

## L'ESPERIT, LA DIMENSIÓ RETROBADA (I/II)

Jordi CASTELLET I SALA

**Original rebut:** 04/09/2017  
**Data d'acceptació:** 12/12/2017

**Adreça:** Ronda Camprodon, 12  
08500 VIC  
**E-mail:** jordi.castellet@gufi.net

### Resum

En el següent desenvolupament es presenta l'oportunitat i escaïença de la categoria de l'esperit humà a l'hora d'enfocar una antropologia fonamental, de base escripturística i patristica. Es parteix d'una articulació de l'home com a esperit, ànima i cos, formulació impresa per l'apòstol Pau en el comiat de la Carta als cristians de Tessalònica. Es remarquen dues importants línies vermelles que no han de ser travessades en qualsevol plantejament d'aquest tipus, com són la integració de les dimensions antropològiques en la unitarietat de l'ésser humà, així com la seva dimensió transcendent, d'origen diví. De seguit, convé emmirallar qualsevulla plantejament amb la tradició oriental cristiana, havent conservat, aquesta, certes intuïcions de la fe sempre més vives, exempta com ha restat especialment de l'escolasticisme i d'un esquema, massa reductor i d'arrel dualista platònica, com és el cos i l'ànima. Un planteig més arrelat a l'Escriptura i a la Tradició, començant per Ireneu i Orígenes ha de permetre parlar de l'home de forma més adequada, a fi i a efecte de respondre als reptes que les noves antropologies, sempre emergents i renovant-se, plantegen a la societat. D'una correcta concepció de l'home en brollarà un més gran respecte de la seva pròpia dignitat, que restarà en contrast amb les ofertes posthumanistes contemporànies.

**Paraules clau:** *Antropologia, triàdica, esperit, ànima, cos.*

### Abstract

*In this article we want to present the opportunity and rigour of the category of the human spirit while focusing on a fundamental anthropology with a scriptural and patristic base. It is part of the articulation of man as spirit, soul and body, an expression laid down by the apostle Paul in the farewell of his letter*

*to the Christians of Thessalonica. Two important lines are highlighted that should not be crossed in any approach of this kind, namely, the integration of anthropological dimensions into the unitary nature of the human being, as well as its transcendental dimension of divine origin. From the outset, it is helpful to mirror any approach with the Eastern Christian tradition, since this has preserved certain intuitions of faith alive, except in so far as it has been affected especially by scholasticism and a system that is too reductionist and rooted in a Platonistic dualist idea of body and soul. An approach more anchored in Scripture and Tradition, starting with Ireneus and Origen, must allow mankind to be discussed more appropriately, in order to respond to the challenges that are offered to society by the ever-emerging and changing new anthropologies. From a correct conception of persons will sprout a greater respect for their inherent dignity, in contrast to contemporary posthumanist proposals.*

**Key words:** *Anthropology, triadics, spirit, soul, body.*

## 1. PRESENTACIÓ

S'acomiada Pau dels Tessalonicencs amb aquestes suggeridores paraules:

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

Contra el que es podria pensar, aquesta no és una ocasió solta en què l'apòstol s'expressa en forma triàdica, és a dir, articulant les tres dimensions de l'ésser humà que, per ell, són indefugibles: l'esperit, l'ànima i el cos. Altres moments importants d'aquesta expressivitat es poden trobar en 1Co 15, en Rm 8 o en He 4,12, amb la particularitat de l'autoria d'aquest últim tractat. L'ordre presentat ací acordaria amb la cronologia de les cartes paulines. És a dir, que l'expressivitat de Pau no és ni molt menys aleatòria sinó que llença al receptor un progrés en la seva concepció antropològica, que deixa perquè, sigui oient en un inici, lector més endavant, estudiós ara, sàpiga entendre i capir el seu missatge de fons. Tingui's present que Pau mai no pretén realitzar un tractat antropològic, sinó que, com és sabut, els seus escrits resulten ocasionals, per a poder respondre a qüestions presentades per les comunitats de Tessalònica, de Corint o de Roma, en els casos que ens ocupa aquí. Nogensmenys, però, al llarg de les seves explicacions va restant un pòsit antropològic que cal desentrellar. Precisament, diu als de Corint:

<sup>44</sup>És sembrat un cos terrenal, i ressuscita un cos espiritual. Perquè, així com hi ha un cos terrenal, també hi ha un cos espiritual. <sup>45</sup>Així ho diu l'Escriptura: El primer home, Adam, fou un ésser viu i terrenal; però el darrer Adam és esperit que dona vida. <sup>46</sup>No és primer l'ésser espiritual, sinó el terrenal, i l'espiritual ve després (1Co 15,44-46).

Fixi-s'hi bé. L'hagiògraf presenta a aquells primers cristians de quina manera el cos humà present i actual s'ha de transformar en un cos espiritual. En canvi, no afegeix res sobre l'ànima, terme cabdal de l'antropologia platònica i aristotèlica. Per a Pau, l'important és el rescat del cos humà, pel mateix principi de l'encarnació. El cristianisme inventa el cos, ja que l'ànima estava prèviament inventada pels filòsofs grecs. Aquí rau una de les grans originalitats del missatge cristià i és que Crist ha vingut a ressuscitar l'ésser humà en la seva entesa, per tal que participi de la redempció divina. De manera especial per als grecs, en particular per als hel·lenistes de mentalitat en general, doncs, la novetat es troba en la redempció del cos. Recordi's per un moment la defallença de Pau davant de l'auditori de l'Areòpag (Ac 17,22-34), a causa precisament de la insistència de l'apòstol en la qüestió de la resurrecció del cos! La novetat cristiana, per tant, serà, des d'ara, el cos, no l'ànima.

Una segona anotació referent a aquest extracte del capítol quinzè de Corintis s'ha de veure en el fet que, si bé es remarca la força del cos humà en el significat de la resurrecció, parlant del «cos espiritual», en canvi no es parla d'una «ànima espiritual»; de fet, no se'n parla en tota l'Esclusura; aquest terme pertany a una altra tradició que no és la bíblica. En tot cas, en l'Esclusura s'afirma que primer hi ha un cos terrenal i que després vindrà, en l'escatologia s'entén, un cos espiritual (τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν) afirma Pau en 1Co 15,46. En la seva concepció unitària de l'home, Pau podria molt bé haver completat aquesta afirmació dient: «primer hi ha una ànima terrenal, corporal, després vindrà, a la fi dels temps, una ànima espiritual.» Però no ho fa, volgudament. En canvi, es podria dir que tampoc no sorprendria que utilitzés aquest llenguatge amb unes altres categories antropològiques, perquè consonarien amb el seu pensament. L'absència d'un aital llenguatge ja dóna una pista de per on apunta.

Aleshores entra la paradoxa entre la concepció paulina bíblica i la doctrinal, representada pel *Catecisme de l'Església Catòlica (CEC)* quan afirma:

La persona humana [...] és un ésser a la vegada corporal i espiritual (CEC 362).

«Ànima» significa el *principi espiritual* en l'home (CEC 363).

El cos de l'home [...] l'ànima una ànima espiritual (CEC 364).

En el context en què s'expressa el CEC, s'han d'entendre en oposició els termes «espiritual» amb «material». És a dir, que per al CEC tot allò que no sigui material serà espiritual i tot allò que no sigui espiritual serà material.

No obstant això, aquesta distinció entre material i espiritual no existeix en els textos de la Revelació, que s'expressen en un altre sentit. Més aviat, seguint 1Co 15, allò que és ara terrenal, que no material, ha d'esdevenir espiritual. Per tant, la tensió es dona entre terrenal i espiritual, dibuixant una progressió entre un pol i l'altre. Es tracta d'una tensió, progressió i desplaçament però no oposició entre terrenal i oposició. Certament, és en aquest desplaçament de sentit que es nota la pol·lució de la filosofia aristotèlica damunt de la dada bíblica, un trasllat de significat que ha tingut els fruits amargs de la postmodernitat, en forma de secularització i d'allunyament de l'antropologia corrent envers aquella presentada per la dada bíblica.

En aquesta tessitura, caldria veure-hi el debat del diàleg ment - cervell en ple segle xx.<sup>1</sup> En efecte, si per ment s'entén una entitat no material però real i, per tant, des del punt de vista doctrinal del CEC, la ment seria pertanyent a l'àmbit espiritual, en canvi el cervell, com a òrgan físic, pertanyeria a l'àmbit del material. El que afirmen els physicalistes com Feigl o Bunge és que no cal inventar un nou òrgan espiritual, com és la ment, si amb l'explicació més plana i assequible de l'òrgan físic del cervell n'hi ha prou i suficient. De fet, a cada operació de la ment correspon una regió, un àmbit o una zona prou ben delimitada de l'òrgan cerebral. Per tant, i finalment, no és necessari postular la ment sinó que amb el cervell ja n'hi ha prou. Aquest seria un clar i directe exemple de la manera com la distinció entre material i espiritual, impulsada per la doctrina catòlica, presenta uns límits insatisfactoris a l'hora de parlar de la naturalesa de l'ésser humà. Per dir-ho blanament, la doctrina tomista, arrelada en Aristòtil, portada al seu extrem, ha caigut en la seva pròpia trampa. Amb l'impuls de voler explicar sistemàticament l'antropologia, allunyant-se de l'aportació neta de la Revelació, redueix la realitat al seu propi llenguatge i categories enlloc de deixar-se portar per les mateixes dades i articular aquesta antropologia a partir del que diuen els escrits bíblics, especialment de Pau, com s'ha vist ara de passada.

L'antropologia cristiana, de profunda arrel bíblica revelada, presenta una articulació triàdica: d'esperit, ànima i cos. Afirmar Pau més endavant, en un passatge clau per a entendre aquesta seva concepció de l'home:

1. Bibliografia sobre el diàleg ment - cervell. H. FEIGL, *The «Mental» and the «Physical»*. Minneapolis: 1967. D. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*. Londres: 1968. M. BUNGE, *The Mind-Body Problem. A psychobiological Approach*. Oxford: 1980. Íd., *Epistemologia*. BCN: 1980. K. POPPER - J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*. BCN: 1980. J. C. ECCLES, *El misteri de l'home. Conferències Gifford*. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías (Punto límite 17)* SDR: SalT 1983, 133-199.

<sup>15</sup>Vosaltres no heu rebut un esperit d'esclaus que us faci tornar a caure en el temor, sinó l'Esperit que ens ha fet fills i ens fa cridar: «*Abbà, Pare!*» <sup>16</sup>Així l'Esperit mateix s'uneix al nostre esperit per donar testimoni que som fills de Déu (Rm 8,15-16).

En el transcurs del capítol vuitè de la darrera carta de Pau, dirigida als cristians de la capital de l'Imperi Romà, articula aquesta afirmació presentant una díada entre l'Esperit Sant de Déu i l'esperit humà, el pneuma. Aquest existeix i s'ha de poder sostenir sense més dilació en l'explicació de la realitat de l'ésser humà. En efecte, un últim escrit del NT, de clara influència paulina expressarà aquesta realitat:

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, [...] discerneix les intencions i els pensaments del cor (He 4,12).

L'escriptor sagrat explica que, gràcies a la recepció, estudi, meditació i pregària de la Paraula de Déu, hom és capaç de «destriar l'ànima i l'esperit». Aleshores es podria afirmar a la inversa: quan no hi ha recepció, estudi, meditació i pregària de la Paraula de Déu esdevé impossible destriar l'ànima i l'esperit, aquestes dues realitats esdevenen confoses, s'assemblen i hom arriba a pensar que es tracta de la mateixa realitat, anomenada amb termes diferents. En canvi, no és així. Més encara, continuar en aquesta línia significaria que es fa cas omís de la dada bíblica. La realitat de la complexitat humana s'expressa en tota una altra direcció; un sentit que convé continuar desenvolupant, el de l'articulació triàdica dimensional, d'esperit, ànima i cos; una articulació que comprèn, al seu temps, els tres nivells de l'antropologia, el del tractat de Creació, el de Gràcia i el d'Escatologia. La pregunta que ha ocupat el redactor de les presents línies ha estat, com es pot veure fins aquí, la comprovació del decalatge o distància existent entre la dada bíblica i la presentació dogmàtica, teològica o doctrinal a l'entorn de la constitució ontològica de l'ésser humà.

Lligat amb aquesta qüestió, sempre cal veure-hi la crisi de l'ontologia actual, en què a l'home se li perd la pista sobre la seva dimensió sobrenatural; és a dir, que sembla que per entendre i explicar l'home sembla que no faci falta reconèixer i entrar en la seva obertura vers el diví, en la seva meta trans-natural. F. Torralba parla d'aquesta crisi antropològica, que comporta la negació de la seva pròpia dignitat intrínseca. En efecte,

Mig segle després [de GS i del CVII] cal constatar la crisi dels humanismes, l'emergència del posthumanisme i la posada en qüestió de la sublim dignitat de la persona humana en el conjunt del cosmos. No hi ha dubte que l'emergència

d'aquesta ideologia és un desafiament de primer ordre a l'antropologia cristiana, però també a l'humanisme ateu del segle XX.<sup>2</sup>

En aquesta fita, no podria ser que l'ontologia presentada per l'Església hi tingués res a veure? Creiem que sí. És a dir, la hipòtesi aquí defensada, força ambiciosa tot s'ha de dir, es basaria en què la mateixa Església, com a veritable i pràcticament única teòrica de l'ontologia humana en la cultura i en la societat, ha pres un camí entorn de la presentació de l'home que no correspon amb la dada bíblica, sinó que més aviat s'ha enfilat en les categories de Tomàs d'Aquino, preses, en certa manera de Plató i d'Aristòtil, més que no pas de la Revelació i de la novetat de l'Evangelí de Jesucrist.

En aquesta complexa qüestió caldrà anar per parts i, si més no, mirar de presentar alguns dels resultats de la investigació duta a terme en la meua tesi doctoral «Esperit, ànima i cos».<sup>3</sup> De fet, aquella extensa tesi defensada no pretenia sinó obrir-se a una *definitio terminis*, de tal manera que, al final del recorregut s'hagués mirat de circumscriure de quina manera la categoria de l'esperit, veritable dimensió divina atorgada a l'home en la seva creació, resulta indefugible a l'hora de parlar de l'ésser humà en la seva constitució ontològica. Aquest serà l'objectiu del present article, dividit en dues parts.

Dit amb poques paraules: ni a Aristòtil ni a Plató no se li podia haver acudit que en l'home hi hagués una dimensió divina, donada per Déu mateix a l'ésser humà, cridada a entrar en comunió amb ell. En tot cas, Plató parla del *noûs* com a part superior de l'ànima, com a ment o enteniment, que seria allò que constitueix realment l'home en ésser humà.<sup>4</sup> Ara bé, ràpidament hom s'adonarà que Crist no va venir al món per revelar la ment a la humanitat, perquè aquesta, com l'ànima, ja estava inventada. Més aviat, si es pot afirmar alguna novetat en la revelació de l'ontologia cristiana aquesta seria la dimensió de l'esperit, la presència mateixa de Déu en l'home. No és en va que, en l'inici de la Bíblia, es parla d'aquesta realitat sorprenent en què es troba tot ésser humà des del seu origen, és a dir, des de la seva concepció:

2. F. TORRALBA, «Cultura i cultures. Mig segle de *Gaudium et Spes*», *RCatT* 41/2 (2016) 429-442, 431-2.
3. Jordi CASTELLET I SALA, *Esperit, ànima i cos: antropologia primera triàdica seguint Michel Fromaget. Tesi de doctorat en teologia*. En-4. Barcelona: FTC 2016 [EAC]. Tesi defensada el maig de 2016 a la FTC, seguint la direcció del Dr. Joan Planellas. L'excerpta, amb el mateix títol: Íbid., *Publicació parcial de la tesi doctoral. Presentada per a l'obtenció del grau de Doctor* (Tesi FTC 58) BCN: A USP – FTC 2016.
4. Plató, *Phaed.*, 274 b-c: FBM 250,114-115.

Llavors el Senyor-Déu va modelar l'home amb pols de la terra.  
 Li va infondre l'alè de vida [WTT] נִשְׁמַת חַיִּים (*nixmat haiim*) –  
 [BGT] πνοήν ζωῆς (*pnoé tsoés*) – [KJV] breath of life- [TOB] souffle de vie  
 i l'home es convertí en un ésser viu – [WTT] לְנֶפֶשׁ חַיָּה (*nefeix haikh*)  
 [BGT] εἰς ψυχὴν ζῶσαν (*eis psikhé tsosan*) – [KJV] líving soul – [TOB] être de vie  
 (Gn 2,7).

Però, en què consisteix aquest alè de vida, aquest *nixmat haiim*, que *Gaudium et spes* traduiria per «germen diví – *divinum quoddam semen*»?<sup>5</sup> En aquest verset fonamental de la Bíblia, en canvi, no apareix el terme de l'esperit, *pneuma* – רִיחַ – πνεῦμα. D'altra banda, en què consisteix la nova existència, diferenciada de la resta dels animals, d'aquesta nova persona? Caldrà visitar novament les concepcions fonamentals per a referir-se a l'home. Quelcom ha canviat profundament en la seva concepció a l'hora de presentar la seva constitució originària, de manera que, a partir d'aquest instant, caldrà referir-se a ell en la seva triple dimensió interna d'esperit, ànima i cos i no tan sols, parcament, com a cos i ànima, com el presenta el CEC 362-368.

Diguem tan sols una notació sobre el terme citat més amunt del *nixmat haiim*. En efecte, es tracta d'un mot totalment diferent del que utilitzarà el biblista més avall; ja sigui de *nefeix*, traduït per la LXX per «*psikhé* – ànima», però en cap cas per «ànima espiritual»! Tampoc, però, no correspon a l'altre gran terme de l'antropologia, «*ruakh* – *pneuma* – esperit», emprat una mica més amunt, quan l'autor del Gènesi parla que «l'Esperit de Déu – רִיחַ אֱלֹהִים – *ruakh*— planava sobre les aigües» (Gn 1,2). El terme de *nixmat haiim*, doncs, no correspon ni a l'ànima, ni a l'esperit, ni a l'Esperit de Déu. Aleshores, hom es troba davant d'un terme totalment nou i tan sols aplicat a l'ésser humà. En aquest cas, doncs, sembla bastant curta, per insuficient, la traducció per «*pnoé tsoés* – alè de vida» que en fa la LXX, per la seva proximitat semiòtica amb «*pneuma* – esperit – vent diví». Cal cercar aquí una altra profunditat que resta encara amagada. En la donació d'aquest *nixmat haiim* hi ha un *quid* lliurat per Déu a l'ésser humà en l'instant de la seva creació, tant a l'origen com al llarg de la seva història. Aquest *quelcom*, indefugible i innegable en tot home esdevé el caràcter pel qual adquireix la categoria d'imatge de Déu, de persona inviolable, que pren el seu origen en la voluntat divina i el seu destí en la seva eterna companyia i comunió.

Per contra, la majoria d'autors medievals i moderns igualen l'esperit i l'ànima, l'alè de vida i l'esperit diví, convertint d'aquesta manera l'articulació trià-

5. Cf. GS 3,2: DCVII, 728-729.

dica esperit, ànima i cos en una díada cos i ànima.<sup>6</sup> Per tant, en aquest lliscament semiològic s'ha passat subreptíciament de l'estructura triàdica bíblica, de base unitària, a la definició diàdica medieval, amb fortes tendències dualistes, malgrat tot el que es pugui dir.

Pel que sembla, tan sols un autor antic com és Ireneu ha aconseguit donar un veritable significat al *nixmat haiim*. En efecte, diu així el bisbe 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 [*perfectus autem homo commixtio et adunito est animae assumptis Spiritum Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei.*]<sup>7</sup>

Ireneu ressegueix el relat de la creació de Gn 2,7. En ell, Déu crea el cos de la substància material, en el procés de la *plasi*. Segonament es produeix la *crasi*, la infusió de l'esperit en l'ànima, conformant el *nixmat haiim*. Tot en seqüència de posterioritat diacrònica, que no cronològica, la *mixi* comportarà la unió d'aquest complex de l'ànima amb esperit, amb el cos creat per les mans divines del Fill i de l'Esperit Sant. Ireneu continua recalcant que la potència divina de l'esperit ha volgut venir a habitar en el cos per a fer-lo participar en la redempció humana, atès que l'ésser humà ha estat creat a imatge i semblança del seu fautor, per la conformació de l'esperit en l'ànima, veritable dimensió divina en l'home per l'acció voluntària i amorosa de Déu.<sup>8</sup>

En aquesta articulació triàdica de l'ésser humà, jo mateix m'expressava com segueix, en el comentari al Dijous Sant en el meu primer llibre:

*L'home, esperit, ànima i cos: ésser a la recerca de Déu.* L'home és un arbre que aspira amb les seves branques a arribar fins a Déu. No obstant això, la part més important de l'arbre és aquella que no es veu i sense la qual no podria viure: les arrels. Com l'arbre, l'home té tendència de 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 [l'ànima] 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

6. CASTELLET I SALA, *EAC*, 471.

7. Ireneu de Lió, *AH* V.6,1a: *SCh* 153, 72-73. Expressament s'ha deixat aquí el terme de l'esperit en minúscula, mentre que el llatí original de *SCh* el posa en majúscula. De fet, i pel sentit del text s'acceptaria en les dues formes, ja que s'està parlant de l'esperit en l'home que conforma el pneuma humà, per la infusió de l'Esperit diví. (Cf. CASTELLET, *EAC*, 323).

8. Cf. *Íbid.*



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, en definitiva, amb Déu, l'únic que pot sadollar la nostra set. Una persona, una societat que abandona els seus hàbits de pregària, de relació amb Déu, de recerca constant del Senyor, cau en el desànim, en el sense-sentit i, finalment, en la malaltia i en el vici d'una vida buida, per molta aparença i façana que pugui arribar a tenir.<sup>9</sup>

En aquesta concepció, la diada antagonista de base tomista material – espiritual no resulta tan expressiva ni útil com la paulina de terrenal – espiritual. En el no tan llunyà 2013, quan començava a donar les primeres passes en la redacció de la tesi, intentava respondre a dues qüestions fonamentals. Per una banda, la primera seria quina és la concepció antropològica que anima la meua reflexió i, en segon lloc, els reptes als quals aquesta s'obre i s'enfronta. En aquest procés de descoberta i d'articulació del sentit antropològic vaig topar amb la més que possible escaiença de la formulació triàdica de l'ésser humà de la mà de les intuïcions de Michel Fromaget i els seus passos en aquest camp, del qual n'és pioner solitari.

Des de l'antropologia cristiana, i al costat d'altres expressions com és la del corrent majoritari diàdic, cal afirmar amb vehemència que l'home, en la seva unitarietat, està conformat per múltiples dimensions, que es poden organitzar en esperit, ànima i cos, tal com la dada bíblica indica. En la tesi doctoral, es recopilen multitud de dades, de la Tradició, de la Revelació, del Magisteri i de la teologia que convergeixen en aquest sentit; dades recollides i articulades, almenys en part, per Michel Fromaget, antropòleg francès.<sup>10</sup> La seva obra ha servit en tot moment de guia i d'inspiració per al desenvolupament de la present recerca. Des d'aleshores, la comprensió de l'home unitari però en articulació triàdica significa, entre altres dades fonamentals que, es pot entendre com a esperit, ànima i cos, tal com s'explica a continuació.

9. Íd., *Déu per a pensar*. I. Mateu (Déu per a pensar 1) Ontinyent: El Toll 2013, 62.

10. Citem, a continuació, l'obra principal de Fromaget, estudiada aquí: FROMAGET, M., *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire* (Question de) Gordes: Albin Michel 1991 [CAE]. Íd., *L'homme tridimensionnel. Corps, âme, esprit* (Question de 106) Gordes: Albin Michel 1996. Íd., *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»* (Culture et cosmologie) París: L'Harmattan 2000 [DE]. Íd., «Pour une anthropologie spirituelle. Être médecin et chrétien aujourd'hui» *Nôtre Dame de Lourdes* (2007) 63-91. Íd., *Naître et mourir. Anthropologie spirituelle et accompagnement des mourants*. París: François-Xavier de Guibert 2007. Íd., *Modernité et désarroi ou l'âme privée d'esprit*. Grenoble: Le Mercure Dauphinois 2007. Com a bibliografia complementària, cf. Íd., *Éros, Philia, Agapé. Nouveaux essais d'anthropologie spirituelle* (Sciences humaines), París: Romaines 2012 [EPA].

a) L'home és esperit, *pneuma*, capacitat d'obertura, diàleg, experiència de Déu, recerca de sentit. En referir-nos a l'esperit humà, ho farem sovint parlant-ne amb el terme «*pneuma*», per a poder-lo distingir de l'Esperit Sant diví, tercera persona de la Trinitat. El mateix *CEC* reconeix l'existència del *pneuma*, encara que de forma massa velada al meu entendre. Llegeixi's aquí el *CEC* 367:

De vegades trobem que es fa distinció entre l'ànima i l'esperit (1Te 5,23) [...]. L'Església ensenya que aquesta distinció no introdueix cap dualitat en l'ànima. «Esperit» significa que l'home és ordenat des de la seva creació al seu fi sobrenatural i que la seva ànima és capaç de ser elevada gratuïtament a la comunió amb Déu.

No obstant, el *CEC* resulta diàdic, clarament i majoritària, amb tendència al dualisme, malgrat afirmar clarament la unitarietat de l'ésser humà. Per aquest motiu, la majoria de les expressions del Magisteri, amb algunes excepcions que vénen a confirmar la regla, aboquen a una lectura antropològica en aquest sentit. Sigui quina sigui la dada presentada, la lectura feta a propòsit llisca vers una interpretació de caire dualístic cos i ànima, assimilant l'esperit a aquesta darrera quan, de fet, cal dir que si de fet s'assemblen, en canvi no s'identifiquen. Fins i tot estudis filosòfics molt recents confessen no deixar el dualisme en parlar de la concepció de la persona i, en especial, de l'experiència humana del propi cos.<sup>11</sup> L'afirmació del *CEC* remarca la negació de la dualitat en l'ànima a propòsit de l'esperit, però igualment ho fa rebutjant les tres ànimes que reclamava Plató en la seva República: la racional, la irascible i la concupiscible.<sup>12</sup> Avui, aquestes es presenten com a característiques de la ment, caràcter i personalitat de l'individu, entorn de la seva unitat, en un caire psicològic més que no pas ontològic.

Precisament, el gran desenvolupament portat per aquesta ciència de la modernitat obliga l'ontologia cristiana a ressituat-se i reformular-se. En efecte, la reivindicació de l'ànima per part de la psicologia deixa fora de lloc l'antropologia cristiana dualista, afirmada per l'esquema cos i ànima. Si l'ànima s'entén i s'accepta tal com es comprenia des de la concepció filosòfica i bíblica com a expressió dels sentiments, voluntat, memòria, intel·ligència, aleshores el plantejament diàdic queda desarmat o, com a mínim, fora de joc davant dels nous plantejaments de la modernitat marcada per la psicologia. L'ànima ha

11. Á. M. FAERNA, «En busca del cuerpo perdido: apuntes sobre pragmatismo, experiencia y lenguaje», en RYCHTER, P. (ed.), *Realismo y experiencia* (Filosofías 19), Valencia: P. Rychter 2016, 73-90.

12. Plató, *Tim.* 35a-b: FBM 317,77.

deixat de ser transcendent, immortal i divina, perquè pertany a l'ésser humà de l'ara i aquí. Bíblicament, és la receptora de la vida, aportada per l'esperit, la dimensió humanodivina, permanent i estable, confiada a l'ésser humà per Déu en la seva creació. En aquest sentit, recuperar l'articulació triàdica de l'ontologia cristiana pot ajudar a situar millor els diferents àmbits de la interioritat humana, perquè en ella, no serà l'ànima la dimensió transcendent, sinó l'esperit: veritable do i tasca divins a l'home, presència de Déu en l'home des de la seva pròpia creació.

Encara més, i com a argument en negatiu, si l'ànima és reivindicada a totes per l'antropologia fonamental cristiana, en el seu sentit de transcendent, espiritual i eterna, aleshores es deixa sense objecte a les ciències modernes de la psicologia. Aquest camí, doncs, només pot anar a parar a un xoc de trens no desitjable. Per contra, una articulació antropològica fonamental triàdica permet la coexistència de la diversitat de ciències, perquè l'objecte formal de la concepció humana cristiana ja no serà tant l'ànima sinó l'esperit, veritable dimensió divina de l'home. Reblat: l'esperit, dimensió humanodivina, per a descobrir, desplegar i reconèixer. En aquesta direcció, convé aportar els pensaments triàdics d'alguns Pares de l'Església, com ara l'apologeta Justí, llegint He 4,12: «el cos és el lloc de l'ànima, com l'ànima és el lloc de l'esperit.»<sup>13</sup> Ireneu de Lió afirmava clarament que «tres són les dimensions de l'home finalitzat: el cos, l'ànima i l'esperit»;<sup>14</sup> una conclusió repescada per A. Orbe en el seu estudi del bisbe lionès:

L'home perfecte consta de tres elements —esperit, ànima, cos o plasma— ordenadament units, [en nota: 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 [en nota: Ireneu no troba dificultat a mantenir la distinció entre els components, no així d'altres autors (...)] 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.<sup>15</sup>

En canvi, cal notar que, a voltes, l'expressió d'Ireneu torna a ser llegida en clau diàdica, forçant el text. En el desenvolupament de la tesi doctoral, aques-

13. «Resurrectio est carnis quae cecidit. Nam spiritus non cedit. Anima in corpore est, quod sine anima non vivit. Corpus, anima discendente, non est. Nam domus est animae corpus, et spiritus domus anima. Tria haec in iis, qui sinceram spem et fidem minime dubiam habuerint in Deo, salvabuntur.» Justí, *Fr.* 595, X: PG 6,1589-90.

14. Ireneu de Lió, *AH* V.6,1: SCh 153, 76-81 = Fr. K i L.

15. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo* (BAC 286) Madrid: La Editorial Católica 1969 [ASL], 128.

ta marca s'ha trobat amb assiduitat. Es tracta, aquesta, d'una tendència que es podria anomenar de dualització: la mentalitat diàdica continua regnant en la majoria dels àmbits acadèmics teològics i en molts de filosòfics, la resistència a reconèixer el que diu l'Escriptura, Ireneu o el mateix Orígenes continua resultant sorprenent. No obstant això, i com s'ha dit més amunt, les dades de la Revelació i la Patrística indiquen un camí molt determinat en el sentit triàdic. Tan sols la irrupció de Tomàs en el segle XIII farà vinclar les balances en el sentit de la lectura diàdica. Per aquest motiu, ara, que es té millor accés a les dades originals, convé rescatar l'aportació original cristiana per donar millor justícia al pensament i concepció originals cristians. L'home, per tant, és esperit, ànima i cos, en efecte. Sigui dit d'entrada, perquè pugui constar des d'ara: no serà correcte llegir Ireneu a partir de Tomàs, ni molt menys a partir del *CEC*, sinó que cal repescar la lectura sense prejudicis d'Ireneu i d'Orígenes, des del seu context i conèixer les seves intencions.

b) L'home és, doncs, ànima, sentiments, opcions, reflexió, ment, passions, memòria, intel·ligència, voluntat. Continua Pau en un altre moment parlant de quins són els resultats tangibles de la vida duta a la pràctica segons les regnes de l'esperit: «Els fruits de l'esperit són aquests: amor, goig, pau, paciència, benvolença, bondat, fidelitat, dolcesa i domini d'un mateix» (Ga 5,22); si bé els fruits de l'esperit tenen el seu origen en aquell, en canvi són tangibles en l'ànima. En el pensament triàdic paulí, és l'ànima la que es deixa guiar pel pneuma, orientat en tot temps per l'Esperit, tal com recorda Pau a Rm 8,16. L'ànima es troba en la xarnera, en l'articulació entre el pneuma —dimensió humanodivina— i el cos, governat per l'ànima mateixa. Per tant, on es troba el punt cabdal per a la salvació, per assolir la plenitud? Resposta: en l'ànima, que es deixa governar per l'esperit habitat per l'Esperit diví, segons explica Rm 8,16. Aquesta temàtica serà desplegada pel mateix Pau en el seu capítol vuitè de la carta als de Roma.

L'home és ànima, certament, però fins i tot aquesta afirmació ha estat escapçada, modernament, tal com ja s'ha avançat, de la seva lectura transcendent amb Freud i la psicoanàlisi primitiva. El mateix nom de *«psico-logia»* parla de l'estudi de l'ànima i no tant de l'estudi del comportament, com voldria l'escola conductista.<sup>16</sup> Sembla, doncs, que l'ànima ha acabat essent l'ob-

16. Vegi's el que afirma un autor fiscalista com Bunge, sobre el conductisme: «es tracta de la mare de la psicologia plenament científica... Però es tracta d'una mare soltera, ja que no va voler mai contraure núpcies amb el pare d'aquesta psicologia, és a dir, la neurofisiologia. I a les mares se les estima, se les tolera i se les tracta de tal manera que no impedeixen el desen-

jecte d'estudi de la psicologia i de la psiquiatria, deixant orfe d'objecte formal l'ontologia cristiana. Els científics monistes del segle xx, com Feigl o Bunge, vénen a dir que no és necessari postular un organisme superior, de natura espiritual, l'ànima, quan amb la ment ja és suficient, de natura física i material, per a comprendre i explicar què és l'home i com funciona. Teories més recents parlen del cervell com a interfície entre una entitat superior i intangible, l'ànima, i el cos.<sup>17</sup>

En aquest punt, la nomenclatura diàdica topa amb un obstacle de difícil solució perquè afirma «l'ànima espiritual» quan es tracta aquest d'un terme amb poc recorregut dins de l'àmbit cristià, que no té ni un segle de vigència dins dels dos mil de cristianisme.<sup>18</sup> Cal més aviat parlar de l'ànima i de l'esperit, que componen l'home, que no es poden separar, que s'assemblen, certament, però no són el mateix. Fromaget mateix presenta un article publicat sobre les diferenciacions entre ànima i esperit.<sup>19</sup> Posem per exemple, per molt que es digui que escoltar un concert de música aporta un plaer espiritual, aquest no és sinó un plaer estètic, és a dir psicològic, moral i, per tant no afecta directament l'esperit sinó, i de bell antuvi, l'ànima.

c) L'home és cos i, cal remarcar, *sobretot* és cos; la dimensió de diàleg, interfície amb el món físic, material i social. L'home no tan sols té i disposa d'un cos sinó que es troba immersit en el món creat. Però no tan sols cos com a organisme, sinó com a símbol i expressió del seu propi jo: forma cos social amb la resta d'éssers humans, en les mútues interaccions vitals. En aquest punt, i prenent com a referència el criteri de l'encarnació del Crist, ell representa l'horitzó de la vida humana. En efecte, «el misteri de l'home tan sols troba el seu veritable desllorigador en la contemplació del misteri del Verb encarnat» (GS 22).

En aquest sentit, cal contemplar no tan sols els relats de la resurrecció sinó els de la transfiguració (Lc 9,28b-36 i par.). La transformació de Crist rau precisament en el cos i no tant en l'ànima. De fet, el que resulta increïble resulta ser la rehabilitació del cos. L'ànima de Crist, la seva intel·ligència, memòria, voluntat, sentiments, passions, ja havien estat totalment rehabilitats per l'arrelament profund del seu esperit humà en l'Esperit Sant diví. Aquí

---

volupament dels seus fills.» M. BUNGE, *Epistemología*. Barcelona: 1980, 134. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, 135.

17. MIGUEL PEDRERO, *Dios existe. Las mejores evidencias de una verdad trascendental* (Luciernaga), Barcelona: Ed. 62, 2017, 133.

18. CASTELLET, *EAC*, 477.

19. M. FROMAGET, «Des critères de distinction de l'âme et de l'esprit», en *Íd.*, *DE*, 117-144.

cal tornar al passatge clau de Rm 8,16. Com li agradava de dir en les seves classes, al membre de la Comissió Teològica Internacional, Adolphe Gesché († 2003): «la fe cristiana ha inventat el cos, l'ànima ja estava inventada.»<sup>20</sup> La novetat paulina en el discurs a Atenes (Ac 17) rau en l'anunci de la resurrecció del cos i no en la de l'ànima, que als filòsofs ja se'ls havia acudit. No en canvi la resurrecció del cos, que esdevé per a ells incompreensible i totalment inaudit, tal com comenta Justí:

[El que Plató i els altres filòsofs —*Haec Platoni et aliis philosophis ignota*— no podien conèixer era que] L'home no existeix per sempre i el cos no subsisteix eternament unit a l'ànima. Des del moment en què aquesta harmonia s'ha de trencar, l'ànima abandona el cos i l'home no existeix ja més, tal com el coneixem. D'igual manera, del moment en què l'ànima ha cessat d'existir, l'esperit de vida s'escapa d'ella. L'ànima no existeix ja més i se'n torna a allí d'on ha vingut.<sup>21</sup>

d) Escaiença de l'esquema antropològic triàdic. En la meua tesi doctoral,<sup>22</sup> va semblar-me oportú poder estudiar la lectura triàdica de l'ésser humà, de manera que es donés la possibilitat de recórrer les intuïcions que Fromaget recull, articula i expressa de manera de poder entrar en diàleg amb la cultura ambient, ja sigui de la modernitat i postmodernitat, de l'humanisme i del posthumanisme,<sup>23</sup> a fi i a efecte de poder presentar millor les intuïcions autèntiques i fonamentals de l'antropologia cristiana. En tot cas, és cert que des del punt de vista del bretó, hom arriba a la conclusió que un esquema triàdic pot resultar més adient a l'hora de ser presentat al públic, als estudiants i a la societat en general per algunes raons que poden arribar a ser ponderades i enumerades tot seguit.

Primera. L'esquema triàdic d'esperit, ànima i cos obté una bona fonamentació bíblica, com s'ha mirat de mostrar en estudis específics dedicats als

20. Per una teologia del cos, A. GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», en Íd., *Le corps chemin de Dieu* (Théologies) París: Cerf 2005, 33-75.

21. Justí, *Dial.* 6: PG 6,489-490. Cf. Plató, *Phaedr.* 245: FBM 250, 73-74. Íd., *Phaed.* 105: FBM 144,132-134.

22. Citada més amunt.

23. F. TORRALBA, *Humanisme, transhumanisme i posthumanisme. Assaig de discerniment* (Quaderns Fundació Joan Maragall 112), Barcelona: Claret 2016. L'autor s'apunta aquí a una relectura actualitzada de la proposta dels cibernetics i mecanicistes a propòsit d'una obra recent: N. BOSTROM, «A history of transhumanist thought», *Journal of Evolution ant Technology* 14 (2005) 1-25. El mateix Ruiz de Gopegui, que Ruiz de la Peña ja havia debatut, postulava aquests principis. (Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, 133-199). Darrerament sembla que abunden assajos en aquest sentit: Y. N. HARARI, *Homo Deus. Una breu historia del demà*. Barcelona: 62 2016.

passatges considerats clau:<sup>24</sup> 1Te 5,23; 1Co 15 i sobretot Rm 8. En ells, és on, humilment, es pot haver puntualitzat una qüestió important i és que l'apòstol Pau, en el comiat de 1Te, després d'haver enunciat, sense desplegar, el seu esquema antropològic, el comença a aplicar a 1Co 15 i el culmina a Rm 8, especialment en el seu verset 16, on Pau afirma el lloc nuclear, l'esperit, de l'encontre entre Déu i l'home. Des d'aquest punt de vista es permet oferir una proposta d'engalzament entre el Creador i la creatura: «l'Esperit mateix s'uneix al nostre esperit per donar testimoni que som fills de Déu» (Rm 8, 16). Així, doncs, és en l'esperit humà, en el pneuma, on es dona el punt de trobada entre ambdós nivells; un plantejament que deixa resolt el problema del sobrenatural i la polèmica de mitjan segle xx.

L'existència i habilitació dels dos esperits en el contínuum del conjunt dels escrits de Pau demana que es doni una presència del pneuma equivalent en la teologia, en l'espiritualitat, la moral, les traduccions bíbliques, l'antropologia i la cultura. Per mostra, contempleu el que pot ser una mena de fòssil litúrgic, com és el de la salutació: «“El Senyor sigui amb vosaltres.” On es respon: “I amb el vostre esperit.”» No és aquest sinó l'esperit humà, el pneuma, que ha de rebre el Senyor, és a dir, l'Esperit de Déu? Potser ha arribat el moment de donar categoria teològica, d'una vegada per totes, al pneuma. No es tracta sinó d'afirmar que l'home és esperit, ànima i cos (1Te 5,23). Finalment, en aquest article, es tracta d'afirmar la pertinència de la dimensió divinhumana de l'esperit en l'home, do de Déu en la creació, cridat a unir-se amb la fusió de l'Esperit diví.

Es tracta, per tant, com a eco de la meua tesi doctoral, d'una proposta d'antropologia primera en el seu grau més primitiu, és a dir, en el punt de la *definitio terminorum*, per tal de preparar una antropologia triàdica fonamentada en la tradició de la filosofia, de la Revelació, dels testimonis dels Pares de l'Església, de la Tradició, del Magisteri, de la cultura en general i, fins i tot de la pietat, per tal de donar relleu al principi *lex orandi, lex credendi*. La tasca, sens dubte apassionant, seria la de poder articular, en el futur i disposant del temps necessari, un tractat complet d'antropologia triàdica: des del seu àmbit fonamental, passant pel tractat de gràcia i arribant a l'escatologia.

De fet, l'articulació diàdica de l'antropologia es pot identificar com la germana rica de la Tradició, que arribant més tard a casa, pels volts del segle XIII, veu com se li aboquen tots els esforços a l'hora de presentar l'articulació antropològica, deixant de costat la possibilitat triàdica, més genuïnament bíblica. L'articulació triàdica, doncs, s'identifica amb la germana pobre, la

24. CASTELLET, EAC, 236-281.

que sempre continua essent present però a la que ningú no presta sinó una mínima atenció. En aquest camp, Michel Fromaget, «l'autor, ressegueix els diversos períodes històrics, culturals i filosòfics de la humanitat»<sup>25</sup> i sovint es mostra bel·ligerant en aquesta qüestió de l'inevitable xoc entre la concepció diàdica i la triàdica. L'obra mestra de Fromaget, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire* del 1991, constitueix una publicació d'una increïble erudició, alhora que de caire molt intuïtiu, que demana molta atenció per a capir la densitat de la seva antropologia espiritual.

Amb la categoria d'«antropologia espiritual» no s'ha d'entendre aquí «piadós o místic», sinó que cal comprendre-ho com una presentació de l'home que pren en compte el *pneuma*, en minúscula, l'esperit humà i que, com ja s'ha dit, no s'ha de confondre amb l'Esperit Sant o Diví. D'aquesta manera, la metodologia i les intuïcions de Fromaget planen tot al llarg de la presentació de l'antropologia triàdica, encara que no es citi directament, doncs.

## 2. DUES LÍNIES VERMELLES

La concepció cristiana ha de poder articular les tres dimensions múltiples i diverses de l'ésser humà, amb una fonamentació preferent en l'Escriptura revelada, *norma non normata*, que no pas en els filòsofs precristians, els quals han de passar pel sedàs de la fe. Recordeu, en aquest punt, l'adagi de la paradoxi: «En Crist, Déu s'ha fet home perquè l'home esdevingués Déu.»<sup>26</sup> En aquest sentit, convé subratllar les dues línies vermelles que una antropologia cristiana ha de respectar sempre:

- a) Afirmar la unitat de l'ésser humà, la seva integralitat des de la seva creació, la seva vida terrena i la seva vocació ultraterrena.
- b) Afirmar la dimensió espiritual, és a dir, cridada a establir un diàleg amb Déu que li aporti sentit, obertura i esperança a la seva pròpia existència.

Aquestes dues línies vermelles són les que no es tenen en compte quan es descriuen les teories antropològiques de les ciències positives, en les quals:<sup>27</sup>

25. Íbid., 17.

26. Ireneu de Lió, *AH* III.19,1: *SCh* 211, 370-375. Íbid., V. Pref: *SCh* 153,14-15.

27. Cf. *supra*, n. 14.



- a) Es dóna una lectura monista de l'ésser humà, dient que tot és matèria. La consciència, la intel·ligència i els seus comportaments pretesament espirituals no són sinó una emergència de la matèria evolucionada.
- b) Es nega la capacitat precisament d'obertura al transcendent, no reconeixent en l'home cap més realitat que el seu immediat ara i aquí.

Si bé aquest és el cavall de batalla de Ruiz de la Peña, de Torralba i d'altres antropòlegs cristians, ai las!, no ho és de Fromaget. Per a l'autor de Caen, el punt d'inflexió de la lectura antropològica es troba més enllà del segle xx. Fromaget la situa en la reducció metodològica de Descartes, que iguala l'esperit amb l'ànima, i aquesta amb la ment intel·lectual i racional.<sup>28</sup> La resta no deixen de ser conseqüències d'aquest mateix reduccionisme. Per tant, Fromaget no ataca directament els efectes d'un planteig dual de l'ésser humà, els efectes de les noves antropologies, sinó que el que ve a afirmar és que l'error es troba en l'origen, en el fet que l'Església ha estat predicant una antropologia dual des de fa set segles almenys i que els efectes naturals són els que es pateixen avui dia: el de les antropologies monistes i materialistes, sense horitzó transcendent, que ja desemascarava De la Peña.<sup>29</sup> Per tant, la solució, per a Fromaget, consistirà a retornar a les fonts, per a reprendre i redescobrir l'antropologia triàdica, tan pròpia de la tradició bíblica, de nodrir-la, si convé, amb els pensadors grecs antics, com de totes les èpoques i posar-se a anunciar l'home triàdic: obert al transcendent i a la pluralitat del seu ésser creat, alhora que cridat a la plenitud de la comunió amb Déu. La resta seran exercicis més o menys interessants intel·lectualment parlant, com ara en intentar desbaratar alguna nova ideologia entorn de l'home que no respecti la seva natura. Però en el fons, el desplaçament conceptual continua regnant, perquè els conceptes de l'ànima i del cos que s'han presentat modernament, des de Tomàs reblat per Descartes, han deixat de ser significatius.

Per a Fromaget, queda més que clar que l'esquema antropològic que arrenca des del segle xvii, hereta les categories dualistes de l'escolàstica provinent del segle xiii, i acaba reduint l'ésser humà, en l'ara i aquí, a una monodimensionalitat, a la seva ment, el seu pensament, que els materialistes del segle xx han identificat directament amb la matèria del cervell. Títols com «L'ànima és al cervell» d'Eduard Punset, vénen a respondre a aquesta identificació i radicació de les actituds, sentiments i raciocinis de l'home en el cervell. La tesi de

28. DESCARTES, «Meditaciones metafísicas. Segunda meditación»: BGP, 172. Íd., «Anexo. Respuestas del autor a las quintas objeciones»: BGP, 390.

29. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*.

Punset ve a afirmar que es pot mapejar el cervell humà i identificar-hi la font de tota mena de comportaments i actituds, incloses les religioses i espirituals.<sup>30</sup> Tot i que aquest autor es troba temptat de caure en el monisme, en canvi deixa la porta oberta per a la lectura espiritual de l'existència humana, malgrat tot.

### 3. LA QÜESTIÓ CLAU: L'ESTATUT DE L'ESPERIT HUMÀ, EL PNEUMA

El plantejament de l'antropologia triàdica expressa una necessitat i és que la dimensió de l'esperit, del pneuma humà, ha de restar suficientment acceptada perquè se'n parli obertament, sobretot des del punt de vista cristià: teològic com filosòfic. Hauria de ser una dada indefugible a l'hora d'articular qualsevol discurs sobre l'home. De fet, serà distint afirmar que l'home és un «compost psicossomàtic» o bé puntualitzar que l'home és un «compost pneumopsicossomàtic». El pneuma constitueix un element difícil d'integrar per a una antropologia simplista i reduccionista, d'arrel dualista, fins i tot per a certes lectures filosòfiques i teològiques. De fet, el seu més gran enemic, per dir-ho així, el té a dins, en els antropòlegs duals, que abocant la seva investigació en aquesta direcció, els costa haver de reconèixer que esdevé necessari, ara, de fer dues passes enrere i revisar els fonaments de l'antropologia fonamental en voga.

El diàleg amb les ciències positives, en el cas de les antropologies monistes materialistes o dels antropòlegs laïcistes, s'ha de realitzar des de l'aprovació de cadascun dels punts de vista. La teologia parteix, aquí, de la dada revelada, més que no pas de les aportacions filosòfiques, i no a la inversa. Tomàs, en aquest sentit, inverteix les prioritats: tot escrivint una *summa* filosòfica introdueix les dades revelades com a comprovació de les seves afirmacions. Tractant-se d'un treball ingent, en canvi, acaba invertint els termes i les prioritats: de la Revelació a la filosofia. Per a un teòleg cristià, el primat es troba sempre en la dada revelada. Per tant, resulta adequat que el primer pas a donar sigui la *definitio terminis*. A partir d'aquest punt s'ha de tornar a demanar què és l'home i què se n'espera.

30. E. PUNSET, *L'ànima és al cervell. Radiografia de la màquina de pensar* (L'àncora 190), Barcelona: Destino 2006. Entre d'altres, cf. Íd., *Viaje al optimismo: las claves del futuro* (Booket), Barcelona: Destino 2014.

Tant Ruiz de la Peña, Ladaria<sup>31</sup> des del costat occidental de tendència diàdica, com Teòfanes el Reclús,<sup>32</sup> Evdokimov,<sup>33</sup> Špidlík,<sup>34</sup> Rupnik,<sup>35</sup> de tendència triàdica pel costat oriental, articulen una antropologia des de dalt, és a dir, des del punt de vista ontològic. Ho fa igualment Fromaget o Gesché, perquè és com en general treballen els antropòlegs teològics o filosòfics. En canvi, Feigl, Bunge, Ruiz de Gopegui pretenen articular una antropologia des de baix, implícita a partir de les dades científiques positives.<sup>36</sup> Aquests arriben a la conclusió que no cal parlar, no tan sols de l'esperit, sinó de l'ànima. El debat se situa en l'àmbit espiritual. No cal parlar de l'ànima perquè tan sols cal parlar de la matèria, que és el realment tangible, comprovable i experimentable. Ho deia en la meua tesi:

Que un conjunt de facultats intel·lectuals, afectives i suposadament espirituals brolli de l'home no fa res més que certificar que la matèria humana ha evolucionat per damunt de totes les altres. Aquestes expressions no serien sinó les emergències de la mateixa matèria.<sup>37</sup>

La dada espiritual, la de l'obertura a l'infinit, a la transcendència, a Déu, és una dada fonamental: des dels enterraments del paleolític fa cent mil anys, destinats a obrir una nova vida al difunt, fins a la tradició literària i cultural. La història de la humanitat és la de l'home que apel·la a la transcendència, a la divinitat, a la superació de la pròpia mortalitat. Encara més, dirà Exupéry que «tot el que és essencial és invisible als ulls».<sup>38</sup> L'argument que pot arribar a ajudar a fomentar la trobada entre els dos pols antropològics, el provinent de dalt i el de baix, ha de seguir un procés metodològic consistent a partir de la pròpia idea, experiència i concepte de l'home.

#### 4. L'HOME VAL MÉS PERQUÈ ÉS MÉS

Per a possibilitar un punt d'encontre entre científics positivistes i humanistes, es tractaria d'esgrimir l'argument axiològic forjat per De la Peña, que ve a dir

31. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica* (Introducción al estudio de la teología 8) Estella: Verbo Divino 1993, 85.

32. TEÓFANES EL RECLÚS, *Čto jest' dukhovaja žizn' ikak na nee nastroit'sja*. Moscou: 1878, 61914.

33. EVDOKIMOV, P., *Ortodoxia* (Pensamiento cristiano 19) BCN: Península 1968.

34. T. ŠPIDLÍK, «Introducción», en TEÓFANES EL RECLÚS, *La vida espiritual*: CC 64, 7-22.

35. M. I. RUPNIK, *Decir el hombre. Icono del creador, revelación del amor*. Madrid: PPC 2000.

36. POPPER-ECCLES, *El yo y su cerebro*, 68. ECCLES, *El misterio de l'home. Conferències Gifford*.

37. CASTELLET, *EAC*, 657.

38. A. SAINT-EXUPÉRY, *El petit príncep*. Barcelona: Emecé 51995, 87.

el següent: si l'home val més serà perquè és més.<sup>39</sup> Ho deia així el professor salmantí amb el seu llenguatge diàdic. En tot cas, ens interessa aquí l'afirmació del component transcendent, d'origen diví, que roman en l'home:

L'anomenat «problema de l'ànima» no és un fútil bizantinisme; té quelcom o molt a veure amb el reconeixement de l'home com a imatge de Déu i, per tant, amb els interrogants definitivament darrers que aital apel·lació comporta. Molt abans de ser un problema ontològic (monisme-dualisme, matèria-esperit, ànima-cos) és un problema axiològic (humanisme-antihumanisme). El que succeeix, però, és que un cop s'ha assentat axiològicament el primat de l'ésser humà, hom s'adona que, per tal que semblant primat se sostingui, és rotundament necessari apel·lar a l'ontologia. [...] Si algun lector tingué aquest llibre entre les seves mans i davant del seus ulls, el seu autor es donaria per satisfet amb aportar al seu ànim, un cop se l'hagi llegit i estudiat, aquesta elemental apreciació i demanar per a ella el seu cordial assentiment.<sup>40</sup>

Per a un antropòleg dual, com Ruiz de la Peña, aquest «ser més» rau, doncs, en l'àmbit ontològic, en el mateix ésser de l'home. Per tant, es tracta de la condició de possibilitat de l'ànima amb esperit, obertura, dimensionalitat, capacitat, faceta humana indefugible i irreductible a la matèria. L'home és més; més que un animal i que qualsevol altre ésser. Per aquest motiu es recuperaren els cossos d'un accident d'avió o d'un atemptat de suïcidi com el que va succeir als Alps francesos en 2015.<sup>41</sup> Hi va haver grans problemes amb les famílies quan els cossos dels militars del Yak-42 accidentat, el 2003 a Turquia, no varen ser lliurats correctament.<sup>42</sup> L'afer encara cueja als jutjats i ministeris espanyols. Per contra, els diaris del nostre país varen anar plens, per les festes de Sant Joan de 2010, quan un tren de la xarxa espanyola va atropellar dotze persones.<sup>43</sup> El meu germà Ramon, des de la brigada científica del cos dels Mossos d'Esquadra, va haver de determinar quantes víctimes finalment hi havia, perquè els trossos que n'havien quedat feia impossible la recomposició, sense una identificació per ADN. No era indiferent saber quantes persones, imatge de Déu, havien estat víctimes d'aquell desgraciat accident! Calia encertar amb puntualitat, més quan es tractava majoritàriament de persones estrangeres, amb la família allunyada.

39. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, 230-232.

40. Íbid, 232 i fi.

41. <[http://www.ara.cat/internacional/Sestavella-Alps-ruta-Barcelona-Dusseldorf\\_0\\_1326467478.html](http://www.ara.cat/internacional/Sestavella-Alps-ruta-Barcelona-Dusseldorf_0_1326467478.html)>

42. <[https://es.wikipedia.org/wiki/Accidente\\_del\\_Yak-42\\_en\\_Turqu%C3%ADa](https://es.wikipedia.org/wiki/Accidente_del_Yak-42_en_Turqu%C3%ADa)>

43. <<http://www.20minutos.es/noticia/746094/0/atropello/tren/castelldefels/>>[Consultes: 18/10/2016]

L'home és més. Essent més des de l'ontologia, aquesta ha repercutit, no en l'ànima, sinó en el mateix cos. En efecte, el cristianisme, quan ha arribat a un territori s'ha dedicat, en primer lloc, a cuidar el cos en els dispensaris mèdics, a formar l'ànima a les escoles, és a dir la intel·ligència, la moral, els sentiments; i, finalment, a formar l'esperit a l'església, el temple. Els tres edificis de les missions identifiquen els punts forts del missatge evangèlic que implanta el Regne de Déu. No és el mateix en d'altres pràctiques religioses.

Es pot dir que les nostres societats ja han assolit un grau suficient de coneixement de l'ànima i del cos i que per això es desfan de l'àmbit religiós? Què li queda sinó la cura de l'esperit a l'Església d'Occident? És a dir, l'educació de la relació amb Déu, de la pregària, la litúrgia, la consciència social. Aquest seria el rol depurat de què disposa l'Església a casa nostra, més que no pas de voler mantenir la presència irreductible en les institucions socials. Com a institució de l'esperit, més que no tant de l'ànima o del cos, li pertoca complir amb l'assessorament en l'àmbit del diàleg amb Déu, el ministeri diví, sacerdotal, teològic i teologal. La resta, com deia el Senyor, «vindrà de més a més» (Mt 6,33; Lc 12,31).

##### 5. L'ÒRGAN DE LA FE I LA INTERACCIÓ AMB LA TRADICIÓ ORIENTAL

Fromaget parlava del pneuma humà en el sentit de reconèixer-hi el lloc adequat per tal que Déu vingui a fer estada en l'home. En la descripció antropològica primera, abans que qualsevol altra intervenció més elaborada, convé postular la dimensió de l'esperit que, essent el punt pel qual Déu ve a entrar en contacte i diàleg amb l'ésser humà, es constitueix com a «òrgan de la fe», dirà Fromaget.<sup>44</sup> En aquest punt el cor, com a lloc antropològic de l'esperit, serà per on Déu insuflarà el do teologal de la fe. Des de l'esperit, doncs, arribant a l'ànima i, per ella, al cos, veritable destinatari dels dons divins. Cal recordar, ni que sigui de passada, que serà després de la resurrecció i de la completa espiritualització de l'ésser humà integral per l'Esperit de Déu que és precisament el cos el que rebrà la resurrecció (Jn 20-21). Diu Fromaget:

L'esperit? Des de Descartes almenys, s'entén per esperit «l'ànima en tant que pensa.» En aquest recorregut li conferim tot un altre sentit que és aquell fonamental, heretat de la Bíblia, significant l'obertura a Déu i a la saviesa divina, on significa la intuïció d'allò increat i de les veritats últimes. Convé remarcar aquí que, en la Bíblia, les paraules «esperit» i «cor» són fonamentalment equivalents: el cor bíblic

44. Cf. més avall.

no és ni el cor físic, ni la seu dels sentiments, sinó el més pregon de la persona, el lloc on Déu se li manifesta. L'esperit es contempla, doncs aquí, no pas com a òrgan del pensament, com a l'òrgan intel·lectual cartesià, sinó com l'òrgan de la fe i de la contemplació, com el lloc interior de la trobada amb Déu.<sup>45</sup>

Convé tenir present que a Fromaget li pesa moltíssim la tradició francesa i, encara més, la densitat del pensament metodològic de Descartes. Per aquest motiu, en cada moment, però precisament d'una manera més incisiva aquí, remarca aquesta distància amb el terme cartesià francès, alhora que reduccionista, d'«esperit».

D'altra banda, si Déu intervingués directament per la intel·ligència o la voluntat en la persona, la fe seria gradual segons les capacitats de cadascú, per començar. De la mateixa manera que hi ha persones amb més potències que d'altres, igualment n'hi hauria amb més fe que una altra a mesura de la intel·ligència i no a mesura de la receptivitat de la mateixa fe. D'altra banda, posar la receptivitat en les facultats de la ment seria un nou reduccionisme, per tant, que no deixaria de restar ancorat en l'esquema antropològic platonicorristotèlic i, per tant, dualista. Per aquest motiu, l'òrgan de la fe ha d'estar situat en el cor, el lloc de l'esperit; capaç de la receptivitat dels dons teològals i divins. En tot cas, sempre s'haurà de tenir present l'analogia de la fe i del seu llenguatge. Perquè Déu s'ha fet home, es dona a l'home, perquè l'home es divinitzi, esdevingui Déu, a imatge i semblança de Crist (GS 22). Aquí rau el veritable horitzó i programa plantejat per l'antropologia triàdica.

Aleshores, on resten la mateixa intel·ligència, afectivitat i voluntat humana en tant que es troben amb el terme final, al qual han estat destinades, que és Déu? Ho explica el número 5 de la Constitució *Dei Verbum*:

(*L'acolliment de la revelació*) Al Déu que es revela cal retre-li l'obediència de la fe [*oboeditio fidei*] (Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2Co 10,5-6), mitjançant la qual l'home es confia tot sencer i lliurement a Déu, oferint «l'homenatge de l'enteniment i de la voluntat al Déu que es revela»<sup>46</sup> i acceptant voluntàriament la revelació que d'ell hem rebut. Per poder confessar aquesta fe, que mou el cor i el converteix a Déu, que obre els ulls de la intel·ligència i dona «a tothom la suavitat per a acceptar i creure la veritat».<sup>47</sup> I per tal que la comprensió de la revelació sigui cada vegada més profunda, el mateix Esperit Sant perfecciona constantment la fe per mitjà dels seus dons.<sup>48</sup>

45. FROMAGET, «Pour une anthropologie spirituelle», *Nôtre Dame de Lourdes* (2007) 66.

46. CVI, Constitució dogmàtica *de fide catholica Dei Filius*, 3: D 1789 = DH 3008.

47. Conc. II Orange, *Càn.7*: D 180 = DH 377. Cf. CVI, *Dei Filius*, 2: D 1786 = DH 3005.

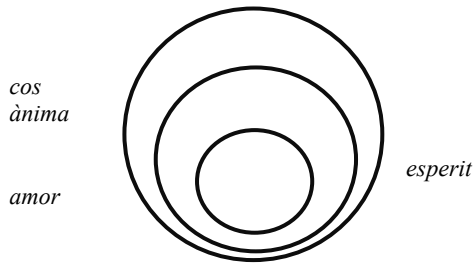
48. Cf. DV 5: *DCVII*, 534-5.

És a dir, que és l'obediència de la fe la que s'ofereix a Déu davant de la seva proposta, que «mou el cor i el converteix a Déu, que obre els ulls de la intel·ligència i dona «a tothom la suavitat per a acceptar i creure la veritat», diu CVII citant al mateix temps el II Concili d'Orange, del 529. Allí s'expressava contra els semipelagians, és a dir, contra aquells que afirmaven que la decisió per a emprendre el camí de la fe provenia de l'home i no de Déu. D'aquestes declaracions en brolla, per tant, l'exigència d'articular en tot moment un diàleg d'oferta i acceptació de la fe que inclogui alhora la iniciativa divina i la resposta lliure, voluntària i obedient de l'home davant de Déu; una obediència que, seguint la seva pròpia etimologia *ob-auditus*, no significa res més que «escoltar a la presència o davant de» la proposta i oferta de Déu. La fe, per tant, es converteix en expressió de diàleg i no tant de submissió. Alhora la gràcia i la llibertat continuen jugant en aquest encontre fiducial humano-diví.

Novament, doncs, «Déu mou el cor», diu DV 5 i, des d'allí, es transformen les potències humanes, com són l'enteniment i la voluntat; de manera a prestar «l'obediència de la fe», una resposta actitudinal humana a la proposta de Déu, que continua comptant amb l'enteresa de l'ésser humà. Perquè «l'home es confia tot sencer i lliurement a Déu», ha dit DV en aquest punt. Per tant, no en el cor, no en l'esperit, no en l'ànima, no en el cos per separat i a distància l'un de l'altre, sinó de forma sencera per part de l'home: començant pel cor, com a òrgan de la fe, com a port d'entrada de la gràcia de Déu, interfície de la gràcia divinal. Des d'allí, la fe afecta l'ànima, seu de l'enteniment i de la voluntat, que accepten lliurement de respondre, sigui afirmativament o no, a la proposta divina. En tot cas, l'esperit, situat en el cor, i ambdós autoidentificant-se, constitueix aquesta dimensió, aquest òrgan humanodiví, situat en l'home, en el més íntim de si mateix, que intenta arrossegar i influenciar l'ànima amb totes les seves potències. Alhora, aquesta fa seguir el cos, on es reflecteix la collita de la gràcia, tant en aquesta vida com en l'àmbit de la resurrecció.

Aquesta realitat tricotòmica de l'ésser humà, si bé resulta difícil de captar per a un occidental, en canvi, per a la tradició oriental cristiana, esdevé normal i majoritàriament acceptada. En la tesi doctoral, s'ha volgut remarcar aquesta tradició occidental, precisament, per comprovar que existeix un corrent subterrani de l'esquema triàdic. En canvi, l'esquema triàdic regna de forma majoritària a l'Orient. Per acostar-nos-hi, mirem ara un autor modern com és Marko Rupnik, que respon a aquesta sensibilitat. Per a ell, tot el creixement humà tendeix vers la seva pròpia automaduració, representada en el lliurament voluntari de si mateix per amor. L'amor, que és Déu i del que està

constituït l'home, es troba en el nucli de l'ésser humà. Per aquest motiu, l'esperit s'igualava i s'identifica amb l'amor, instància del diàleg humanodiví. L'antropòleg i artista jesuïta apunta que «es pot esquematitzar la teologia de la vocació humana representant els tres cercles concèntrics de la tricotomia.»<sup>49</sup> Ho expressa, en efecte, amb un esquema ben simple i entenedor:



El cercle central és l'esperit [*Espíritu*], o sigui, l'amor; el segon representa el món psíquic; el tercer, el cos. Del cercle intern, l'amor es troba penetrant tota l'esfera psíquica i corpòria, fins el punt que, a través de l'home, de la seva ment, de la seva manera de pensar i sentir, a través del seu gest concret, corpori, aquest amor arriba fins als altres i a totes les creatures. Si Déu crea l'home amb la seva Paraula, atorgant-li, mitjançant ella, l'amor, aleshores el sentit de l'home es trobarà en la progressiva compenetració amb l'amor. L'home es realitza amb aquesta progressiva submissió a l'amor, fins fer entrar tot detall de si mateix en l'amor.<sup>50</sup>

Dient-ho d'una altra forma, l'aportació antropològica pròpiament cristiana va més enllà del desideràtum aristotèlic, que consistia a entrar en contacte per la ment, el *noûs*, la part superior de l'ànima, amb la voluntat dels déus. Si fos així, no hi hauria aportació antropològica pròpia de part del cristianisme. En canvi, la novetat cristiana consisteix precisament en el fet que Crist ha revelat Déu com a aquell que, pel seu Esperit en el nostre esperit (Rm 8,16), ve a fer estada en l'home, que el converteix, conferint-li el seu propi Esperit Sant d'amor. Des d'aquesta pregonesa del seu ésser, l'esperit és capaç de revitalitzar l'home, rescatar-lo del seu pecat i elevar-lo a la seva pròpia companyia, a la seva mateixa comunió per l'amor, resident en l'esperit, resident en el cor. Continua, doncs, Rupnik, amb aquest bell i profund paràgraf:

49. M. I. RUPNIK, *Decir el hombre. Icono del creador, revelación del amor* (19), Madrid: PPC 2000, 113.

50. *Ibid.*, 113-114.



«Mireu quina prova d'amor ens ha donat el Pare: ser anomenats fills de Déu. I ho som!» (1Jn 3,1a). Déu Pare ens ha creat donant-nos un amor tan gran que podem ser semblants a ell fins al punt de ser anomenats com a fills seus. En crear-lo, Déu ha deixat en l'home quelcom de tan personal que pot ser anomenat com a fill seu. Està clar que l'home participa d'aquesta filiació en el Fill, realment generat, no creat, a diferència de l'home, que ha estat creat. [...] Aquest llaç de relació veritablement i real existent entre Déu i l'home és l'amor del Pare. Qualsevulla realitat altra que es posés [...] acabaria presentant greus dificultats [...] com quan es presenta l'home i Déu de tal manera que es converteix Déu en competidor de l'home, fins a l'exclusió o la victòria de l'un sobre l'altre. En l'època moderna, aquests problemes han suscitat fortes crítiques al cristianisme. Tot al llarg del darrer mil·lenni, hem estat testimonis d'un teocentrisme asfixiant al qual s'hi ha respost per un antropocentrisme unilateral. Aquestes reaccions de pèndol es produeixen perquè el vincle entre Déu i l'home, concebut d'aquesta forma, no es compagina amb la veritat d'aquesta relació, que sovint és entesa de manera excessivament conceptual i, per tant, reductiva i abstracta. Pel mateix biaix, tampoc no es compagina una relació Déu i home concebuda en termes d'una espècie d'immanentisme perquè no hi ha cap partícula o dimensió divina que s'hagi de trobar en la natura humana, ja que és l'home sencer el que és imatge de Déu i la realitat divina de l'home és l'Esperit Sant, que està present en ell per amor i ho penetra tot. [Considerat així] desapareixen totes les pors respecte d'un Déu abassegador.<sup>51</sup>

No raurà aquí la dificultat de les noves antropologies? ¿No serà aquesta la qüestió de saber compagnar els nous avenços científics, matemàtics, físics, cosmològics amb una concepció de l'home que respecti la seva transcendència des del seu propi origen, des de la seva pròpia definició?<sup>52</sup>

Valgui, com a colofó d'aquesta primera part, la transcripció de l'adagi apològic: «Una mica de ciència converteix l'home en descreient. Molta ciència obre les portes de la fe. Però serà cadascú qui haurà de creuar el seu llinar.»

51. Íbid., 115-116.

52. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*.