

MORT I SENTIT

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat de Barcelona

Yo puedo decir, sin embargo, que solo existe el verbo agonizar,
el mismo verbo ser, aplicado a la muerte. Ser muriente,
ése es el verbo agonizar.
Vivimos en constante agonía, todo agoniza: el cuerpo,
el alma para purificarse,
y el amor para transformarse en cielo.

LAURA MONTOYA, *Autobiografía*

La mort com a separació

El Sòcrates platònic, en la vigília de la seva execució, caracteritza la mort com «la separació de l'ànima del cos»¹. Amb això no pretén dir quelcom nou ni original, sinó quelcom universalment admès i que ningú no posa en dubte seriosament parlant. Fins i tot un home del nostre temps que no accepti l'existència d'una ànima separable del cos es veurà obligat a reconèixer que, en el fenomen de la mort, es produeix una «separació» entre el cos i el principi vital que fins aleshores el vivificava, baldament es negui a qualificar aquest principi com a espiritual. A l'hora d'intentar comprendre profundament el problema de la mort, sigui

1. PLATÓ, *Fedó*, 64c4.

quina sigui la posició de partida, la «separació» apareix com un fet decisiu. El pensament teològic cristià repeteix incessantment aquesta idea com quelcom que no necessita una demostració ulterior. Així, fra Tomàs d'Aquino afirma que el concepte de mort —la «ratio mortis»— consisteix en «animam a corpore separari»².

La noció de «separació», com remarca Josef Pieper, no és allò més problemàtic en la comprensió de la mort. «Separació» significa supressió de la unió. Sobre ço no hi ha ambigüïtat ni obscuritat possible. La qüestió realment espinosa és la de determinar la naturalesa de la unió que precedeix la separació.³ Si en la mort té lloc una separació entre el cos i l'ànima, la naturalesa d'aquest fenomen, com és lògic, estarà condicionada pel tipus d'unio que abans, durant la vida, s'havia donat entre ells. La interpretació de la mort variarà depenent de la concepció que hom posseeixi sobre l'home i la seva corporalitat.

L'home és l'ànima

Sant Tomàs descriu l'opinió de Plató amb els següents termes: «l'home és l'ànima que utilitza el cos [*homo est anima utens corpore*]»⁴. En l'home hi ha quelcom que es val del cos com d'una eina o instrument; ço és l'ànima, en la qual està contingut tot allò que és essencial en l'ésser humà: «Plató considerava que en l'ànima es trobava *tota* la naturalesa de l'espècie, dient que l'home no és quelcom compost a partir de l'ànima i del cos, ans una ànima a la qual li advé el cos [*animam corpori advenientem*]; així, l'ànima es com-

2. SANT TOMÀS D'AQUINO, *Compendium Theologiae*, I, cap. 230.

3. Cf. JOSEF PIEPER, *Muerte e inmortalidad* (trad. Rufino Jimeno), Barcelona: Herder, 1970, p. 49.

4. SANT TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.75, a.4, in c / PLATÓ, *Alcibiades*, 129e-130c.

para amb el cos com el navegant amb la nau o com el qui va vestit amb la vestimenta»⁵.

D'aquesta antropologia platònica fàcilment se'n poden extreure dues conclusions pel que fa a la interpretació de la mort. *Primera*: allò que la mort separa són dues coses que, abans de separar-se, ja eren dues i no una de sola. El que passa quan morim és equivalent al que ocorre quan el navegant abandona l'embarcació o quan hom es desprèn de la roba que l'embolcalla. I *segona*: si el cos i l'ànima són dues entitats realment separades des del començament i, pròpiament parlant, «l'home no és altra cosa que l'ànima»⁶, el que s'esdevé quan morim no té res a veure amb nosaltres, en la mesura que l'ànima roman completament inalterable i, per tant, aliena, respecte de la seva separació del cos. La mort no és quelcom que afecti essencialment l'home; no té més realitat que un canvi accidental, com el de treure's la bufanda.

L'aristotelisme com una necessitat teològica

Sant Tomàs alça la veu contra aquesta visió de la mort i, consegüentment, contra l'antropologia que implica, no solament perquè es contradiu amb la posició filosòfica que considera com a vàlida⁷, sinó principalment, perquè s'oposa a un dels pilars fonamentals de la fe cristiana, l'Encarnació, segons la qual Déu, en fer-se home, també es fa cos, també es fa carn. La motivació última que impulsa l'Angèlic a in-

5. ÍDEM, *Quaestio disputata de anima*, a.1, in c.

6. PLATÓ, *Alcibiades*, 130c5.

7. «La doctrina sagrada també utilitza l'autoritat dels filòsofs en allò que, per raó natural, van poder conèixer de la veritat. Així, Sant Pau cita les paraules d'Arat: «com afirmen àdhuc alguns dels vostres poetes: 'som llinatge de Déu' [Ac 17, 28]» [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.8, ad 2].

clinar-se per l'opció aristotèlica no és filosòfica sinó, principalment, teològica o, més concretament, cristològica. Si el Verb de Déu, en fer-se home es fa carn, ço significa que la carn és un element constitutiu de la naturalesa humana.

En relació amb el misteri de l'Encarnació, l'autor de la *Summa Teològica* situa la doctrina de la fe entre dos errors oposats⁸. Per un cantó, presenta l'opinió d'Eutiques i Diòscur, segons la qual Crist posseeix una naturalesa constituïda a partir de dues naturaleses—«ex duabus naturis est constituta una natura»⁹—, de la mateixa manera que, de la confluència de dos rius, en resulta un de sol. Abans de la unió, les naturaleses eren diferents, però després han esdevingut una naturalesa nova que no s'identifica amb cap de les anteriors; l'una s'ha dissolt en l'altra.

Aquesta posició es contraposa a la de Nestori i Teodor de Mopsuèstia; des de llur punt de vista, en Crist han de distingir-se dues persones, una de divina i una d'humana, i la unió que es produeix entre elles és únicament accidental. Així, el fill de Maria, que és un home i res més que un home, solament pot anomenar-se Fill de Déu en la mesura que està unit a la segona persona de la Trinitat d'una manera especial. Parlant en sentit estricte, no hauria d'afirmar-se que *aquest* home singular de carn i ossos, Jesús de Natza-ret, sigui Déu i Fill de Déu. I correlativament, la mare del Crist (Χριστοτόκος) tampoc no hauria d'identificar-se amb la Mare de Déu (Θεοτόκος)¹⁰.

8. Cf. *Ibidem*, III, q.2, a.6, in c.

9. *Ídem*.

10. Nestori argumentava que una dona no pot donar llum a Déu, que és etern; l'infant de Maria, que creix, menja i plora, no pot qualificar-se, en sentit estricte, de Fill de Déu. El Verb etern és infinit, no neix en el temps, no reposa a les entranyes d'una dona ni s'abeura en el seu pit. Solament se'l pot anomenar fill de Déu en la mesura que la segona persona de la Trinitat, el Fill, descansa sobre seu, entenent aquesta expressió com

Ambdues opinions, sosté fra Tomàs, resulten inacceptables: «La fe catòlica, situant-se enmig de les posicions esmentades, no afirma que la unió entre Déu i l'home sigui segons l'essència o naturalesa (Eutiques i Diòscur), ni tampoc que sigui accidental (Nestori i Teodor de Mopsuèstia); ans una unió segons la subsistència o hipòstasi [és a dir, segons la persona]. Per ço es llegeix en el V Concili Ecu-mènic (II de Calcedònia): «Com que la unitat s'entén de moltes maneres, els qui segueixen la impietat d'Apol·linar i Eutiques, partidaris de la desaparició dels elements que s'uneixen entre si», és a dir, destruint les naturaleses, “par-len d'una *unió segons confusió*; però els seguidors de Teo-dor i Nestori es complauen en la divisió, sostenint solament *una unitat d'afecte*»¹¹. La Santa Església de Déu, refusant la perfídia d'una i altra impietat, confessa que la unió del Déu Verb amb la carn s'ha realitzat segons síntesi [*secundum com-positionem*]”¹²»¹³.

En aquesta reflexió cristològica, hi trobem representat de manera exemplar un element central en el pensament filosò-fico-teològic de Sant Tomàs: la seva voluntat de no separar allò que en la realitat està unit segons com-posició; és a dir, la seva aspiració a explicar unidament aquelles coses que, en la realitat, estan «posades-juntes», evitant separar-les o confondre-les artificialment. En realitzar aquesta empresa, l'Aquinat obeeix una regla que travessa i articula interna-

si significués que Jesús passa a exercir el mateix paper que el Verb de Déu, la seva mateixa missió salvadora, però no perquè sigui una mateixa persona amb ell, sinó perquè hi manté una relació especial d'assistència i col·laboració [F. CANALS, *Los siete primeros concilios*, en: ÍDEM, *Obras completas*, vol. 3, Barcelona: Balmes, 2015, p. 60-61].

11. Aquesta unitat d'afecte ha d'entendre's en el sentit que la voluntat de l'home Jesús sempre estava en harmonia amb la del Verb de Déu.

12. Dz 216.

13. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.6, in c.

ment tota la seva obra. Francesc Canals l'explicita així: «la síntesi de quelcom en alguna línia «superior» o més perfecta amb un altre element de la realitat en cert sentit «inferior», com a participatiu o receptiu respecte d'allò més eminent que el perfecciona, mai no suprimeix ni minimitza aquest element participatiu i perfectible»¹⁴.

La humanitat individual de Jesús, amb la seva ànima i la seva carn, és assumida plenament pel Fill de Déu, que s'uneix amb ella no segons la naturalesa —car ço implicaria una dissolució de la naturalesa humana en la divina— sinó segons la persona¹⁵. Allò superior, la naturalesa divina, per perfeccionar allò inferior, la humanitat de Jesús, no anul·la ni fa violència a res que pertanyi a la naturalesa d'aquesta última. La carn, en la persona de Crist, no únicament no és exclosa ni minimitzada, sinó que és elevada, divinitzada, gràcies a la seva unió amb el Verb de Déu.

Des d'aquest esquema d'«unitat segons síntesi», en què cada cosa troba el seu perfeccionament en la seva subordinació a la que li és superior¹⁶, la realitat creada per Déu és concebuda, en paraules de Torras i Bages, com «una cadena

14. F. CANALS, «Unidad según síntesis», en: ÍDEM, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire, 2004, p. 94.

15. La persona no és una naturalesa que pot ser compartida per molts, sinó l'individu que subsisteix en una naturalesa determinada, la racional; aquesta noció és fonamental per a la cristologia: «Com que el Verb té unida a ell la naturalesa humana, però no pertany a la seva naturalesa divina, d'ací se segueix que la unió es realitza en la persona del Verb, no en la seva naturalesa [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.2, in c]». Un aclariment important: la naturalesa humana de Crist, en tant que és assumida pel Verb, no té personalitat pròpia, sinó que li és transmesa per allò que l'Aquinat anomena «communicabilitas assumentis», la del Verb [ÍDEM, *Super Sententiis*, III, d.5, q.2, a.1, ad 2 / E. FORMENT, *Ser y Persona*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1983, p. 24].

16. Cf. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q.81, a.7, in c.

per la qual discorre un influx superior; separades les coses les unes de les altres, quan es trenca la cadena, sembla que desapareix l'esperit de vida»¹⁷. Aquesta doctrina metafísica té fortes conseqüències a l'hora de pensar l'home, que ja no apareix com un ésser «angelical», com un esperit pur lligat amb el cos de manera accidental i àdhuc violenta, sinó com una unitat substancial en la qual l'element corporal és perfeccionat a causa de la seva com-posició amb l'element espiritual: «Així la carn, realçada per l'esperit, queda ennoblida i lluminosa, adquireix o participa de la dignitat espiritual»¹⁸.

En l'àmbit religiós, la tesi platònica segons la qual «l'home no és altra cosa que l'ànima»¹⁹ no podia acceptar-se oficialment. No solament entrava en contradicció amb el misteri central del cristianisme, el de l'Encarnació, sinó també amb la teologia sacramental, amb el culte als sepulcres, amb la veneració de les relíquies dels sants i amb la fe en la resurrecció de la carn²⁰. L'adopció de l'aristotelisme per part de Sant Tomàs procedeix d'una exigència teològica i, en darrer terme, cristològica; no pot reduir-se a una voluntat

17. Josep TORRAS I BAGES, «El culte de la carn», en: ÍDEM, *Obres completes*, Barcelona: Selecta, 1948, p. 1309.

18. *Ídem*.

19. PLATÓ, *Alcibiades*, 130c5.

20. «És cert que tota la raó d'ésser del Cristianisme consisteix en l'ennobliment de la carn, que el Verb etern la dignificà de tal manera que l'ha assentada a la dreta de Déu Pare Totpoderós; que la nostra carn és la més excelsa de les criatures materials; que la Redempció humana s'ha operat per ministeri d'ella; i que la vida sobrenatural del cristià es manté servint-li d'aliment espiritual la carn sacramentada del Fill de Déu; de manera que per mitjà de la carn ens unim amb l'Esperit etern, que és Déu Creador, nostre Pare celestial [...]. Aquesta és la gran qüestió del Cristianisme, puix tot ell es dirigeix a eternitzar la carn, glorificant-la; i començà el Cristianisme quan fou divinitzada la carn del Fill de la Immaculada Verge Maria, en prendre-la en unitat de persona el Verb etern; i el Cristianisme acaba, compleix la seva obra, divinitzant la nostra carn [Josep TORRAS I BAGES, «El culte de la carn», op. cit., p. 1305-1306]».

d'aplicar a la doctrina sagrada alguns instruments conceptuals propis de la cultura intel·lectual del seu temps.

Quan l'Aquinat, en el context de la recepció general d'Aristòtil del segle XIII, afirma que l'home no és únicament l'ànima, sinó un compost substancial de matèria i forma, de cos i ànima, sap perfectament que no està incorporant a la teologia un element pagà, sinó que està retrobant una doctrina genuïnament cristiana i bíblica. «L'home no solament és ànima, ans quelcom compost d'ànima i de cos [*Homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore*]»²¹; l'home, considerat com a tal, és un ésser corporal, fins a l'extrem que la mateixa ànima, per assolir la plenitud a la qual està naturalment ordenada, requereix la unió amb la carn²². Sant Agustí d'Hipona, comentant el llibre del *Gènesi*, arriba a dir que l'ànima dels benaurats, quan ja s'ha després de tota corporalitat, «no pot veure la incommutable substància de Déu de la mateixa manera que els àngels [...], car resta en ella un cert desig natural de governar el cos»²³, desig que no es veurà plenament sadollat fins a la resurrecció de la carn.

La mort és la desaparició de l'home

D'acord amb l'antropologia aristotèlico-tomista, la totalitat de l'existència humana es veu afectada per aquella separació de l'ànima respecte del cos en la qual consisteix la mort. No té sentit parlar d'una «immortalitat natural de

21. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.75, a.4, in c.

22. «Cap part no pot tenir la perfecció que li correspon per naturalesa separada del tot al qual pertany. Per aquest motiu, l'ànima, en la mesura que és una part de la naturalesa humana, no posseeix la perfecció de la seva naturalesa si no és mitjançant la unió amb el cos [ÍDEM., *De spiritualibus creaturis*, a.2, ad 5]».

23. SANT AGUSTÍ, *De genesi ad litteram*, XII, cap. 35, n. 68.

l'ànima», car ço implicaria que aquesta resta completament aliena a l'experiència de la mort, com creien els platònics.²⁴ El mateix Sant Tomàs compartiria plenament la crítica que Nikolai Berdiàev fa al pensament escolàstic en recriminar-li que s'oblida de la mort: «la noció filosòfica d'immortalitat natural de l'ànima, deduïda de la seva substancialitat, és estèril, car s'oblida del fet mateix de la mort. Partint del seu punt de vista, és inútil la lluita contra la corrupció en nom de la vida eterna. Aquesta doctrina correspon, en definitiva, a una metafísica racionalista, totalment desproveïda d'allò tràgic. L'espiritualisme escolar no és una solució al problema de la mort i la immortalitat; és una especulació de despatx, eminentment abstracta i no-vital»²⁵.

Si l'home està constituït per una conjunció de l'ànima amb el cos, la dissolució d'aquesta unitat ha de comportar, automàticament, la desaparició de l'home. La justificació d'aquest enunciat pressuposa dos principis metafísics correlatius: primer, l'ésser i, per tant, l'actualitat, pertany a la forma considerada com a tal; i segon, la matèria, si està en acte, no és en virtut d'ella mateixa, ans de la forma que la perfecciona i la determina.²⁶ A partir d'ací la conclusió resulta molt fàcil d'extreure: «allò compost de matèria i de forma deixa d'ésser en acte [*desinit esse actu*] quan la forma se separa de la matèria»²⁷. Quan la

24. Sant Tomàs no sol anomenar l'ànima humana «immortal»; parla més aviat de la seva «incorruptibilitat». El terme «immortalitat», en la majoria dels casos, es reserva per referir-se a l'home de després de la resurrecció de la carn [Cf., SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 82 / PIEPER, Josef, *Muerte e immortalidad*, op. cit., p. 57].

25. Nikolai BERDIÀEV, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, París: Les Éditions 'Je sers', 1935, p. 316.

26. «Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.50, a.5, in c)].

27. *Ídem*.

dimensió formal de l'home —l'ànima— se separa de la material —el cos—, aquesta darrera perd l'ésser i, consegüentment, allò que fins aleshores havíem anomenat «home» cessa d'existir.

El cadàver ha deixat d'ésser un «home», i els seus òrgans ja no poden designar-se amb els mateixos noms que usàvem mentre aquell cos estava animat: «si falta l'ànima, no es parla d'ull, de carn o d'os a menys que sigui equívocament, com ho fariem en parlar d'un ull pintat o de pedra»²⁸. L'ànima separada, igualment, tampoc no pot anomenar-se «persona», perquè li falta un aspecte fonamental de la naturalesa humana, la corporalitat.²⁹ La doctrina escolàstica de la incorruptibilitat de l'ànima no implica una negació de la mort, car la separació de l'ànima i del cos és un canvi estructural, substancial, en el compost humà. No trobem en la metafísica tomista, per tant, una desvirtuació racionalista de la tragèdia de la mort ni una anul·lació de «la lluita contra la corrupció en nom de la vida eterna». L'austeritat del llenguatge escolàstic a l'hora de parlar de la mort i, de fet, a l'hora de parlar de qualsevol cosa, no exclou l'abundància contemplativa, la percepció del misteri; denota, més aviat, un temps on la connaturalitat amb el misteri era tan comuna que hom no necessitava fer gaires escarafalls per manifestar-la³⁰.

28. ÍDEM., *De spiritualibus creaturis*, a.2, in c,

29. «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona [ÍDEM., *De potentia Dei*, q.9, a.2, ad 14]».

30. «Bien podemos decir que bajo aquella constelación cristiana y democrática todos eran artistas; sabios e ignorantes, ciudadanos y lugareños, ricos y pobres sentían el Arte, el cual producía obras admirables, no solo en las catedrales, palacios, lonjas de mercaderes y otros edificios de las ciudades, sino también en las parroquias rurales, en las ermitas y en las casas de *paratge*; y la espléndida pintura gótica debió tener tantos y tan excelentes artistas que llegó a poblar la tierra con

La mort com un càstig

Aquesta dimensió de lluita a la qual al·ludia Berdiàev es veu accentuada pel fet que, des del punt de vista cristià, la mort és concebuda com un «càstig». El concepte de càstig, igual que el de premi, implica una situació d'excepcionalitat, un allunyar-se del funcionament normal de les coses. L'amenaça que Déu dirigeix Adam, observa l'Angèlic, estaria mancada de sentit si la mort fos quelcom que pertanyés a l'home per naturalesa: «En primer lloc, ha de considerar-se el que s'afirma en el llibre del *Gènesi*: “el Senyor Déu va agafar l'home i va col·locar-lo al Paradís, donant-li aquest manament: ‘Pots menjar de tots els arbres del Paradís, però de l'arbre de la ciència del bé i del mal no en mengis, car si un dia ho fessis, moriries’ [Gn 2, 15]”. Ara bé, com que Adam no va morir en l'acte de menjar-se el fruit d'aquest arbre, l'expressió “moriries” ha d'entendre's en el sentit que «necessàriament estaràs subjecte a la mort”. Cosa que s'hauria dit inútilment [*frustra diceretur*] si l'home, per l'estructura de la seva naturalesa, ja estigués subjecte a la necessitat de morir [*necessitatem moriendi*]]»³¹.

La mort és una pena, un càstig, quelcom que no estava inclòs en el disseny original de la naturalesa humana. Si a Adam no hagués tastat el fruit de l'arbre prohibit, l'home no es veuria afectat per la necessitat de morir. Així, ¿hem de pensar que, pel seu caràcter de realitat sobrevinguda, la mort és quelcom antinatural?, ¿és contrari a la naturalesa

sus geniales, ingenuas creaciones; y los restos que quedan de aquellas indumentaria, las joyas, lo muebles y todo linaje de utensilios, todos a la parregonan que el Genio de la Belleza se había apoderado de aquellas generaciones identificándose con su espíritu [Josep TORRAS I BAGES, «La belleza en la vida social», en: ÍDEM, *Obres completes*, op. cit., p. 1742]».

31. SANT TOMÁS, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 50.

de l'home el morir? La resposta de Sant Tomàs és complexa: «La mort és natural [...] i és un càstig»³². O en un altre passatge: «La mort en certa manera és segons la naturalesa [*secundum naturam*] i en certa manera, contra la naturalesa [*contra naturam*]]»³³.

Estar atents al comentari de Sant Agustí al *Gènesi* ens ajudarà a comprendre millor la doctrina de l'Aquinat: «Abans del pecat, el cos d'Adam era, en un sentit, mortal i, en un altre, immortal; és a dir, era mortal perquè podia morir, i immortal perquè podia no morir. En efecte, una cosa és no poder morir, com certes naturaleses immortals creades per Déu, i una altra poder no morir, tal com Déu va crear al primer home immortal, cosa que se li concedia per l'arbre de la vida, no per la constitució de la seva naturalesa; d'aquest arbre en va ser separat en pecar per tal que pogués morir, aquell que, si no hagués pecat, hauria pogut no morir. En conseqüència, era mortal per la condició del cos animal, però immortal per un benefici especial del Creador»³⁴. En la mesura que el primer home tenia un cos material, compost per una pluralitat d'elements contraris entre si, era mortal per naturalesa. Ara bé, el fet que aquest cos fos corruptible no era una condició indispensable per tal que pogués unir-se amb la forma; de fet, l'ànima humana, per si mateixa, és incorruptible i sembla que s'adaptaria millor a una matèria incorruptible que a una de corruptible³⁵. Per aquesta raó,

32. ÍDEM, *Summa Theologiae*, II-II, q.164, a.1, ad 1.

33. ÍDEM, *De malo*, q.5, a.5, ad 17.

34. SANT AGUSTÍ, *De Genesi ad litteram*, VI, cap. 25, n. 36.

35. L'exemple que proposa l'Aquinat és molt clar: la serra és de ferro perquè la duresa d'aquest material s'adequa amb l'operació que ha de realitzar-se a través d'ella, serrar la fusta. Tanmateix, el ferro pot rovellar-se, encara que ço no sigui una cosa volguda directament per l'artesà que ha produït la serra, sinó una conseqüència derivada de la seva naturalesa. Si l'artesà pogués, fabricaria una serra lliure d'aquesta imperfecció, és a dir, una serra que no es rovella, encara que ço no pertanyés a la

Déu va concedir a l'home anterior al pecat, com un regal especial i, per tant, com quelcom que no li pertany per naturalesa i que no pot exigir ni reclamar, el «poder no morir».

La mort, per una banda, és natural a l'home a causa de la pròpia condició de la matèria, de manera que, a través del pecat, no va fer-se mortal el que ja ho era; però per l'altra, també és un càstig, car és una conseqüència del pecat, pel qual vam perdre aquella gràcia especial amb la qual Déu ens preservava de la necessitat de morir.³⁶ Com que, d'aquesta manera, va frustrar-se la tendència intrínseca de l'ànima a vivificar un cos que, com ella, sigui incorruptible —tendència que, d'alguna manera, s'havia incorporat a la naturalesa humana com una realitat plena gràcies al do paradisiàc de la immortalitat—,³⁷ la mort i la corrupció són, per a nosaltres, quelcom que comporta una certa violència, «contra naturam»³⁸.

Mort i sentit

El triomf definitiu de la vida per sobre la violència de la mort, segons reconeixen Sant Tomàs i Berdiàev, únicament

naturalesa del ferro. Aquest no rovellar-se seria una perfecció afegida a la naturalesa del ferro, de la mateixa manera que la immortalitat és una perfecció que l'Artesà diví va afegir, com un do gratuït, a la naturalesa del primer home, i que aquest va perdre en pecar [Cf. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q.164, a.1, ad 1].

36. *Ídem*.

37. «La Providència divina va disposar, tenint en compte la dignitat de l'ànima racional, incorruptible per naturalesa, que havia de vivificar un cos també incorruptible. Però com que el cos [...], a causa de la seva naturalesa, no pot ésser incorruptible, la potència divina va suplir el que mancava a la naturalesa humana dotant l'ànima de la força necessària per conservar el cos incorruptiblement, com si un artesà pogués donar al ferro, a partir del qual fabrica un ganivet, la capacitat de no rovellar-se [ÍDEM, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, cap. 5, lect. 3]».

38. ÍDEM, *De malo*, q.5, a.5, in c.

pot assolir-se mitjançant la persona de Crist: «Així com som condemnats a morir pel pecat del primer pare; igualment, el Regne de la Vida procedeix de la gràcia de Crist»³⁹. I amb les paraules més expressives del filòsof rus: «La vida eterna de la persona humana és possible i existeix no pas per la constitució natural de la seva ànima, sinó perquè Crist ha ressuscitat i ha vençut les forces mortíferes del món, perquè en el miracle còsmic de la Resurrecció el sentit ha vençut el no-sentit»⁴⁰. Baldament la mort representi les forces del no-sentit, la seva sola existència, en la mesura que és un càstig, proclama la victòria del sentit: «La revelació que fa referència a la vinguda de l'Anticrist i al seu regne és un presagi d'allò que espera a un món que no ha volgut o no ha pogut observar la veritat cristiana. Tal és també la llei de la vida espiritual. Si la llibertat no realitza el Regne de Crist, la necessitat realitza el regne de l'Anticrist. La mort ataca la vida que no es desenvolupa en la veritat i el sentit divins. Per una estranya paradoxa, el triomf del no-sentit designa l'adveniment del sentit en l'element pecador. Per ço la mort, tant la de l'home com la del món, no indica únicament una conseqüència del pecat i un predomini de les forces tenebroses, ans també i paral·lelament una victòria del sentit, una evocació de la veritat divina que es nega al fet que la mentida sigui eterna»⁴¹.

39. ÍDEM, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, cap. 5, lect. 5.

40. Nikolai BERDIÀEV, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, op. cit., 320.

41. *Ibidem* p. 325.