

aquells qui el fan. No es pot fer sense prendre partit, per un costat o per un altre. Ensems es fa palesa una missió: la d'incidir en la situació actual. Per això cal expressar aquesta concepció en un manifest: cal una intervenció en la història i en el seu sentit, cal aconseguir la participació màxima. No basta aquí el concepte com englobador de la realitat; cal un partit que representi la veritat nova en el mateix escenari on ha estat sabuda: en la història. La intervenció en el fet històric bàsic ha de ser històrica. En el terreny de la història cal modificar la història.

Bossuet, Toynbee, Comte, Marx

El que aquestes quatre doctrines tenen en comú és que no proposen una temporalitat cíclica per a la història, una necessitat en la qual la història s'acompliria com un absolut de l'existència humana. Aquestes doctrines intenten totes quatre construir l'objecte de la història, amb què troben com a resta o com a corol·lari un subjecte: la monarquia d'ordre diví, la civilització com a objecte de salvació, la positivitat que s'instaura, les classes en lluita.

Bossuet, Toynbee, Comte, Marx, en els seus escrits històrics, deixen ben clar cadascun d'ells el lloc del seu propi desig: intervenir en l'ordre terrenal a través del futur monarca, salvar d'una mort ineluctable una dimensió de l'existència humana, ser l'educador del ciutadà, lliurar-se a la missió de la comunitat universal. Aquests projectes, en la

seva exageració o en el seu abús, poden ser motors del treball historiador; són una passió indefugible que, de tota manera, explica un mínim de l'obra.

En tots quatre casos es tracta d'un ordre de l'esperit objectivat, però en una transcendència que no surt del projecte històric mateix. La història explica la història, no l'ordre creador; la història preveu la història, això sí, però mai, de cap manera, quin serà l'historiador futur.

L'esdeveniment

Sigui com sigui, la història crea el fet històric; amb això es diferencia d'una altra dimensió de la realitat de l'esdevenir humà, precisament la de l'esdeveniment mateix. La realitat dels grups humans passa en un escenari, dins del qual es crea una discontinuïtat, una irrupció o una insistència significativa. L'esdeveniment es construeix sobre la base del resum històric que el moment posseeix. Tant si és crea voluntàriament com si és atribuïble a la força de les coses, l'esdeveniment és irrupció de la diferència en l'ordre de les coses que la història conclou en el moment actual; l'esdeveniment és la diferència de la història. Podríem afegir que això mateix és el que la premsa s'esmerça a copsar, just abans que no sigui històric, però es troba amb que només en pot fer notícia.²⁰

²⁰S'ha convertit en un factor de la política moderna la possibilitat de crear un esdeveniment que provoqui la notícia. No es tracta de passar a la història, sinó de quedar-se en el

L'esdeveniment és un problema de sentit. No pot exhaurir-se en la irrupció pura, en la simple discordança traumàtica respecte del present idealitzat; serà sempre una deu de sentit, viva sempre que algú la reanimi. Ara bé, reanimar l'esdeveniment no vol pas dir retornar-li la realitat colpidora; ja passà, mai més no es farà present. Allò que defineix el veritable esdeveniment és la seva possibilitat d'una nova inscripció en un nou espai històric, en una nova idealització actualitzada, gràcies a la qual cosa es recupera la causa de la sorpresa.

Lacan defineix amb l'esdeveniment una historització primària, aquella que s'inscriu en la consciència dels actors del fet. "Aquest és un moment històric," poden dir. Saben, i amb això actuen, que allò que estan fent no té l'evidència cristal·lina de "les coses tal com són"; però no saben res del que serà. L'autèntic esdeveniment brolla dels nivells més generals de la història, del poder més despersonalitzat, i tendeix a crear una angoixa quant al passat i una incertesa quant al futur que repercudeix fins al més íntim dels participants. L'home "pren consciència", o es desconcerta, en l'esdeveniment històric.

Lacan tria com a exemple un episodi de la història de França, del temps de la Fronda: la batalla que tingué lloc el dia 2 de juliol de 1652, al faubourg de Saint-Antoine, a les portes de París. Correspon a un moment complicat de l'anomenada "Fronde des Princes", i és coneguda també com la

moment anterior, només d'irrompre a l'escenari.

Batalla de París. L'exèrcit de la Fronda és als afores de París; al seu davant hi ha els realistes que ataquen venint dels carrers que convergeixen a la porta de la Bastilla; al seu darrera té les muralles de París, i les portes estan tancades. El perill d'extermini dels frondeurs és patent, quan Mademoiselle, la cosina del futur Lluís XIV, puja a la Bastilla i amb una ordre signada per Gaston d'Orléans, Monsieur, son pare, obliga a disparar el canó contra les tropes reialistes i convenç la guàrdia de la fortalesa perquè obri les portes de París. L'exèrcit de la Fronda se salva.²¹

L'esdeveniment té lloc poc després de la majoria d'edat de Lluís XIV, i es fa difícil d'escatir què hi havia de conflicte entre el Parlament i la Cort, què d'intrigues de palau per la successió de Richelieu —per part de Mazarine o de Retz—, i què de conflicte de classes. El fet apareix carregat a més amb tot el que la Revolució Francesa farà sentir més tard com a premonicions: conflicte de la Cort amb el seu poble, un poble en armes al davant d'un enemic interior, a més de la presència, d'un simbolisme imponent, de la fortalesa de la Bastilla.

Però en un primer nivell d'historització podem distingir ja un subjecte en acció; és allò que, com diu Lacan, Retz anomena les peuples. Què són, doncs, aquests "pobles"? No es tracta pas de la il·lusió que una historiografia romàntica va espiritualitzar com a Volksgeist; per a Retz, els pobles són el

²¹Cf. H. MÉTHIVIER, La Fronde (1984), pàgs. 159-160; CARDINAL DE RETZ, Mémoires (1613-1655), vol. II, pàgs. 361-363.

nombre, aquells que, tot comptat i debatut, entren en la història fornint el seu vertader subjecte: els morts, i sobretot els morts comptats, és a dir allò que, sigui quina sigui la significació de l'esdeveniment, deixen una resta real sota la forma de la xifra. El poble forneix la quantitat, a partir de l'equivalència que crea la mort. Morts o vius, formen el substracte de la història, fins i tot -o potser més especialment- quan són oblidats. Precisament Retz assenyala l'error dels poderosos en no tenir en compte aquesta realitat.²²

L'inconscient com a història

La comesa del psicoanalista no consisteix tant a fer la història del seu pacient com a ensenyar-li a historitzar els esdeveniments que van deixar un rastre inconscient. Voler-los eliminar, aquests rastres, fóra tant com voler esborrar el subjecte. Només es tracta de deixar treballar en el subjecte una divisió equivalent d'aquella que en el terreny de la història es produeix entre l'esdeveniment i la història. El subjecte de la història és el poble mortal; també és mortal l'historiador, sotmès al seu temps, i per tant, també ell és subjecte a través de la seva historificació. El subjecte de la psicoanàlisi ho és en tant que pot escriure la seva història.

²²Cf. CARDINAL DE RETZ, op. cit., vol. II, pàg. 409: "Monsieur le Prince était si las de tout ce qui s'appelait peuple, qu'il n'y faisait plus seulement de réflexion".

La divisió pròpia de la història, portada al camp de la psicoanàlisi, significa reconèixer en un passat del subjecte uns fets que cal considerar, posteriorment, com a esdeveniments; el psicoanalista ofereix al seu pacient la possibilitat d'historitzar allò que encara no ha deixat de ser esdeveniment, és a dir, que roman en el seu escenari primer. El concepte freudià de pulsíó²³ va lligat precisament a aquests moments del passat dels quals el qui parla en l'anàlisi no en pot objectivar gaire cosa, i dels quals només se sap que demanen un sentit, encara avui. La psicoanàlisi reconeix, en la pulsíó, l'esdeveniment, i per aquest camí ensenya al subjecte a trobar-s'hi en acció i a suportar-ne els efectes.

A partir de tot el que anava escoltant dels seus pacients, Freud féu recull d'uns certs fets que obliguen de manera general a un treball d'historització. De manera més o menys reeixida, cadascú ha hagut d'idealitzar la seva referència a certs fets en els quals la seva existència corporal va estar en joc. De la mateixa manera que l'hominització del planeta no és una simple superposició de la cultura a allò que romandria en un natural incòlume sinó que es tracta de reconstruir totes les funcions de la natura segons l'artifici, esdevenir ésser humà comporta traslladar tot el règim suposat natural de certes funcions al domini de l'enraonament; la qual cosa exigeix de fer-ne història. La conquesta de les funcions corporals es fa en aqueixa

²³S. FREUD "Triebe und Tribschicksale" (1915c).

"historització primària", on queda com a "pàgina de vergonya que hom oblida o que hom anul·la" o, al contrari, com a "pàgina de glòria que obliga". Els fets que subscriu la història del subjecte són aquells que se li van presentar amb un caràcter d'inevitable ja com a topants històrics al davant dels quals va haver de decidir. La pulsio freudiana és el concepte que respon a la necessitat que hi ha per a l'ésser que parla de fer història de la seva natura.

Aquest nivell de l'esdeveniment correspon de bell antuvi a dues funcions corporals bàsiques: l'alimentació i l'evacuació, allò que entra i allò que surt, allò que hom demana i allò que li és demanat; a això caldrà afegir-hi la realitat sexual. Així com una constitució política neix en un moment històric determinat i en recull formes actuals de relacions de poder però es fa universal i inesborrable a les envistes d'un avenir indiferenciat, així l'inici del mode de relació per incorporació deixa per sempre el model de la identificació, i amb això d'un grup de formacions subjectives, tals com l'ideal del jo, sentiments de culpa, certs estats de depressió, etc. També el naixement de la relació amb els seus excrements deixa un rastre en el subjecte: crea els modes de relació d'apoderament, la capacitat de controlar la possessió dels objectes mitjançant la musculatura corporal, les relacions de domini —regulades per la fantasia de que hom pot fer "el que vulgui" amb certs objectes—, així com certes formes d'intercanvi. El que és esdevenimental per al subjecte no és tant el seu valor d'irrupció i de novetat, com el fet que, a partir d'aquests aprenentatges primers, inevitables i

que de fet no admeten una pedagogia, sinó que passen de manera inconscient, el subjecte es crea unes maneres de fer, unes conductes que regularan moltes coses de la seva existència; i que també li podran donar l'exigència del símptoma en el futur.

Però tot això encara no tindria cap sentit, si no fos perquè es fa sobre el fons d'una cosa que mai no entrarà en l'inconscient com a història, i que és la sexualitat, sempre trobada com a primer encontre, i com a nova exigència d'historització. Hom pot historitzar allò que pot historitzar, i queda com a rastre una conducció del subjecte; però el sentit de la teoria freudiana de la sexualitat és que aquesta no és mai analitzable en termes de procediment ni d'història, que mai no entra tota en compte en l'ideal que es construeix el subjecte sobre el seu lloc en el món i sobre l'autenticitat de les seves relacions amb els altres. El sentit de l'inconscient com a història és finalment que aqueixa història neix com a manera de domesticar, d'encerclar, de donar àmbit a allò que és a-històric, és a dir que roman com a impuls incessantment actual, en el nivell d'una historització primària. La prova n'és que totes les teories psicoanalítiques que han intentat incloure la sexualitat dins d'un ordre d'història han resultat inconsistents, perquè no han suportat la confrontació amb la historiografia moderna, la de l'època científica. De fet, han retornat a models de la Naturphilosophie, mai acceptada per Freud.

El model de la Naturphilosophie

Un dels qui en la psicoanàlisi va portar més lluny l'analogia entre el desplegament de la natura sota la forma del desenvolupament de les espècies animals i un sistema que fes històrica la sexualitat humana, va ser el psicoanalista britànic d'origen hongarès Michael Balint. El punt de partença del seu article "Paral·lels psicosexuals de la llei biogenètica fonamental"²⁴ consistia a assumir com un fet que "les fantasies més agosarades són incapaces d'evocar res que no hagi estat observat en el món viu";²⁵ d'aquesta manera podríem trobar tipus diversos d'animals corresponents a les diverses activitats sexuals que Freud descriu als seus Tres assaigs de teoria sexual. El psiquisme humà fóra una reserva de saber sobre la filogènesi; fins i tot només contindria aquest saber o només fóra aquest saber el qui donaria organització a qualsevol altre. Així "l'experiència real només pot alliberar una o altra de les formes de reacció preexistent."²⁶ Balint entén aplicar així la llei de Haeckel, referida a la matèria viva, també al psiquisme humà; també la psique repeteix l'evolució de les espècies en el seu desenvolupament; tot considerant la psicosexualitat com la més primària de les capes psíquiques; aquella que, sense deixar de

²⁴M. BALINT "Psychosexual Parallelisms of the Fundamental Biogenetic Law"(1930), dins Primary Love and Psycho-analytic Technique (1952).

²⁵Op. cit., pàg. 13.

²⁶Ibid., pàg. 13.

ser psíquica, és al més a prop del biològic. El fet freudià, tal com el presenta Balint, és que la sexualitat segueix un procés de desenvolupament llarg i complicat, en el qual determinades zones del cos tenen un lloc primordial: successivament, les zones oral, anal i genital. Doncs bé, aquestes tres fases correspondrien a tres replans anàlegs en l'evolució filogenètica dels sistemes de reproducció de les espècies. A partir de l'analogia,²⁷ Balint creu explicar per què hi ha aquests tres estadis i només ells, i per què s'organitzen en una seqüència. D'acord amb això, descriu el que anomena la carrera d'Eros, la que porta fins a la genitalitat humana adulta i l'amor realitzat. Aquest és el resum dels estadis evolutius fet per ell mateix:

Eros ha explorat diferents camins en els diversos grups d'animals; hom podria quasi dir que ha "multiplicat les experiències". Algunes demostraren ser impracticables i van ser abandonades, però moltes altres foren repeses després d'algunes millores. En les seves grans línies, aquesta evolució desemboca gairebé sempre en la genitalitat humana adulta. Primer de tot, Eros ha obligat els portadors de gametòcits a reprendre la funció dels gametòcits. Amb aquest fi va formar uns conductes, per assegurar-se que els gamets madurs arribessin efectivament a l'exterior, és a dir a l'aigua. Després constatem que el moment de l'evaquació ja no hi és

²⁷FC 262: "...l'analogie n'est pas la métaphore..."

lliurat a l'atzar, sinó que els portadors de gametòcits estan obligats a expulsar els seus gamets simultàniament. El soma, al seu torn, es veu portat a efectuar una part del treball dels gamets, impulsat a buscar la proximitat del company que haurà de rebre les cèl·lules sexuals. Finalment, Eros ha desenvolupat una sèrie d'eines i d'accessoris destinats a realitzar la unió estreta dels companys, per assegurar-se que l'encontre dels gamets es farà sense accident; i finalment ha desenvolupat, entre els animals terrestres, uns òrgans de copulació pròpiament dits. Paral·lelament a aquesta evolució s'acompleix la sexualització del soma. Asexuat al començament, és a continuació obligat a desenvolupar unes parts sexuals i finalment es veu imposar l'un o l'altre sexe (o tots dos). Entre els animals superiors, el sexe està determinat des del començament de l'ontogènesi i és fixat per l'herència. El soma, d'antuvi independent de la sexualitat, s'ha convertit així en el servidor d'Eros, sexualitzat en tota la seva substància. Ha pres al seu càrrec totes les activitats que els biòlegs reuneixen sota el nom de "copulació". Aleshores, en recompensa dels seus serveis, el seu poderós senyor Eros li ha ofert un obsequi vertaderament de príncep: l'èxtasi amorosa o orgasme, el plaer suprem en aquesta terra.^{2B}

^{2B}Op. cit., pàgs. 25-26.

El paral·lelisme queda establert així:

La filogènesi comença amb els gamets unicel·lulars —el primer òrgan format per l'embriogènesi és la boca— i el desenvolupament psicosexual comença doncs pel mode de satisfacció propi als gamets: la incorporació oral. El mateix paral·lel es torna a trobar a l'estadi següent. D'una banda: desenvolupament de la regió anal i de l'aparell muscular; de l'altra banda: organització sàdica-anal corresponent a la funció sexual dels gametocits, l'evacuació anal. I finalment, l'aparició de les parts sexuals del cos, que comprèn la centralització de la sexualitat en la primàcia genital, és paral·lela a la funció sexual del portador de gametòcits: acoblament genital.²⁹

L'esforç balintià no fa sinó seguir els precedents de la filosofia de la natura, a fi de convèncer el lector de la idea de la totalitat com a sùmmum d'una evolució. Precisament, la Naturphilosophie consisteix a atorgar a la natura un desenvolupament ordenat segons la finalitat de les intencions humanes reeixides.

La inspiració primera d'aquests sistemes prové de Goethe que, amb el seu descobriment de l'os intermaxil·lar, trobà pretext per introduir l'organisme humà dins l'esquema comú dels vertebrats superiors. La seva és en efecte una certa

²⁹Ibid., pàg. 26.

forma de pensament evolutiu, en el qual un desenvolupament harmonitza la natura sencera, en totes les seves formes. La natura —parts orgàniques, organismes, espècies— estaria sotmesa a una única llei, que regularia igualment els organismes superiors i els més elementals components orgànics en què es poden descomposar aquests. Schelling precisaria més, dient que aquesta evolució contínua no és sinó teleològica; la natura fóra la raó que s'ha tornat visible, i que per tant posseeiria en ella mateixa els conceptes més alts als quals tendeix.

Es tracta d'una concepció antigalileana; Galileu hauria donat una explicació purament mecànica de la natura, sense sortir de la dimensió del nexce causal. Per a la Naturphilosophie, hi hauria, més enllà de la causa, un sentit general que ordenaria l'evolució des del principi a la fi. Per exemple, Goethe, en la seva doctrina dels colors, refusa considerar-los com a fruit d'un mecanisme atòmic corpuscular —tal com fa Newton— i els atorga quelcom d'originari, de qualitativament determinat.³⁰ Així, la vida de la natura és la història de l'esperit.³¹

³⁰J. W. GOETHE, Zur Farbenlehre (1810).

³¹Com a exemple d'exageració en aquest sentit, no desprovist de comicitat, Lacan cita (FC 262) el doctor Hélian Jaworski, un metge francès autor d'obres sobre la homeohemoteràpia i sobre el tractament de la tabes, i d'un sistema de filosofia natural no mancat d'enginy, a partir, però lluny d'ells, de Spencer i Haeckel. La seva obra màxima, Un pas dans l'essence des choses. Philosophie vérifiable (París, 1918) comprèn quatre parts: (1) El pla biològic, (2) El pla social, (3) El pla còsmic i (4) El pla conscient.

El creixement de l'individu fóra idèntic a la història de la humanitat, i viceversa. En la seva opinió, mitjançant unes simples regles de transformació, la humanitat té avui 17 anys: no és cert que vivim una època estudiantil? "El món en l'època

La psicoanàlisi

Res d'aquesta Naturphilosophie no passa a la psicoanàlisi, i "és allunyant-se'n expressament com Freud va obrir el camí propi de la interpretació dels somnis, i amb ella la noció del simbolisme analític".³² En efecte, el tancament interpretatiu que forneix un monisme evolutiu així no té res a veure amb la descoberta de l'inconscient. L'inconscient no és l'espai de l'analogia, o de la similitud renaixentista, el lloc on totes les vaques són fosques i on tot s'assembla a tot. L'inconscient és un descobriment de l'època de la ciència.

actual és un immens món d'estudiants." El món ha anat estant fetus, nadó, infant, adolescent i ara és teenager. Tota la història es refereix a aquest model: "No veiem en els nens petits el plaer de patollar en l'aigua? I no són pas els babilonis els qui desmentirien aquest gest."

L'analogia no s'atura aquí, perquè relaciona altres fets no de creixement. "Semblant al cos humà, la humanitat té les seves hores de son, de trastorns orgànics, de malalties; té els seus moments de crisi i de febleses. Entre aquests trastorns els més importants són evidentment les guerres." El creixement de l'individu fóra idèntic al de la història, però la Història és l'únic creixement, ordenat per un equilibri de dos principis; interiorització i exteriorització, equivalents als principis femení i masculí respectivament.

L'altra analogia elaborada pel doctor Jaworski és la que identifica, al terme de l'evolució, cada part del cos humà amb una espècie animal. La relació, per exemple, entre els pòlips i el sistema vascular no és immediata, però sí que trobem en els pòlips una "nota" que "prepara" el sistema vascular. El gust per l'analogia el porta fins un model anatòmic del cos humà -il·lustrat amb una cromolitografia- en el qual les meduses "anuncien" el cor, els pòlips l'aparell gàstric, les esponges les glàndules, els cucs l'aparell reproductor masculí, els mol·luscs la vagina i l'úter, els braquiòpodes l'ull, els peixos l'esquelet, els batracis el cutis, els rèptils l'aparell digestiu, els ocells l'aparell respiratori, les garotes el crani, etc.

³²FC 263.

Res a aplicar en la psicoanàlisi doncs d'una suposada maduració dels instints en un ordre natural harmònic amb un univers finalista. Els canvis pulsionals no són un progrés evolutiu sinó una història, amb les seves fatalitats. Aquest és el fet freudià que es llegeix en els Tres assaigs de teoria sexual sobre la famosa sexualitat infantil: que sense esperar cap edat ni cap desenvolupament de la intel·ligència, ni cap destresa en el domini de les funcions motores, hi ha una dimensió subjectiva present exactament amb la mateixa importància, exactament igual aliena al subjecte i amb la mateixa funció de causació del seu estar en el món, del seu desig.

No hi ha maduració sexual doncs pròpiament dita, sinó una migració de les zones d'interès del subjecte; tampoc cal esperar una conclusió totalitzadora. La sexualitat —aquest és el seu sentit freudià— no justifica una teleologia. Ni tampoc ho fa l'amor, que és una cosa completament diferent.

Capítol 4

DE L'AMOR

"(...) ce que l'amour doit au symbole et ce que la parole emporte d'amour."

FC 264

L'amor és una alta obra de la realitat humana; és creació, gràcies a un acord en la paraula, d'un símbol nou. L'amor no és un fet biològic ni és explicable en cap filosofia natural. Tampoc l'amor és la llei del desenvolupament; és sincrònic; existeix per si sol.

Entre les dues opcions, la de fer equivaler a priori la realització plena de la sexualitat amb l'amor i la de donar a l'amor una consistència simbòlica total, separada de la sexualitat, la psicoanàlisi adopta aquesta darrera. La psicoanàlisi sustenta una doctrina de l'amor com a ocasió nova, vinguda per atzar, no predestinada, fruit de la gràcia i no de la llei de la natura, oferta a l'ésser que parla. La

gràcia inventada per la psicoanàlisi és la possibilitat de fer coincidir, mitjançant la paraula, de manera inestable i potser fantasmàtica, possible però no necessària, les dues realitats disjunctes que són l'amor i el desig sexual.

La primera acció curativa de la psicoanàlisi és aquest alleujament: que en l'amor no es tracta d'una obligació, sinó d'una cosa per a la qual no és impropï el terme de gràcia. Parlar d'una obligació la crea, i en canvi una gràcia és una esperança. Encara que, tal com hem vist, no falten psicoanalistes que volen carregar l'ésser humà amb un ideal feixuc i irrealitzable d'amor de raó biològica.

La promesa segons la qual la paraula psicoanalítica tindria el seu extrem i la seva darrera expressió en la fórmula amatòria d'una realització genital no és falsa, més exactament és farisaica, és a dir, crea una obligació que el mateix que enuncia no pot complir. És el que podem llegir als Evangelis: "Tot allò que (els fariseus) us diguin, feu-ho i observeu-ho, però no obreu com ells obren, perquè diuen i no fan. Lliguen fardells pesants i els carreguen a les espatlles dels altres, però ells ni amb el dit no els volen moure."¹

L'amor, com a realització genital, ni és, ni no és; no n'és esperable l'equació, però tampoc es pot demostrar que només resti la sortida de la desesperació. Per a allò que resta, Lacan recomana amb raó l'epistemologia que fou practicada en "les querelles antigues al voltant de la Natura

¹Mt 23: 3-4.

i de la Gràcia".² La fi de la paraula analítica no és obtenir una reconciliació amb la Natura, sinó més aviat el contrari; tampoc no és una imposició de mans, ni una unció donadora de gràcia. La gràcia no la té el psicoanalista, sinó que ha de venir de més enllà: de més enllà de la paraula, és a dir, del llenguatge.

La querella de la Natura i de la Gràcia

La gràcia és un do immanent que Déu atorga espontàniament a fi de procurar la salvació dels pecadors i la regeneració i la santificació de l'home. Aquest concepte és a l'origen d'un seguit de disputes, destinades a ser renovades si és cert que, com diu Lacan en la nota afegida el 1966, es tracta de l'"aporia del cristianisme".³

Per als pelagians, l'atorgament de la gràcia per part de la divinitat era un atemptat a la llibertat de l'home: aquest havia de tenir una bona natura i, per tant, no necessitava l'auxili de la gràcia per exercir la seva voluntat de fer el bé. Sant Agustí s'hi tornà amb la idea que els éssers humans no poden pas aconseguir el bé només amb els seus esforços i que per més voluntat que hi posin són dependents totalment de la gràcia de Déu. I aquesta cal demanar-la.

Aquesta concepció havia estat proposada bàsicament per

²FC 263.

³FC 263, nota 1.

sant Pau. Tal com diu en la seva breu epístola a Titus: "S'ha manifestat, en efecte, la gràcia salvadora de Déu a tots els homes".⁴ Aquest anunci proposa de fet una modificació de la natura humana: a ella se li afegeix la gràcia, possible. El propi sant Pau, que havia estat fariseu, és a dir d'una secta que sostenia que la puresa de l'home estava en la fidelitat a la llei de Moisès, va "caure del cavall" en adonar-se que no bastava la fidelitat a la llei, sinó que calia suposar alguna cosa més. Aquesta cosa diferent de la fidelitat a la llei era precisament allò que el feia "caure del cavall"; és a dir, l'atzar, que per a ell esdevenia l'anunci d'un altre ordre de causalitat, el del do. Amb la caiguda del cavall rebia un do, el de la conversió; però aquell do només ho era perquè amb la caiguda se li revelava que... hom podia caure del cavall, tot i sent fidel a la llei, i com per decisió d'un Altre. Aquella revelació el feia un elegit: ell ho sabia, per raó pura, per revelació, no pel querigma. Era possible doncs la predicació per a aquells qui no havien conegut personalment l'Unigènit, i era possible l'Església; a ell, al qui li havia estat revelat, li era necessari. Tal com s'explica ell mateix en l'epístola als gàlates: "Però quan aquell qui em va escollir des del si de la meva mare i em va cridar per la seva gràcia i es dignà a revelar en mi el seu Fill perquè l'anunciés entre els pagans, el que vaig fer de seguida no fou consultar la carn i la sang..."⁵ El Fill aquí és el nom de la gràcia: allò que

⁴Tt 2:11.

⁵Ga 1:15

s'afegeix a la llei mosaica per perfeccionar, per fer possible una recuperació de la natura caiguda de l'home, per culpa del primer pecat.

El mateix sant Pau, en l'epístola als romans, proposa amb tota claredat els dos passos lògics de la relació entre la Natura i la Gràcia. Primer de tot es va perdre la natura humana: "Així com per un sol home va entrar el pecat al món, i pel pecat, la mort, així la mort s'estengué a tots els homes, perquè en ell tots pecaren"⁶. Això es resol en un segon pas, que no esborra el primer, sinó que li afegeix un element nou: "Si per la falta d'un de sol molts van morir, molt més s'ha difós abundantament sobre molts la gràcia de Déu i el do per la gràcia d'un sol home, Jesucrist."⁷ Només un do gratuït podia redimir una culpa com la primera; tot do fet dins la lògica de l'intercanvi reproduïria un deute infinit i un deutor sempre en falta. La gràcia és en l'extrem oposat de la llei, que exigeix reciprocitat. "La llei, continua dient sant Pau, intervingué perquè fos més abundant la falta; però on abundà el pecat sobreabundà la gràcia."⁸ La redempció, el do de la gràcia, ja no fa necessari tornar a la llei per obtenir la natura de l'home; a més, aquest recurs no faria sinó reiterar el domini del pecat. Ara ja "no us trobeu pas sota la Llei, sinó sota la gràcia."⁹

⁶Rm 5:12.

⁷Rm 5:12.

⁸Rm 5:20.

⁹Rm 6:14.

Com diu el mateix sant Pau, el do no ve de l'home; no vé de les obres, "és de Déu, el do".¹⁰ Per això, segons sant Agustí, voler fer l'home lliure de triar el bé i el mal amb la seva voluntat va en contra de la doctrina de la gràcia: aquesta no tindria lloc; bastaria la llei de la natura. Però no solament això. El do de la gràcia és un do de pur amor. Així la sexualitat —deu del pecat per a sant Agustí, per tal com posa l'home en la impossibilitat de controlar la seva pròpia carn— no pot ser salvada pel seu control; cal precisament la introducció d'una altra cosa, que no sigui la llei, sense estar fora de la llei. Amb el do de la gràcia, do de pur amor de Déu, se separa clarament l'amor de la sexualitat.

La pura obediència a la llei, l'exercici farisaic de sant Pau abans de "caure del cavall" només porta a la servitud; ningú no es pot alliberar per obediència o negació simple de la llei, sinó pel do, que és una vida nova fora de la natura, l'esperit pur que pot descendir o no sobre l'home. L'home és sota la llei; però si és només sota la llei el bé li serà negat sempre: mai cap llei es pot complir tota.¹¹ Només Déu, per la seva gràcia i mitjançant la fe, pot ser la causa del moviment de l'home cap al bé.

¹⁰Ef 2:9.

¹¹"Celestius et Pélage nient le peché originel; ils assurent que l'homme, par ses propres forces, peut accomplir toute la loi. (...) la loi met sur nos épaules un fardeau trop lourd à porter; elle ne donne pas la force nécessaire (...) Seule la grâce de Dieu, la charité que l'esprit répand dans les coeurs peut rendre doux le joug du Christ et son fardeau léger." C. RONDET, "Liberté et grâce selon saint Augustin" (1964), pàgs. 254-55.

El camp de la paraula

L'amor no és fruit de la natura, sinó del logos; va contra la natura, que és esquinçada si és humana i que només la paraula pot treure del desacord. Així cal entendre la màxima de La Rochefoucauld segons la qual "hi ha gent que mai no haurien estat enamorats, si mai no haguessin sentit parlar de l'amor".¹² L'amor s'aprèn, certament, en el que hom entèn d'allò que en sent dir; però més encara, és un do de la paraula. Només el logos permet l'acord intersubjectiu que fa l'harmonia no natural de l'amor. L'amor no és la natura que parla en l'ésser parlant; si l'amor és la funció suprema de la paraula és perquè depassa la natura muda. L'amor, fill del Recurs de la paraula i de la Pobresa de l'expressió, rectifica la natura humana, estén la seva xarxa per tota l'existència de l'ésser que parla i la fa inseparable de tot allò que "la paraula arrossega d'amor".¹³

La paraula crea l'amor que crea l'acord intersubjectiu. La paraula conclou les seves funcions quan es trascendeix ella mateixa i inscriu la humanitat en la dimensió del símbol. L'amor, "que mou el sol i els altres estels"¹⁴ és només, i tant com això, el poder de la paraula. La paraula es resol en

¹²"Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux, s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour", LA ROCHEFOUCAULD, "Maximes" (1665), nº 136, p. 421. Cf. també, PASCAL, Discours sur les passions de l'amour (1652-53?) pàg. 286: "A force de parler d'amour, on devient amoureux."

¹³FC 264.

¹⁴"...l'amor che move il sole e l'altre stelle." DANTE, Divina Commedia, Paradiso, v. 145.