

La vida divina en l'ésser humà. Per una nova formulació de la pàgina antropològica del CEC

JORDI CASTELLET I SALA

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic-Ateneu Universitari Sant Pacià (AUSP)

Resum: La presentació de l'antropologia fonamental a través de la citació del Catecisme de l'Església Catòlica (CEC 362-368) incorpora de forma tangencial la tercera dimensió del pneuma, donant importància cabdal al cos i a l'ànima. Aquí es constata una disfunció amb la dada bíblica de 1Te 5,23 i Gn 1,26 i 2,7, així com amb la tradició filosòfica encapçalada per Aristòtil i Tomàs d'Aquino. És pretén aquí dibuixar un recorregut filosòfic per les nocions ontològiques de l'humà per arribar a plantejar una reformulació d'aquells articles.

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

The divine life in the human being for a new formulation of the anthropological page of the CEC

Abstract: The presentation of fundamental anthropology through the citation of the Catechism of the Catholic Church (CEC 362-368) inadvertently introduces the third dimension of the pneuma, focusing primarily on the body and soul. This creates a tension with the biblical texts of 1 Thessalonians 5:23, Genesis 1:26, and 2:7, as well as with the philosophical tradition established by Aristotle and Thomas Aquinas. The aim of this paper is to undertake a philosophical exploration of the ontological concepts of the human person, leading to a new formulation of these texts that more accurately reflects both biblical and philosophical insights.

Keywords: Triadic anthropology, spirit, soul, body.

«Feliç aquell que té enteniment: la saviesa és més lucrativa que la plata»

(Pr 3,13.14).

1/ Intenció

Què és l'ésser humà i en què consisteix? (Sl 8,5) Quins compten com a aspectes diversos de la seva vida, experiència i interioritat? Quin valor té el seu cos? Existeix la seva ànima? I el seu esperit? I si existeixen, què són? Aspectes, capacitats, dimensions o potencialitats distintes? Es tracta l'humà d'un fruit de l'atzar, de l'evolució o d'una voluntat superior? És tan sols matèria o bé hi ha quelcom més? Quin és el valor de la persona en si mateixa? En què es basa aquesta vàlua? Realment té un valor intrínsec o resta en funció d'altres condicionants, com ara l'origen, el sexe, el poder polític o econòmic? De fet, cal que hom es demani, una vegada i una altra, què identifica la persona? En què s'assembla i en què es distingeix de la resta de la realitat, animals i homínids inclosos? Quina relació manté l'ésser humà amb l'univers, el món, les bèsties, les coses? O millor encara, quina relació entreté amb les idees, els ideals, els valors o Déu?

Arrencant de la mateixa història de la filosofia i de la humanitat, la qüestió antropològica travessa tots els debats filosòfics fins a arribar al present d'aquest segle XXI: com ara nous drets i deures; la mentalitat ecològica i ecosòfica; animals considerats com a persones no humanes i, per contra, els humans considerats com a no persones, és a dir, els subjectes que no gaudeixen de drets i deures: fetus no nats, immigrants, esclaus, víctimes de guerres, malalts guaribles, presos, sensesostres, vells o moribunds.

En aquesta tessitura, hom s'ha de demanar si resulta pertinent preguntar-se per la capacitat i realitat de la relació de l'ésser humà amb Déu? Quina relació té Déu amb l'ésser humà, a fi de comptes, en el seu origen, història i destí? Quines implicacions comporta per a la comprensió de si mateix, en la seva educació, formació i estudi?

Per intentar de respondre a alguna d'aquestes qüestions, que impliquen de fet l'essència de la humanitat, es projectarà una mirada enrere demanant de quina manera s'ha interpretat l'adhesió, contacte o comunicació amb els déus al llarg de la història. A fi de concloure sobre el que diu el CEC en aquella pàgina, es volen visitar aquí tres moments de la història del pensament d'arrel divinitzant: Aristòtil, Pau de Tars i Tomàs d'Aquino.

En efecte, Tomàs d'Aquino va efectuar la seva lectura dels grecs, en especial a partir de l'hilemorfisme d'Aristòtil, que al seu torn, afirmava diverses dimensions en l'ésser humà: el cos i, en l'ànima, el *noús*, com a mínim; recodes per una articulació genial que el savi medieval recupera. Tampoc no es pot perdre de vista com l'aportació d'un altre escriptor, Pau de Tars, proposa la pròpia estructura antropològica, fent créixer el *noús* en *pneuma*, l'esperit

humà, capaç de rebre, ara sí, l'Esperit diví segons Rm 8,16; 1Co 15,44 o fins i tot He 4,12.

La història de l'antropologia fonamental s'ha desenvolupat trenant aquestes idees fins a arribar a l'actualitat. En la modernitat, però, es va donar encara un altre capgirament i es va reduir aquesta estructura al cos i ànima, en un estricte dualisme, en què aquesta darrera es reduïa a la ment, sobretot a partir de Descartes. La Il·lustració i l'idealisme alemany farien la resta per convertir l'esperit en un horitzó intramundà, sense cap més relació amb un déu transcendent: es postulava una societat deslliurada de cap altre fonament metafísic que no fos la materialitat i la historicitat mateixa de l'ésser humà; es tractava de l'encarnació portada a l'extrem en la concreció històrica i material de l'esdevenir humà. En definitiva, la modernitat fonamentava una metafísica intramundana que acabava per destruir la metafísica i la sumia en la contradicció: una metafísica antimetafísica que el posthumanisme ha ratificat. Autors com Yuval Harari (1976) clausuren aquesta possibilitat, donant als àmbits de l'ànima i l'esperit l'estatus de fruit de l'emergència natural i evolutiva de la matèria.¹

Amb tot, l'Església catòlica, en el seu document major del CEC del 1992, continua sostenint un ésser humà de cos i d'ànima, en què l'esperit apareix com un convidat incòmode, que no se sap gaire on col·locar, ni què fer-ne, perquè la confusió ha arribat al seu colofó, de manera que el CEC no resta exempt d'aquest debat.

En definitiva, caldrà adonar-se que qualsevol plantejament antropològic comporta unes premisses teològiques, perquè quan es parla de la persona humana, de fet, es parla de Déu. I viceversa: quan es parla de Déu, de la seva essència o existència, en realitat s'està parlant de la persona humana i de la relació entre ambdós, de manera que acaba implicant el significat de la vida de les persones.

2/ Antropologia divina d'Aristòtil (384 aC-323 aC)

Aristòtil, deixeble i corrector de Plató, admet una distinció triàdica per articular millor el discurs sobre l'ésser humà. Es caracteritza per una doctrina de correcció i ruptura amb el dualisme platònic ànima-cos, recorrent al nou recurs de la unitat hilemòrfica entre ambdós. Així l'ànima serà la que determinarà i donarà forma a la composició total de conjunt. Aquest principi és acte informant la matèria, que tan sols existeix en potència, mentre no es

1. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Una breu història del demà*, Barcelona: Edicions 62, 2016, p. 577, p. 139. Per un estudi crític sobre aquesta obra, cf. Jordi Castellet, «Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y.N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia posthumanista», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, 9, 2017, p. 38-67. [Consulta en línia 14/06/2023] <<http://raco.cat/index.php/LletresFilo/issue/view/24560/showToc>>.

dona la recepció de la forma, l'ànima, que li atribueix existència. I viceversa, l'ànima esdevé existent mitjançant la matèria que informa. Estableix així la síntesi de l'hilemorfisme, forma i matèria. Si bé al principi reprèn la teoria de Plató, ben aviat se'n desmarca: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. En l'aristotèlic *De anima*, refusa que qualsevol ànima pugui viure en qualsevol cos, com si tots dos elements fossin intercanviables, rebutjant la transmissió de les ànimes, la metempsicosi.² No podia admetre que poguessin existir unes idees separades del cos i de la ment, en un nivell superior i inabastable. La matèria es troba per essència lligada a una idea que li és immanent, que l'informa i que li dona una forma concreta, de manera que es converteix en observable. Cada cos posseeix una figura, una forma, una ànima que li pertany i que li és pròpia. La matèria constituirà la multiplicat d'elements integrats en una composició. Per això caldrà distingir-hi allò de què es compon, la matèria, i allò que compon: la forma, l'estructura, la figura; l'ànima, en definitiva, que ve a determinar i donar forma a la composició final. Aquest principi és acte informant de la matèria, que no existeix en potència. Si la matèria només té existència en la recepció de la forma, a l'inrevés es dona de la mateixa manera: l'ànima no té existència, sinó per la matèria per la qual s'informa; ambdues estan mútuament lligades i interdependents.³

Aristòtil utilitza aquí la imatge del trencament d'una gerra de porcellana, que desapareix en si, només resta una matèria sense forma que respon únicament a infraestructures prèvies. S'entén que l'ànima desaparegui quan desapareix el cos, perquè l'ànima és mortal. «L'ànima és una substància en el sentit de la forma; el que fa que quelcom sigui segons un cos determinat»,⁴ segons Aristòtil. Aquí usa el mateix terme *sôma* per parlar tant del cos com de la matèria de la qual aquell es compon. A més, no recull la mort absoluta de l'ésser humà en la seva totalitat, encara que parli de l'extinció de l'ànima. Ben al contrari, el filòsof defensa la distinció entre l'ànima i l'esperit, el *noûs*, essent aquest darrer immortal, perquè és semblant als déus.

Per altra banda, l'ànima no és una entitat simple, sinó composta de diverses parts, fins a cinc o sis,⁵ d'entre les quals cal destacar la part immortal i separable de la resta, com la forma de la matèria,⁶ aquest serà l'intel·lecte superior o *noûs*, que consisteix en una part divina, perquè no pertany direc-

2. Aristòtil, *De Anima* 406-407a: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 53-58.

3. Aristòtil, *De Anima* 407b: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 58-59.

4. Aristòtil, *De Anima* 412b,10: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 74-75. «És necessari que l'ànima sigui una substància com a forma d'un cos natural que té vida en potència.» Aristòtil, *De Anima* 412a, 20: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona: 1981, p. 74.

5. Aristòtil, *De Anima* 431, 20-432: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 142-143; Aristòtil, *De Anima* 433,b2: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 148.

6. Aristòtil, *Metafísica* XII.3 (Biblioteca de Grandes Pensadores 1), Madrid: Gredos, 2021, p. 386-387.

tament a la matèria: exterior, totalment incorpori, impassible, sense barreja, fora del temps. És a dir, que de la mateixa manera que Plató, amb l'ànima i el cos, Aristòtil distingeix perfectament l'ànima i el *noûs*, identificant la meta de la vida humana com l'assimilació al diví.⁷ El cim vers el qual s'ha d'encaixar l'humà és la vida divina, amb qui té en comú la intel·ligència. Així ho explica en el fragment de l'*Ètica a Nicòmac*: l'horitzó humà és en la felicitat del lleure. Aquí, l'intel·lecte - *noûs* fa el paper de posada en contacte amb el món dels déus. Serà per aquesta semblança que l'ésser humà es reconeix com a diví, és a dir, etern, immutable, permanent i, finalment, immortal. Sosté Aristòtil aquí:

La felicitat exigeix lleure. Ens escarrassem per fruir del lleure i fem la guerra per tenir pau. [...] L'activitat contemplativa de l'intel·lecte sembla ser superior a l'activitat que comporta afany. [...] És clar que una vida d'aquesta mena podria ésser massa elevada per a la condició humana. Car ningú no viurà així, comptant sols amb la pròpia humanitat; caldrà que compti amb allò de diví que hi ha en ell; en la mesura que el diví sigui superior al que ell té de compost. [...] Si l'intel·lecte [el *noûs*] és diví en relació amb l'ésser humà, la vida que està d'acord amb l'intel·lecte resulta igualment divina en relació amb la vida humana. [...] Tant com puguem, hem d'immortalitzar-nos i hem d'intentar-ho per viure d'acord amb el millor que hi ha en nosaltres. Car això, malgrat que en grandària sigui petit, en puixança i dignitat ho ultrapassa tot de molt. Fins podríem pensar que cadascú s'identifica amb el que en ell hi ha de millor, per tal com és el que hi predomina i hi sobresurt. [...] Allò que és propi de la natura de cada ésser és el més excel·lent i el més plaent. Això, per a l'humà, és la vida que està d'acord amb l'intel·lecte, perquè més que més l'humà és intel·lecte. Per tant, aquesta vida esdevé la més feliç.⁸

Resulta deliciós aquest fragment del filòsof que ha inspirat el pensament d'Occident. En el seu relat ètic a Nicòmac, Aristòtil assimila la vida feliç amb la vida seguida i viscuda segons el *noûs*, la vida intel·lectual, que és el que l'humà té en comú amb la divinitat. Per la contemplació de la divinitat, d'allò que és veritable, immutable i etern, la persona entra en la vida de la felicitat, a la qual ha sacrificat tota la resta: per assolir el lleure en pau, fins i tot ha hagut de causar la guerra. D'aquesta noció aristotèlica en sorgirà la noció de l'*ànima racional*, per la qual l'humà entra en contacte amb Déu; per l'intel·lecte, el *noûs*, la part superior, immortal i divina, de l'ànima.

7. Plató, *Timeu* 76b: *Diàlegs XVIII* (Fundació Bernat Metge 317) Barcelona, 2000, p. 137.

8. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac* X.7,1177 b-1178a: *Ètica Nicomachea II* (Fundació Bernat Metge 292), Barcelona, 1995, p. 264-266.

3/ L'aportació de Pau de Tars (5-67 dC)

L'expressió de la tríada antropològica, esperit, ànima i cos, apareix formulada per primera vegada en la història de la literatura cap a l'any 55 dC, en el comiat de la carta als de Tessalònica, quan Pau els recomana: «Que el mateix Déu de la pau us santifiqui plenament i conservi totalment irrepreensibles el vostre esperit, la vostra ànima i el vostre cos per al dia de la vinguda de nostre Senyor Jesucrist» (1Te 5,23). Pau continua identificant un quelcom comú entre l'ésser humà i Déu: un quid anomenat *pneuma*, esperit, que ha evolucionat des del *noûs* aristotèlic, en una nova formulació, provinent ara de l'empelt bíblic; més precisament de la narració de la creació en el Gènesi 2,7, quan sosté: «El Senyor-Déu va modelar la persona amb la pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida – מִיִּתְּ תַחְיֶה *nixmat haiim*– i l'ésser humà es convertí en vivent». Val a dir que el *pneuma* no anul·la el *noûs*, sinó que el complementa. Pau parlarà en altres moments d'aquest principi aristotèlic (1Co 14,14; 2Co 3,14; 4,4; 1Tm 6,5; 2Tm 3,8; Tt 1,15; Lc 24,45), però incorpora aquesta nova antiga dimensió humana del *pneuma*, la presència mateixa de Déu, suposant la resta de bell antuvi.

És fàcil adonar-se que aquí no es parla directament del *pneuma*, tampoc de la psique, sinó d'un component nou, que és el traduït per «alè de vida», el que es podria conèixer com impuls i inici vital; en realitat, la vida divina en l'ésser humà des de la crida a l'existència, tal com l'entén el redactor bíblic. Per entendre el terme hebreu de base, el *nixmat haiim*, cal recórrer a la lectura que efectua al seu torn Ireneu de Lió (+202), quan explica que «l'ésser humà perfecte és la mescla i unió de l'ànima que rep l'Esperit del Pare i, barrejada amb ella, la carn que ha estat creada segons la imatge de Déu».⁹

És a dir, que per Ireneu, l'ésser humà finalitzat, perfecte, *téleios*, des de la seva creació consta d'un primer do de l'Esperit de Déu, que crea l'esperit humà en ell. Aquest consistirà en la potència, en la llavor de la dimensió humanodivina destinada a rebre el mateix Esperit diví, porta d'interrelació entre ambdós subjectes: Déu i la persona humana. Si Plató i Aristòtil cridaven al contacte, comunicació i semblança entre ambdós a través del *noûs*, la intel·ligència, la ment, tal com al segle XVII tornarà a reclamar Descartes, la narració bíblica parlarà d'aquest contacte diví mitjançant l'esperit, dipositat en l'ésser humà des de l'inici de la crida a l'existència. Es tracta del connector, de l'endoll de l'esperit on s'ha de posar en contacte el mateix Esperit diví perquè la persona resti en la comunió divina, a l'estil del que el mateix Jesús explica en l'al·legoria del cep veritable de l'Evangeli de Joan 15,4b: «Així com les sarments, si no són al cep, no poden donar fruit, tampoc vosaltres no en podeu donar si no sou en mi.» Dirà en aquest sentit Pau, al capítol dedicat

9. Ireneu de Lió, *Adversus Haereses* V.6,1a: *Contre les hérésies. Livre V* (Sources Chrétiennes 153), Paris, 1969, p. 72-75.

a la vida en l'esperit: «αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ - l'Esperit dona testimoni amb el nostre esperit que som fills de Déu» (Rm 8,16).

4/ Antropologia contemplativa de Tomàs d'Aquino (1225-1274)¹⁰

En el pròleg de la STII-II de Tomàs, tot sembla conduït a la *consideratio virtutum*. Mirat de més a prop, en el mateix pròleg, Tomàs distingeix les *virtutes morales*, les *virtutes theologales* i les *virtutes intellectuales*, que es troben, amb la prudència, la saviesa, la intel·ligència i la ciència, connectades estretament amb els dons del mateix Sant Esperit.¹¹ Seguidament, afirma que «les virtuts morals no són un element constituït de la vida contemplativa».¹² Encara més, l'acció és inferior a la contemplació,¹³ perquè la primera prepara per a la segona, provoca l'exercici exterior de les virtuts i l'adquisició de les disposicions prèvies necessàries per part de l'ànima, disciplina les passions i les sotmet a la raó.¹⁴ La contemplació esdevé, doncs, un fruit de la raó superior.¹⁵ La vida contemplativa és ordenada a l'amor perfecte, tal com li ensenya Gregori el Gran (+604). Mentre que la vida activa esdevé sinònim de servei,¹⁶ la vida contemplativa significa llibertat.¹⁷ Tal com Aristòtil ja afirmava en

10. Henri De Lubac, «Saint Thomas d'Aquin dans la Tradition» a Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, 2 vols., Paris: Desclée de Brouwer 1990, I: p. 153-161.

11. Henri De Lubac, *Théologie*, I: p. 156.

12. «Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 180.2.2: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 617.

13. «Secundum suam naturam [...] vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. [...] q.1.simpliciter melior est quam activa.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 182.4: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 671-672.

14. «Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 180.2: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 618.

«Quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat [...] vita activa adjuvat ad contemplationem.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 182.3: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 134, p. 670.

15. «Ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, sicut Augustinus dicit, *De Trin.* I.12,12.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 182.4: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 672. Cf. Tomàs d'Aquino, *Questio Disputata De Veritate*, 15 a Tomàs d'Aquino, *Questiones Disputatae*, 3 vols., Paris 1882-1884, III: p. 464-481.

16. Cf. M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal: Université de Montréal - Institut d'Études Médiévales, 1950, p. 134-135, p. 159.

17. «Vita contemplativa in quadam animi libertate consistit [...] activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.» Tomàs d'Aquino, *STII-II* 182,1: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 665.

la seva *Ètica a Nicòmac*, la vida intel·lectual, la vivència de la intel·ligència, ment o *noûs*, la dimensió més semblant als déus, constitueix l'estadi superior de la condició humana, creada per romandre eternament.

En resum, Tomàs reclama la dimensió de semblança divina, inspirat en Gn 1,26. Per l'altra, afirma el destí de contemplació sobrenatural en la persona i, en darrer lloc, assenyalava el punt de connexió en la *mens* o intel·lecte, en el *noûs* aristotèlic, com a punt de semblança amb déu. Per aquest camí, l'intel·lecte ha de servir a la contemplació beatífica de la divinitat. Per Tomàs, s'arriba a la santedat per la raó.

No obstant, val a dir que es trobarà a faltar aquí la categoria d'inhabilitació i de comunió assenyalada per altres textos bíblics com són Jn 15; Rm 8 o He 4,12. De fet, Tomàs està més pendent d'Aristòtil que no pas de l'Escriptura bíblica. L'aproximació però, haurà valgut la pena.

5/ El CEC (1992) no diu esperit, ànima i cos

En la pàgina principal que el CEC dedica a la definició fonamental de l'antropologia, semblaria que el redactor no hauria estat prou afinat, atès que no incorpora l'aportació de Pau i de la Tradició i es limita a una lectura més aviat dualista, cos i ànima, sense tenir present el que l'Escriptura mantenia.¹⁸

En efecte, serà en el penúltim número d'aquesta secció, «Corpore et anima unus», després d'haver remarcat la díada cos i ànima, que afegeix, com si se n'hagués descuidat en el CEC 367:

De vegades trobem que es fa distinció entre l'ànima i l'esperit. Sant Pau prega perquè tot el nostre ésser, «l'esperit, l'ànima i el cos» (1Tè 5,23), es conservin irrepreensibles a l'hora de l'adveniment del Senyor (1Tè 5,23). L'Església ensenya que aquesta distinció no introdueix cap dualitat en l'ànima. [i que...] *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.

La continuació natural d'aquesta pàgina es trobaria al CEC 1699-1706. La formulació del CEC reafirma la nomenclatura de l'ànima espiritual, tot i no tractar-se d'una categoria bíblica, ni tampoc patristica, ni tampoc provinent de la tradició filosòfica. Més aviat es tracta d'una terminologia introduïda per Pius XI i que consagra el CVII en GS 14.2. De la mateixa manera, i com es veu en el desplegament del CEC 367, es deixa, com a qüestió lateral

18. Jordi Castellet i Sala, *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint M. Fromaget*. Tesis de doctorat en teologia, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià - Facultat de Teologia de Catalunya, 2016, 772.

i opcional, la tercera dimensió de l'antropologia fonamental, l'esperit. En efecte, el *CEC* presenta com a una possibilitat d'obertura l'entrada del vocabulari del paradigma triàdic, que es crea, sobretot, a partir de l'afirmació de Pau en 1Te 5,23.¹⁹ Sovint, els comentaristes desactiven aquesta formulació paulina.²⁰

La narrativa margina l'aportació bíblica, que insisteix, des de Pau, en la triple dimensió humana: esperit, ànima i cos (1Te 5,23; 1Co 15,44; Rm 8,16; He 4,12); aportació bíblica que hauria de prendre un valor cabdal, com remarca un document programàtic de la metodologia bíblica com és *Dei Verbum* 11,1, quan reclama la infal·libilitat de l'Escriptura per a la fonamentació de qualsevol doctrina cristiana:

Tot allò que afirmen els autors inspirats s'ha de considerar afirmat per l'Esperit Sant. En conseqüència, s'ha de professar que els llibres de l'Escriptura ensenyen de forma sòlida, fidel i sense error la veritat que Déu volgué que fos formulada en vista a la nostra salvació —*propter nostram salutem*.

Es pot concloure, doncs, a partir dels textos del *CEC*, que:

1. L'ésser humà s'ha d'entendre com un ésser unitari de cos i d'ànima, tal com resa el títol de l'apartat antropològic fonamental. No obstant, convé tenir present que el paradigma adoptat pel *CEC* és de matriu diàdica, de manera que empra els termes de l'hilemorfisme, però reconeix l'existència i importància dels d'arrel bíblica, com cor i esperit (*CEC* 367-368). No obstant, aquests darrers resten aquí com desarrallats.
2. En l'ànima no s'introdueix cap dualitat, com projectava Aristòtil en el seu *De Anima*.²¹ Al contrari, la visió cristiana dona a l'ànima una consistència compacta, a què s'atribueixen integralment totes les capacitats: intel·ligència, passió, voluntat, memòria, sentiments, ira, etc.

19. En el text de la versió catalana del *CEC* apareix aquesta citació doblada com per error, que no en la castellana ni en la versió web [consulta en línia 10/10/22] < https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p6_sp.html#II%20%E2%80%9CCorpore%20et%20anima%20unus%E2%80%9D > Un quequeig editorial que denotaria inseguretat davant els mots paulins.

20. J.A. Fitzmyer, «Teologia de San Pablo» a R. Brown *et al.*, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 5 vols., Madrid: Cristiandad, 1972, v: p. 815.

21. Aristòtil distingia tres tipus d'ànima: vegetativa, que realitza les funcions de creixement, nutrició i reproducció; sensitiva, que regula el sistema nerviós; i racional, capacitat de pensar i entendre, exclusiva de l'ésser humà. El savi peripatètic parlava de diferents ànimes. Cf. Aristòtil, *De Anima*. II.1,412a-413a: Psicologia (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 73-77. Avui es poden entendre com a funcions de l'ànima, unida i inseparable del cos, formant amb l'esperit, l'ésser humà complet i enter.

3. L'esperit humà indica l'ordenació al fi sobrenatural. El pneuma garanteix l'obertura humana a les realitats divines i, per elles, al sentit i al propòsit existencials (CEC 367).
4. L'ànima, amb les seves potències, l'esperit inclòs, «és capaç de ser elevada gratuïtament a la comunió amb Déu».²²
5. No havent-hi una dualitat en l'ànima, tampoc no es deixa de banda que l'ésser humà consti igualment d'un esperit, que per la seva pròpia virtut el dirigeix i el destina cap al seu fi sobrenatural, és a dir, cap a Déu. Perquè la persona gaudeix d'esperit, és capaç de rebre Déu, és a dir, és *capax Dei*, per poder ser elevada a la seva comunió en el que suarà deia Aristòtil: «una vida d'aquesta mena podria ésser massa elevada per a la condició humana. Car ningú no viurà així, comptant sols amb la pròpia humanitat; caldrà que compti amb allò de diví que hi ha en ell; en la mesura que el diví sigui superior al que ell té de compost».²³
6. Si bé no hi ha un reconeixement explícit de la dimensió del pneuma humà, en canvi, apareix a l'ombra dels conceptes majors de cos i ànima. Per tant, l'esperit no té la categoria de nom, sinó d'adjectiu. En aquest cas, acompanyant el substantiu *ànima*. Aleshores sorgeix la pregunta: els animals no tenen igualment cos i ànima? Certament, però no tenen una ànima humana amb esperit, amb port d'entrada per a la seva interacció amb Déu, perquè el destí humà es troba en la plena comunió amb el seu creador (CEC 1).
7. Més enllà, en el número 364 del CEC, se cita «l'ànima espiritual» i es diu que «la persona tota sencera es troba destinada a esdevenir, en el Cos de Crist, el temple de l'Esperit Sant». En canvi, la utilització més comuna fins aleshores era la d'«ànima intel·lectiva o racional», com feu el Concili de Toledo (693) o el de Vienne (1311-1312). Pel que fa a l'esperit del paradigma triàdic, es parlarà d'ànima amb esperit, però no d'ànima espiritual. Aquesta nomenclatura no és exactament bíblica, sinó un constructe fruit de la relectura esbiaixada de Tomàs, que repesca al seu torn la doctrina aristotèlica. Cal notar que l'expressió «ànima espiritual» fou encunyada de manera relativament recent als nostres dies en el pensament del magisteri de l'Església; concretament per Pius XI en la seva encíclica de 1937, *Divini Redemptoris*, quan diu: «L'humà, ànima espiritual i immortal [...] cos i esperit».²⁴

22. Pius XII, Encíclica *Humani Generis* a Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1963, 606 = D2318.

23. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac* X.7,1177 b-1178a; *Ètica Nicomaquea II*, (Fundació Bernat Metge, 292) Barcelona, 1995, p. 292, p. 264-266.

24. Pius XI, Encíclica *Divini Redemptoris* (19 març 1937) DH 3771 = AAS 29 (1937) 78: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1999, 964.

La interpretació neoescolàstica comportarà una reducció de l'esquema antropològic al cos i ànima, que perdurarà fins a l'actualitat, mutant cap a un monisme materialista que acaba expulsant l'ànima i l'esperit del paradigma fonamental.

En realitat, la revisitació del *CEC* del terme «ànima espiritual» es forja per poder donar resposta a la necessitat que sent l'Església d'afirmar que l'ànima no és únicament intel·lectual, com indicaria l'herència del llenguatge de l'esperit tomasià i cartesà; més encara, es tractaria de l'ànima sobrenatural, de la identitat més pregona de l'ésser humà, destinat a Déu. L'ànima és, certament, la forma del cos, destinats ambdós a la resurrecció. El pas següent és el de reconèixer que *espiritual* no ha de ser tan sols un adjectiu, una característica afegida a l'ànima, sinó que l'esperit té una categoria i una posició per si mateix en la constitució fonamental humana. Aquesta constitució, que cal reivindicar amb l'antropòleg Michel Fromaget (1947),²⁵ assenyala, no tant afirmar una distància amb l'ànima animal, sinó confirmar l'obertura al transcendent, al sentit, a Déu.

8. En el darrer punt de l'apartat antropològic, «un ésser de cos i ànima», es parla del cor humà (*CEC* 368). Essent aquesta una categoria d'arrel bíblica, el text la relega a una opció espiritual de tipus piadós, quan, de fet, es tracta de quelcom fonamental. En efecte, el cor, molt més que el múscul que activa la vida, cal veure'l com el fogar de les decisions, on se sospesen els sentiments i les conviccions de cadascú en la seva confrontació amb Déu mateix i la seva voluntat. Es tractaria d'una categoria propera o fins i tot idèntica a la de l'esperit humà, com seria la seu de la interioritat; el lloc propi de l'esperit, on Déu-Esperit s'hostatja i així es pot trobar amb la persona en la seva interioritat (Jn 15). La descripció i les característiques d'aquesta vida espiritual pertanyen a l'àmbit de la teologia.
9. Els documents que sorgiran a partir del gran punt de referència que constitueix el *CEC* de 1992 continuaran en la mateixa línia:²⁶ consagració de l'hilemorfisme tomista,²⁷ l'ànima com a forma indestruïble del cos humà, creada a imatge i semblança de Déu,²⁸ per la qual el cos

25. Michel Fromaget, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire* (Question de 87) Gordes: Albin Michel, 1991, 365.

26. Comissió Teològica Internacional, «Comunió i servei. La persona humana creada a imatge de Déu» 30 a *Documents d'Església*, 845, 2005, p. 65-85 = < https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html > [consulta en línia: 12/09/2023].

27. Fonamentalment exposat a *STI* 93,5: Tomàs d'Aquino, *Suma Teològica III. Tratado del hombre* (Biblioteca de Autores Cristianos 177), Madrid: BAC, 1959, p. 576-578.

28. Comissió Teològica Internacional, «Comunió i servei» 31.

és assumit amb l'ànima, que és la que veritablement ha estat creada a imatge de Déu, subratllarà d'altra banda Ladaria.²⁹

6/ Proposta de nova formulació per al CEC

En conclusió, la formulació del CEC motiva una nova visitació dels conceptes fonamentals antropològics: *esperit*, *ànima* i *cos*. Considerant en perspectiva la història de la interacció humana-divina, caldria afinar millor la redacció d'aquesta pàgina perquè respongués més adequadament a la descripció de l'ésser humà en tant que la seva ment intel·lectual, el *noûs*, com el seu esperit, el pneuma, es troben en situació d'entrar en diàleg amb la divinitat; cadascun des del seu àmbit.

D'aquesta manera, la vida moral resta orientada segons la vida espiritual; el *noûs* humà connecta amb el *noûs* diví; el pneuma humà entra en relació amb el pneuma diví i el tot forma la persona en la seva interioritat, del fur intern del qual en brollen les decisions i accions humanes. Per aquest procés, la persona troba el camí de la seva felicitat en la plena contemplació divina, i més en la participació de la mateixa vida de Déu. Restant habilitada aquesta potencialitat, l'ésser humà pot arribar a besllumar l'àmbit del sentit i el propòsit de la seva existència.

A mode de conclusió, doncs, es podria proposar una nova redacció per a la pàgina antropològica del CEC que comencés així:

«II. Ésser unitari d'esperit, ànima i cos.

362. La persona humana, creada a imatge de Déu (Gn 1,26),
és un ésser a la vegada espiritual, psicològic i corporal (1Te 5,23).»

A partir d'aquí, s'encetaria un nou capítol de caire eminentment teològic.

29. L.F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Introducción al estudio de la teología 8), Estella: Verbo Divino, 1993, 18, 67, 84.