l'ànima.

En canvi, si es respon amb el paradigma triàdic, és l'esperit, i no l'ànima, la dimensió divina i immortal, on tant l'ànima, seu de la intel·ligència, memòria i voluntat, com el cos, dimensió física, social i relacional, han de ser convertits i assumits per la dimensió humana i divina. Aleshores es provoca una unitat en l'ésser humà que reconeix la realitat a ser convertida, millorada, ressuscitada. No es parteix d'una natura negativa, ni dolenta, ni perible, sinó que tota la natura humana està cridada a ser ressuscitada per l'assumpció de l'Esperit en el pneuma (Rm 8,16). D'aquesta manera, d'altra banda, es respon al mecanisme que implanta el CVII, quan planteja l'assumpció de les realitat humanes, la seva purificació i el seu perfeccionament en la redempció.²¹

A l'Evangeli, precisament, es narra com Jesús, en l'hora de la seva *expiració*, és l'esperit el que Jesús lliura a la creu (Mc 15,37; Mt 27,50; Lc 23,46; Jn 19,30). Jesús no lliura l'ànima, tampoc l'alè, sinó l'esperit, confiant-lo a les mans del Pare. Les traduccions aquí tornen a mostrar les seves mancances, com es deia més amunt, en especial les versions litúrgiques. Una vegada més, la mentalitat diàdica dels traductors impedeix traslladar un text més apropiat segons l'antropologia original bíblica. Jesús recuperarà el seu esperit després de la seva resurrecció. En aquest punt, l'aportació d'Orígenes resulta importantíssima per a la formulació d'una escatologia cristiana triàdica, encara que aquí no es pugui ara desenvolupar sinó tan sols apuntar. Vegi's, només breument, un paràgraf de l'obra *Diàleg amb Heràclit*. Orígenes, que es troba en un ambient cultural plenament platònic, per tant, diàdic i fonament dualista, no deixa d'aprofitar qualsevol moment per a traslladar la seva visió bíblica triàdica de la natura humana a qualsevol qüestió.²² Sosté, així, el savi d'Alexandria:

L'home no hauria pas estat salvat enterament si [Crist] no hagués revestit l'home tot enter. Se suprimeix la salvació del cos humà si hom declara espiritual el cos del Salvador. Se suprimeix la salvació de l'esperit humà, sobre el qual l'apòstol afirma: «ningú no coneix l'home sinó l'esperit de l'home que viu en ell» (cf. 1Co 2,11). Volent salvar l'esperit de l'home, sobre el que l'apòstol s'ha expressat així, el

21. CVII, Constitució pastoral de l'Església en el món contemporani *Gaudium et Spes* 33-39: *DCVII*, 766-773. En aquest capítol es reproduïx un esquema comú al CVII: primer es valora l'activitat humana (33-36), segonament es reconeix que cal una purificació d'aquesta perquè resta viciada pel pecat (37) i, finalment, s'ordena al seu perfeccionament pel misteri pasqual en vista a la glòria (38-39).

22. Tesi d'Henri CROUZEL, *Orígenes, un teólogo controvertido* (BAC 586) Madrid: BAC 1998, 125.

Salvador l'ha revestit de la mateixa manera. Així com aquests tres elements, enllà de la seva passió, foren separats; en la resurrecció foren novament reunits.

En la seva passió foren separats. Com? El cos a la tomba; l'ànima als inferns; l'esperit, fou dipositat novament entre les mans del Pare. L'ànima als inferns: «no deixaràs la meua ànima als inferns²³—ψυχήν μου εἰς ᾗδην» (Sl 16,10). Essent que va dipositar el seu esperit a les mans del Pare, fou com un dipòsit, que donà el seu propi esperit.

Altra cosa seria que fes un do, encara una altra que li tornés o una altra que li confiés aquell dipòsit. El dipositari confia un dipòsit amb la intenció de recobrar-lo. Essent així, perquè havia de confiar aquest dipòsit, que no és altre que el seu propi esperit, al Pare? La qüestió em supera, va més enllà de la meua competència i de la meua intel·ligència. De fet, no estic prou segur de mi mateix per afirmar que, de la mateixa manera que el seu cos no podia descendir als inferns, malgrat les assercions d'aquells que declaren espiritual el cos de Jesús, de la mateixa manera, el seu esperit no podia descendir tampoc als inferns i que, a causa d'això, va confiar el seu esperit al Pare fins a la seva resurrecció d'entre els morts: el seu esperit dipositat al Pare... Aquest dipòsit que havia remès al Pare, [Crist] el reprèn. Quan? No pas al mateix moment de la resurrecció, sinó immediatament després d'ella. El testimoni el tenim en el mateix text de l'Evangeli. Nostre Senyor Jesucrist fou ressuscitat d'entre els morts; Maria [Magdalena] el va abordar i ell li va dir: «deixa'm, no t'agafis a mi» (Jn 20,17a).²⁴

Volia, en efecte, que qualsevol que el toqués, ho fes en la seva integritat, perquè experimentés la influència benèfica del seu cos en el seu propi cos, de la seva ànima en la seva pròpia, de l'esperit del Senyor en el seu esperit. Per això afirma: «encara no he pujat al Pare» (Jn 20,17b). Pujarà cap al Pare i després anirà a trobar els seus deixebles.²⁵ Aleshores, si puja cap al Pare, amb quina intenció? Per recuperar el seu dipòsit, que no és altre que el seu esperit.²⁶

3. Tercera antinòmia a superar gràcies a l'antropologia triàdica: l'oposició entre el material i espiritual. Cal reconèixer que aquesta terminologia, comportant novament una paradoxa, no és ni bíblica ni patrística sinó que té un origen distint, més aviat fruit del dualisme maniqueu. En la tradició bíblica no es realitza aquesta oposició entre matèria i esperit, precisament perquè la matèria està cridada a ser esperit. Observi's sinó el que diu Pau als de Corint: «és sembrat un cos terrenal i ressuscita un cos espiritual» (1Co 15,44). Per tant, hi ha cossos terrenals, marcats pel pecat i la mort, i cossos espirituals, portats plenament per l'esperit, doncs. No hi ha oposició entre un pretès cos

23. Ndtc-BCI: «El text és citat en Ac 2,27 i 13,35 segons l'antiga versió grega dels LXX: “no deixaràs que el teu Sant es corrompi.”»

24. Explica aquí la BCI en nota a peu de pàgina que la relació amb Jesús ressuscitat canvia. La seva presència, que fins ara passava directament per la seva humanitat, comença a arribar per mitjà dels testimonis (cf. Jn 15,26-27).

25. L'explicació de Jn 20,17 esdevé diferent en Orígenes, *Comm. Jo.* 6.55.57, com a Íd., *Adnot. Lev.* 9.5.

26. Orígenes, *Dial. Herac.* 7,21-8,19; SCh 67,72-73.

i esperit. En tot cas, l'antinòmia bíblica cristiana parlarà de l'oposició entre carn i esperit: «de la carn en neix carn, de l'esperit en neix esperit» (Jn 3,6).

En tot cas però, «carn» no significarà allò físic i material, sinó la concupiscència, la tendència al mal i al pecat. Per tant, l'oposició material amb espiritual no és tampoc ajustada a la dada bíblica i convé que sigui superada per una presentació triàdica, que afirmi que tant l'ànima com el cos necessiten ser recapitulats per l'esperit; ambdós han de menester ser espiritualitzats. L'ànima, com a seu de la intel·ligència, la voluntat, la memòria, sentiments, passions, que acaba governant el cos, seguint els impulsos, o no, de l'esperit habitat en major o menor mesura per l'Esperit Sant (Rm 8,16) és la que realment necessita ser assumida, transformada, purificada i ressuscitada per la inhabitació de l'Esperit en l'esperit, la punta de l'ànima i la porta d'entrada de la presència divina en l'home. La que presenta les seves tendències més carnals serà sempre l'ànima, la qual, al seu torn, governarà i dirigirà el cos segons els seus apetits. Seran aquests, doncs, els que necessiten la infusió espiritual, sens dubte. Superada resta, doncs, l'antinòmia de cos i d'ànima en virtut del vèrtex apuntat en l'esperit.

D'altra banda, ja s'ha dit més amunt que la terminologia de l'«ànima espiritual» no correspon tampoc a la tradició bíblica i que més aviat compta amb un curt recorregut. És més apropiat parlar de cos, ànima i esperit, cadascú des del seu punt de partida. No hi ha més ànima espiritual que cos espiritual, quan ambdós seran plenament transformats per l'Esperit en l'esperit humà (Rm 8,16). Serà l'instant de la plenitud, quan l'home contemplarà cara a cara el seu redemptor (Ap 22,4).

4. Quarta antinòmia o paradoxa a superar: passar d'un esquema antropològic fixista a una concepció d'antropologia de procés, de transformació, integrada i reconeixent de la realitat. La formulació triàdica permet contemplar l'home en procés vers la seva plenitud. En ell ja hi ha, des del seu mateix origen, en l'esperit, la llavor de l'eternitat que malda per desenvolupar-se, per prendre possessió del seu ésser i assumir en plenitud l'ànima i el cos per tal de conduir-lo vers el seu acompliment en la resurrecció definitiva. L'home es troba en procés, en canvi, en una contínua transformació, des de la seva identitat i posició actual vers el seu acompliment definitiu. Tan sols la connexió espiritual el conduirà al seu destí definitiu.

5. Cinquena antinòmia, que aquí tan sols s'apunta sense arribar-se, per ara, a desplegar: espiritualització vs. moralització. Una antropologia basada en l'ànima tendeix a la recerca de la correcció moral, dels comportaments i dels costums, prescindint de l'arrelament espiritual. Una antropologia basada en la recerca de l'esperit, per contra, contempla aquesta primera per atènyer

la unió espiritual divina (Rm 8,16). Aquesta era una de les intuïcions del mateix Gesché:

Els llatins, de mentalitat més jurídica i moral, preferiran sempre els termes de redempció, de rescat, de remissió potser oblidant que, si bé aquests termes posseeixen el seu veritable sentit, la realitat que designen no pren tot el seu sentit sinó perquè condueixen vers la divinització, és a dir, a la filiació, tal i com sostindran Atanasi i Agustí.²⁷

El veritable do de Déu als homes ha estat el seu Esperit Sant per l'encarnació de Jesucrist. En aquest sentit, prenen força les propostes dels Pares respecte de la divinització, de la plenitud de l'Esperit diví en l'home. Si bé la divinització comporta la correcció moral, en canvi la moral no contempla, almenys d'entrada, la plena comunió amb Déu. Hom pot viure en correcció moral sense entrar en comunió amb el Déu viu i veritable. En canvi, per la divinització, l'home és conduït vers la seva perfecció moral. Una inclou l'altra però l'altra no inclou l'una. Per tant, en un missatge renovat de propòsit antropològic convé assenyalar quin és el veritable objectiu de la persona individual, fill de Déu. Per a la renovació del missatge cristià convé recuperar les màximes de la divinització d'Atanasi, Agustí i d'altres importants Pares de l'Església, que la preeminència de la díade cos i ànima havien eclipsat. Tan sols així és possible recuperar i contextualitzar l'objectiu moral dins el destí divinitzant de l'home. Tan sols per la destinació de la plenitud en l'Esperit és possible suggerir la divinització. S'aporta, en aquesta direcció, un florilegi escollit de sentències dels Pares, començant pel mateix Atanasi d'Alexandria († 373), conegut:

Déu s'ha fet home perquè l'home esdevingués déu.²⁸

Déu s'ha fet portador de la carn perquè l'home esdevingui portador de l'Esperit.²⁹

Basili el Gran († 379), en la mateixa tessitura de la divinització:

D'aquí ve la presciència del futur, la intel·ligència dels misteris, la comprensió de les coses ocultes, la distribució dels dons, els desitjos celestials, el tracte amb els àngels. D'aquí ve el goig que mai no s'acabarà, la unió i la semblança amb Déu. D'aquí ve aquella cosa, més sublim que la qual ja no es pot desitjar res: tu mateix et tornes déu.³⁰

27. Adolphe GESCHÉ, *Le Christ* (Dieu pour penser 6) París: Cerf 2001, 209.

28. Atanasi d'Alexandria, *Inc.*, 45,3: SCh 199, 458-459.

29. *Id.*, *Inc.*, 8: SCh 199, 426-427.

30. Basili de Cesarea, *Spir. S.*, 9,23: PG 32,110 = LH II, 917.

Deia, en el mateix sentit, Agustí d'Hipona († 430):

Déu es va fer tal com eren els homes perquè l'home esdevingués com Déu.³¹

Va esdevenir mortal amb nosaltres perquè, amb ell, siguem immortals.³²

Déu t'ha volgut fer déu mateix: no per la natura de la qual has estat engendrat sinó pel seu do i per la seva adopció. Així com ell, per la seva humanitat assumida ha participat de la teva mortalitat, de la mateixa manera, per la seva exaltació t'ha fet participar de la seva immortalitat.³³

Però el mateix Tomàs d'Aquino, format en l'antropologia triàdica, no deixa de banda la meta divinitzant de l'home, encara que acabi introduint la díade cos i ànima:

El Fill Unigènit de Déu volgué que nosaltres participéssim de la seva divinitat i va assumir la nostra naturalesa per fer els homes déus, ell que, essent Déu, s'havia fet home.³⁴

I encara, un nou convertit com Àngelus Silesius († 1677), de tradició renaixentista, afirma:

⁶⁰ *Cos, ànima i divinitat*. L'ànima és un cristall; la divinitat, la seva llum, i el cos, en el qual tu vius, el reliquier de tots dos.³⁵

⁶¹ *Déu ha de néixer en tu*. Si Crist hagués nascut mil vegades a Betlem, però no hagués nascut en tu, romandries perdut eternament.³⁶

Recapitulant en aquesta quarta superació d'antinòmia: la proposta triàdica de l'antropologia permet albirar com a horitzó de l'home la seva divinització, que és la meta més alta i el propòsit comunicat per multitud de testimonis de tot tipus. La divinització comporta la moralització, però no necessàriament a la inversa. Al contrari, una moral sense mística comporta un buidatge del mateix missatge cristià, perdent la seva pròpia autenticitat i valor, «si la sal perd el gust...» (Mt 5,13). No estaria potser aquí una de les causes de l'abandó de la pràctica cristiana en l'època de la modernitat i postmodernitat?

31. Agustí d'Hipona, *Serm.* 192 : PL 38, 1012.

32. Íd., *Tract. ep. Jo.* 2,10: PL 35,1994; Íd., *Ep.* 140,10: PL 33, 541-542.

33. Íd., *Serm.* 166, 4: PL 38,909 = Màxim el Confessor, *Amb* : PG 91,1288 A.1385 BC.

34. Tomàs d'Aquino, *Opuscle 57, En la festa del Cos de Crist, lect. 1-4*: LH III, 66.

35. Angelus SILESIIUS, *El pelegrí querubínic*: CC 52, 67.

36. Íbid., 68.

6. Sisena antinòmia a depassar: superar l'oposició fe i ciència, entre antropologia teològica i antropologia científica. La història del paradigma antropològic ha conduït fins a present pel camí de negar la dimensió sobrenatural de l'ésser humà, això sí en els seus efectes més extrems. Ni tots els científics es troben aquí, ni tampoc totes les propostes antropològiques resulten d'igual acceptació. Cal reconèixer que, en l'atribució de l'objecte formal de cada ciència, de l'ànima ja se n'ocupen les ciències psicològiques. L'ànima, més que mai, ha perdut la seva condició de sobrenatural o immortal, convertida ara en font de comportaments, sensacions, sentiments i decisions. Més encara, si l'ànima és l'objecte material de la psicologia i de la psiquiatria, de què s'encarrega la teologia i la mística? Si no es postula l'esperit, aleshores no queda ja objecte per a les ciències de l'esperit. Negar aquesta qüestió significa voler viure amb una bena davant dels ulls.

A la teologia no li pertoca destacar l'ànima psicològica, ni tampoc l'ànima racional, com ha fet durant segles, sinó l'esperit diví i etern que viu en l'home com a do des de la seva creació, des del seu inici d'existència, tal com en parlen els textos fundadors (Gn 1,26; 2,7). A la teologia no li pertoca resoldre el què, ni el com de l'home. D'aquestes qüestions se n'encarregaran l'antropologia forense, física, cultural, arqueològica. A la teologia, que d'aquí n'és la qüestió, li pertany respondre al per què, precisament perquè es tracta d'una ciència humana que se situa en l'àmbit del sentit de l'existència i de l'acció; com a conseqüència, esdevé la teologia àrbitre i consciència, de la societat en general i de les ciències en particular, sempre en diàleg amb la revelació i la gran Tradició de l'Església. En efecte, si bé a les ciències experimentals els pertoca l'estudi de la persona i del cos humà, inclòs el cervell i la ment, a les ciències teològiques els pertoca l'estudi de l'origen i del destí d'aquestes realitats, que és on es juga el sentit. La resposta es trobarà en el procés de divinització, suara esmentat pels Pares de l'Església, pel qual l'Esperit Sant reprèn el pneuma humà i converteix tot l'ésser humà, en cos, ànima i esperit, en semblant a Déu (Rm 8,16) i, de Déu, no n'hi ha cap altre sinó Crist (1Co 3,11).

Finalment, el criteri cristològic acaba recapitulant aquestes antinòmies, aparents contradiccions, que tan sols es mantenen actives si es troben falsament plantejades. Per contra, la formulació de les preguntes correctes conduirà a la resposta bona de les solucions. Sostenia el CVII en un dels seus passatges més citats:

El misteri de l'home només s'aclareix veritablement en el misteri del Verb encarnat [...] és a dir, del Crist Senyor. Crist, el darrer Adam, en la mateixa revelació del misteri del Pare i del seu amor, manifesta plenament l'home al mateix home i li fa

conèixer la seva altíssima vocació. [...] Les veritats exposades atenyin en Ell la seva font i el seu cim.³⁷

L'home, doncs, s'adreça a la plenitud reflectida i assolida en el Crist, qui s'encarnà, visqué, patí, morí i ressuscità per a la redempció de la humanitat entera, passada, present i futura. El procés de la divinització en l'home, definida pel paradigma triàdic aquí presentat, esdevé el cim vers el qual s'enca mina tota persona al llarg de la història; una divinització que corre en el camí de l'espiritualització del cos i de l'ànima de l'home, per l'assumpció plena de l'Esperit diví en ell. Crist, *ecce homo*, imatge de la humanitat, esdevé aquell que suporta, absorbeix i lleva el pecat, el mal i la mort del món en la seva divinització per l'Esperit en el seu esperit, transformant i assumint el seu cos i la seva ànima a imatge de Déu.

Certament que el paradigma triàdic no és la solució a tots els problemes de l'evangelització del món però, després de tot, potser cal prestar-li una mica d'atenció, donar-li una nova oportunitat. Set-cents anys de paradigma diàdic han donat els seus fruits.³⁸ Encara més, la recerca en el si de l'antropologia triàdica mostra positivament com es poden trobar dades i existeix base suficient per articular una antropologia completa en aquesta nova alhora que antiga sensibilitat. Com les vies del tren, en començar sembla que corrin paral·leles, tan sols al cap d'un període atenyen punts totalment distants l'un de l'altre. Tan sols el temps dirà si es pot acomplir aquest projecte. Convé explorar aquestes noves possibilitats que dóna l'esquema triàdic, si més no per donar a l'home poder respondre a la seva vocació bíblica i, en definitiva, revelada del seu destí en la plena comunió amb l'Esperit diví; aquella comunicació de vida ja assajada, aquí i ara, per la participació dels sagraments de la presència real del Senyor Crist en el cor del creient, que vol viure segons la voluntat del creador i pare, Déu.

4. CONCLUSIÓ

La triàdica constitueix la branca pobra i sovint menyspreada de l'antropologia teològica. Fins i tot, en el present, es considera que no és realment necessària, perquè la interpretació diàdica, de cos i ànima, compleix àmpliament les seves funcions. No obstant, creiem que no és així. Seguint la metodologia

37. Concili Vaticà II, GS 22,1: DH 4322 = AAS 58 (1966) 1036,1 = DCVII 750-751.

38. Henri DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (Théologie 64), Lió: Aubier 1965, 15.

impulsada pel CVII, que reclama un punt de partida des de les fonts bíbliques i patristiques, convé considerar novament la possibilitat d'articular el discurs antropològic entorn de les dades bíbliques, ja citades, especialment les referents a l'apòstol Pau. En aquest sentit, el seu discurs sobre la vida en l'esperit de Rm 8 ha de resultar especialment aclaridor i inspirador de la forma tant d'entendre l'home en si mateix, com en la seva relació amb Déu, com amb la seva relació amb els altres.

Els reptes proposats per les lectures antropològiques científiques brollant durant tot el segle xx i inicis del XXI, plantegen nous reptes. No és en va que les lectures modernes de l'home, expulsant Déu de la seva interpretació, més que elevar-ne la dignitat, més aviat l'han esclavitzat a diferents objectes, conceptes i idees: la matèria, el capital, al progrés, el treball, a l'absurd, al sense sentit, a l'impossible narcisisme. En extreure Déu de l'equació antropològica, l'home resta reduït a una caricatura de si mateix i se li impedeix de ser persona.

Tan sols un plantejament que tingui realment presents les pròpies fonts, tradicionals i revelades, com assegura la lectura triàdica de l'home esperit, ànima i cos, pot arribar a habilitar el diàleg amb les noves antropologies; no des d'un fals irenisme sinó des del propi reconeixement de la identitat pròpia cristiana. D'aquesta manera, la lectura antropològica, que encara té tant a dir, pot prendre el relleu del discurs sobre l'home dut fins aquí. La prova en serien les antinòmies que l'antropologia triàdica hauria d'ajudar a dilucidar.

Tan sols un home entès com a creatura de Déu, que porta en ell l'espurna divina inextingible; que pot més, perquè val més, perquè és més, estarà en condicions de ser degudament presentat com a paradigma de la identitat humana i personal, que troba el seu origen i el seu destí en el creador. Aquesta radicació divina, lluny de subordinar-lo i coaccionar-lo, per contra, permet el seu just desenvolupament, convertint i reconeixent en cada home concebut en aquest món, un fill de Déu, una persona.