UNA FONT ARISTOTÈLICA D'AUSIÀS MARCH

> «¿Una filosofia de l'amor, en definitiva? Sí. O una ètica. Diguem-ne ètica, ara per ara. En dir «ètica», però, no s'ha d'entendre l'ètica cristiana —«l'amor espiritual» és una *cosa* molt diferent de la castedat, no ho oblidem— ni l'ètica de l'Estagirita, a les quals el poeta s'adscriu al peu de la lletra en més d'una de les seves estrofes. Empre la paraula *ètica* per designar l'ordenació d'una conducta amatòria... Aquest ideal eròtic hi és sempre en un primer pla: o bé professat i practicat, o bé traït.»
>
> Joan Fuster, *Ausiàs March, el ben enamorat*[1]

Per bé que, com en tot allò que es refereix als elements filosòfics d'Ausiàs March, queda encara per determinar l'extensió de la influència aristotèlica per via directa, hi ha almenys un poema on és indiscutible la presència d'idees netament peripatètiques, el XXXII.[2] Es tracta d'una de les seves composicions més enigmàtiques, ja que hi trobem tot un tractat moral sobre la naturalesa i la pràctica de la virtut, seguit a la tornada d'una confessió avergonyida del que sembla ser una transgressió d'ètica en la seva relació amb la dama a la qual s'adreça:

1. Joan FUSTER, *Ausiàs March, el ben enamorat*, «Revista Valenciana de Filología», 6 (1959-62), pàgs. 55-83; reimprès en *Ausiàs March* (València 1959), pàg. 85.
2. Sobre els elements filosòfics a Ausiàs March, vegeu Amédée PAGÈS, *Auzias March et ses prédecesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux XIVe et XVe siècles* (París 1912; reimprès Ginebra, Slatkine Reprints, 1974); ID., *Commentaire des poésies d'Auzias March* (París 1925); Pere RAMÍREZ I MOLAS, *La poesia d'Ausiàs March. Anàlisi textual, cronologia, elements filosòfics* (Basilea 1970), pàgs. 313-87; Robert ARCHER, *The Pervasive Image. The Role of Analogy in the Poetry of Ausiàs March* (Amsterdam 1985), pàgs. 12-14.

L'home pel món no munta en gran valer
sens haver béns, bondat, llinatge gran.
Mas la del mig val més que lo restant,
e no val molt sens les altres haver.
5 Per ella·s fan les dues molt prear,
car poder val tant com és ministrat,
llinatge val aitant com és honrat;
la valor d'hom ho fa tot graduar.

9 Mas no serà l'hom sabent de sonar
si en algun temps no sonà esturment,
car per voler sonar lo nom no·s pren
mas, l'esturment sonant, bé acordar.
13 Tot enaixí, aquell qui dins si val,
pobre de béns e d'avilat llinatge,
no té·ls arreus per mostrar gran coratge
en la virtut que·s nomena moral.

17 Són e seran molts d'un altre cabal,
havents molts béns e d'alta sang favor
e, valent poc, han la part no mellor
car, sens l'hom bo, quant pot haver és mal.
21 E moltes veus ha la colpa natura,
car farà bo tal que valer no sap.
Negun saber no pot viure en llur cap;
sens colpa llur, de valer han fretura.

25 Entre·ls extrems al mig virtut atura,
molt greu d'obrar i entre pocs conegut.
Per ell saber no és hom per bo tengut,
mas fets obrant forans dins tal mesura:
29 aitant és llarg l'hom menys de fer llarguesa
com és escàs si no fall en despendre.
Vicis, virtuts, per actes s'han a pendre;
aprés lo fet és llur potença apresa.

33 No·s conquerran virtuts per gran aptesa
ne les hauran poetes per llur art.
Han-les aquells metents vicis apart,
obrant virtut per amor de bonesa,
37 res no dubtant viciosa vergonya,
mas solament amant virtuós preu.
E l'home pec en aquest banc no seu,
e qui n'és lluny lo gran delit se llonya.

TORNADA

41 Llir entre cards, tostemps faré ma ponya
que la dolor jamés de mi·s partesca;
e no pensau que mon cas enferesca,
44 car major dan mereix ma gran vergonya.[3]

Amédée Pagès opinava d'aquest poema que és «une mosaïque de pensées et d'expressions aristotéliciennes», i va assenyalar la correspondència entre diversos dels seus versos i passatges de l'*Ètica a Nicòmac*.[4] Després, mitjançant unes paraules il·luminadores de Pere Bohigas al pròleg de la seva edició,[5] la idea de l'aristotelisme del XXXII ha passat a l'acceptació general.

En cap moment, però, no s'ha plantejat el problema de la font aristotèlica de March. No obstant això, és clar que quan hom parla de la influència de l'*Ètica* en el seu pensament cal entendre, no l'original, sinó l'obra redescoberta pel món medieval i traduïda al llatí al segle XIII. En principi, podríem suposar que March en coneixia la versió més difosa, la de Robert Grosseteste, de cap a 1246-47 —i no hi ha cap raó, a l'igual que en el molt discutit cas del marquès de Santillana, per a dubtar de la seva capacitat de llegir el llatí.[6] Aquesta obra, però, acompanyada del seu gran apèndix de comentaris, es destinava als nous *curricula* ensenyats a les aules, i, per tant, sembla probable que March l'hagués coneguda en una forma més accessible.[7]

Hi ha bons motius per a creure que March coneixia *Li Livres dou Trésor* de Brunetto Latini, obra que Pagès volia identificar,

3. El text normalitzat del poema XXXII procedeix de la meva edició, *Ausiàs March. Cinquanta-vuit poemes* (Barcelona, Edicions 62, 1989), excepte pel que fa als vv. 28-32 on he canviat la puntuació a la llum de la interpretació desenvolupada en el present treball. Les altres citacions de March són de la mateixa edició.

4. Amédée PAGÈS, *Commentaire des poésies d'Auzias March*, pàgs. 44-46.

5. Pere BOHIGAS, *Ausiàs March. Poesies*, I (Barcelona, ENC, 1952), pàg. 29.

6. Vegeu Miguel GARCI GÓMEZ, ed., *Prohemios y cartas literarias* (Madrid 1984), pàgs. 15-17.

7. Vegeu Georg WIELAND, *The Reception and Interpretation of Aristotle's «Ethics»*, dins *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. Norman KRETZMANN *et al.* (Cambridge 1982), pàgs. 657-72.

tal vegada amb raó, amb un dels llibres catalogats en un inventari existent de la biblioteca de Pere March, pare d'Ausiàs.[8] Però no cal suposar, com sembla que ho fa Pagès, que es tracti de l'original francès. Podria referir-se més aviat a la traducció catalana que en va fer Guillem de Copons. És veritat que Pere March va morir el 1413 i que la còpia existent del *Llibre del Tresor* li atribueix la data de 1418, però aquesta datació és problemàtica, com ens explica l'editor modern del *Llibre*.[9] En tot cas, quan el notari li posà el títol «Tresor de la llengua francesa» no feia necessàriament una identificació lingüística, ja que el podia haver agafat *verbatim* del primer paràgraf de la versió catalana: «llibre apellat *Tresor*... qui és en llengua francesa».[10]

Sigui com sigui, Ausiàs sí que coneixia aquesta traducció. La influència del *Llibre* es veu, per exemple, en la coneguda imatge del castor al XXIV, 25-28:

> Sí co·l castor caçat, per mort estorçre,
> tirant ab dents, part de son cos arranca
> (per gran instint que natura li dóna
> sent que la mort li porten aquells membres)...

Li Livres dou Trésor conté un bestiari que dóna una descripció del mateix animal que en la versió catalana del llibre correspon en les idees i àdhuc en els mots al passatge de March:

> «Los seus genetius són molt calts e profitosos en medecina; per ço los seguexen los caçadors, per haver los genitius. *Mas natura, que a tots mostra les proprietats, los fa saber la pròpia ocasió per què·ls cacen*; car allí hon veu que no se'n pot scusar, ell mateix *ab les sues dents* los se talla e·ls lança denant los caçadors, e axí stalvia lo seu cors *de mort per aquell membre*».[11]

8. Amédée PAGÈS, *Auzias March et ses prédécesseurs*, pàg. 47, *item* 30.
9. Curt J. WITTLIN, ed., *Brunetto Latini. Llibre del Tresor*, quatre toms (Barcelona, ENC, 1971-89), vol. I, pàgs. 26-27. En les citacions d'aquesta edició he subratllat algunes paraules i he reproduït entre parèntesis quadrats les anotacions de l'editor a alguns mots.
10. *Ibid.*, vol. I, pàg. 73.
11. *Ibid.*, vol. II, pàgs. 86-87.

Una altra part de l'obra de Brunetto consisteix en un compendi de l'*Ètica*. Aquesta és una traducció de la *Summa Alexandrinorum*, al seu torn una versió llatina d'un epítom àrab de l'obra d'Aristòtil que va fer a Toledo Hermannus Alemannus (després bisbe d'Astorga, a Lleó) el 1243 o 1244.[12] La imatge del XXXII, vv. 9-12, ofereix un paral·lel convincent amb la traducció de Copons, on hom llegeix:

> «Axí matex, sap algú ben *sonar sturments* per ço com ho ha molt usat».[13]

L'exemple original d'Aristòtil és el d'un «arpista», mentre que a la versió francesa de Brunetto el trobem canviat en:

> «Autresi set aucuns bien citoler, pour çou k'il l'a mout usé».[14]

March, palesament, ha emprat la forma catalana més generalitzada.

Ens proposem demostrar que la influència d'aquesta traducció, o d'una altra de perduda que hi està emparentada, és la font de l'aristotelisme del poema XXXII. Amb això no pretenem fer res més que afegir una postil·la a la hipòtesi de Fuster d'una «ètica» marquiana que «hi és sempre en un primer pla».

La base teòrica del poema

Cal que donem, en primer lloc, una breu síntesi d'aquells aspectes de la teoria de la virtut, el bé i la felicitat desenvolupada al *Llibre* que formen la base del pensament de March en el poema.

12. Bernard G. Dod, *Aristoteles Latinus*, dins *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pàgs. 45-79. Curt J. Wittlin, *Llibre del Tresor*, vol. I, Introducció, pàg. 13.

13. *Llibre del Tresor*, vol. II, pàg. 119. Vegeu també Robert Archer, *op. cit.*, pàg. 190, nota 34.

14. *Li Livres dou Trésor de Brunetto Latini*, ed. F. J. Carmody (Berkeley 1948), pàg. 182.

Convé remarcar que la versió de l'*Ètica* que empra Brunetto és sovint fragmentada i fins i tot contradictòria, un tret del qual es queixa al seu capítol primer, declarant que els arguments «són axí entremesclats que envides poden ésser declarats [= separats]».[15]

Es distingeixen tres menes de vida humana: *1) Vida de concupiscència e cobejança*, una vida lligada als desigs. *2) Vida ciutadana*, en la qual l'home es val del seny per a viure honradament; és essencialment la vida moral cívica «de seny, de proesa e d'onor». *3) Vida speculativa*, o filosòfica. L'objecte principal de la discussió és la segona manera de vida, de com l'home pot viure en el món i fer bé i ésser feliç, i es refereix només de manera esporàdica a les altres dues.

Hi ha diverses temptatives al llarg del tractat de distingir sistemàticament entre els poders de l'ànima. La distinció més important és la que es fa entre el poder intel·lectual *(intel·lectiu)* —també qualificat de «poder... rahonable vertaderament»—, el qual «fa apendre, conèxer e jutgar», i el poder sensible, o concupiscible, que es manifesta en la cobejança.[16] Aquest últim també pot considerar-se una forma del poder raonable, però només quan obeeix el poder intel·lectual. La felicitat *(beatitud)* de l'home consisteix en la pràctica del poder raonable, realitzada en la virtut, però cal no tan sols tenir la potència de realitzar la virtut sinó també dur-la a la pràctica.[17]

La diferència així establerta entre dues formes del poder raonable proveeix la base d'una altra distinció entre dues formes de virtut: *1)* La virtut intel·lectual, «de l'enteniment de l'hom, açò és, saviesa, sciència, e seny»; *2)* La virtut moral, és a dir, la virtut «de moralitat, ço és castedat, e franquesa, e semblants» que resulta del domini de la cobejança pel poder intel·lectual. La virtut intel·lectual és innata a certs homes, mentre que la virtut moral «nax e crex per bon ús a honestat». Pel que fa a aquesta virtut, l'acte té una predominança total sobre la potència. En la virtut moral

15. *Llibre del Tresor*, vol. II, pàg. 108.
16. *Ibid.*, vol. II, pàg. 117.
17. *Ibid.*, vol. II, pàgs. 113-14.

opera una entelèquia absoluta: només es manifesta en l'acte mateix d'obrar moralment. No n'hi ha prou amb tenir la potència per a la moralitat.[18]

Això explica la importància d'un altre poder de l'ànima, l'hàbit: només per l'hàbit de fer bé podem identificar el bon home. L'hàbit de la virtut moral es forma quan l'home, seguint el seu instint natural de buscar el delit, s'adona que el delit es troba només en la virtut, i comença a practicar-la, tot deixant la cobejança.[19]

Aquestes idees, la majoria formulades als primers capítols de l'*Ètica* del *Llibre*, constitueixen el rerefons teòric de l'argument desenvolupat per March. Ara podem veure'n els detalls.

March davant Brunetto

Per a la comprensió de les dues primeres estrofes és fonamental la diferència que es troba a l'*Ètica* entre dues formes de *vida ciutadana* virtuosa, fora de l'especulativa. Una d'aquestes és una vida en què les «coses foranes» són necessàries —a diferència de la vida especulativa—, però en què només cal tenir-les en poca quantitat. Per a ser feliç, no hi ha gaires requisits pràctics:

> «L'om fèlix ha necessari haver habundància de coses foranes, per ço cor natura no dóna pas bastament de totes coses, axí con és sanitat, servey, e de las altres coses qui són necessàries. Mas ben pocha quantitat de las dites coses són ben bastants a tot l'om per ésser fèlix e fer obres de felicitat, ja no sia [= encara que no sigui] ell senyor de terra ni de mar. E poria bé ésser que tals hòmens fossen sotsmesos a altre, qui mils són apparellats a felicitat que aquells qui senyoregen».[20]

Aquests homes feliços són els qui no es veuen capaços de lliurar-se a la vida especulativa, però que viuen virtuosament «la vida comuna dels hòmens».

18. *Ibid.*, vol. II, pàg. 118.
19. *Ibid.*, vol. II, pàg. 179.
20. *Ibid.*, vol. II, pàg. 187.

L'altra via no especulativa de la virtut (i, per tant, la felicitat), és la que està a l'abast del senyor, des de la seva posició privilegiada. Aquesta forma de la virtut es realitza sobretot per mitjà de la magnanimitat, la qual és considerada «corona e claror de totes virtuts, car ella no és sinó per virtut». No hi ha virtut més alta en la vida ciutadana: «aquell qui és magnànim és lo pus gran hom e lo pus honorable que sia». I només es troba en l'home que s'esforça per obrar sempre «en les molt grans coses», ja que requereix la bondat absoluta en les dues àrees del comportament personal i el tractament dels altres: «car cové a ell que sia bo a ell e a molts altres».

Però és difícil que s'exerceixi la magnanimitat on no es donin certes condicions necessàries:

> «E noblesa de naxença, senyoria e riquesa ajuden molt a l'hom ésser magnànim».[21]

La influència d'aquest passatge del *Llibre* és palesa. Els requisits per a assolir el «gran valer» en el món, o sigui, allò que en el *Llibre* s'anomena l'honor, són els mateixos que per a la magnanimitat en la definició aristotèlica. March redueix les tres condicions pràctiques de la magnanimitat a dues: els béns («senyoria i riquesa») i el «llinatge gran» («noblesa de naxença»).

Aquesta forma de la vida virtuosa, però, porta les seves pròpies dificultats de realització, com s'explica amb referència a la magnificència, virtut tractada immediatament abans de la magnanimitat:

> «E en magnificència no ha mester solament grans riqueses de haver, mas ab la riquesa ha mester hom que la sàpia despendre, e menar les coses en tal manera com se cové... L'om qui en aquestes coses se desmesura, és aquell qui despèn més que no és mester, e allà hon basta poca despesa ell la fa gran».[22]

Quan March afirma, al v. 6, que el *poder* —és a dir, els *béns* del v. 2— «val tant com és ministrat», fàcilment podia haver estat

21. *Ibid.*, vol. II, pàg. 138.
22. *Ibid.*, vol. II, pàg. 137.

pensant en aquesta descripció de l'home que no assoleix la mitjania en l'administració de la seva pròpia riquesa.

La segona estrofa analitza més detingudament un altre problema pràctic de la virtut: la relació entre la potència i l'acte. La comparança del músic que ja hem comentat apareix en un passatge de la traducció catalana on es parla d'aquesta qüestió i on s'afirma que, pel que fa a la moralitat, «la obre e lo fet és abans que·l poder».[23] L'home és just només quan practica la justícia, i és cast quan es lliura a la castedat, a l'igual que és un músic quan toca un instrument, i no per saber tocar-lo. No n'hi ha prou amb tenir la capacitat potencial de ser bo.

March treu la imatge del músic del seu context i l'aplica a un problema diferent: la realització pràctica de la virtut.

Planteja el postulat d'un home potencialment «magnànim» que mai no arriba a exercir aquesta virtut per manca dels béns i del llinatge necessaris, sense els quals aquell home no tindria els mitjans per a donar proves del *gran coratge* —del gran cor o esperit— que és un tret distintiu de la magnanimitat:

> «Lo mig en cobejança de dignitats e de honor és dretura de coratge, e aquell qui molt ne desiga és apellat magnànim, ço és a dir, de *gran coratge*».[24]

Cal clarificar que l'home pobre i humil descrit a la segona estrofa del poema no tan sols posseeix en potència la virtut moral, sinó que en té una de més alta. La virtut intel·lectual, és a dir «saviesa, sciència e seny», és aconseguida per aquell qui, en lloc de «valer» només en relació amb el món dels homes, *dins si val.* A tal home, a diferència de l'home que exerceix només la virtut moral, no li fan falta les coses foranes per a ser virtuós:

> «Neguex les virtuts matexes han necessari de las cosas foranes, car justícia e castedat e força, e totes les virtuts qui fan e que obren, han mester de las cosas de fora, per ço com la matèria de las obras és defora; *mas la obra de saviesa és dedins*».[25]

23. *Ibid.*, vol. II, pàg. 118.
24. *Ibid.*, vol. II, pàg. 123.
25. *Ibid.*, vol. II, pàg. 185.

L'home descrit per March ja és virtuós pel fet de la seva virtut intel·lectual. Això no obstant, aquesta virtut és encara més lloable quan la societat pot sentir-ne el benefici: «emperò los savis hòmens obren pus perfectament com han alguns qui·ls ajuden». I ací entra el problema que només es pot posar en pràctica la virtut intel·lectual mitjançant la virtut moral, per bé que aquesta sigui inferior a l'altra. Això fa que la virtut intel·lectual sigui també dependent de les circumstàncies pràctiques:

> «La senyoria de totes les virtuts deu ésser donada a la virtut intel·lectual, per ço con no poria hom fer neguna elecció sens intel·lectiva, e no poria ésser complida sinó per virtut moral. E axí la prudència nos mostra a fer ço qui és covinent e en la manera que·s cové; mas la virtut moral mena la cosa a fi e a compliment per obres».[26]

Com veiem per aquest passatge, quan March esmenta la virtut moral l'entén com a mitjà de la virtut intel·lectual de l'home que *dins si val*. Però la virtut moral, encara que té aquest paper secundari, és molt més difícil d'aconseguir, com també explica el *Llibre*:

> «Les virtuts morals e ciutadanes són de major pena e treball que les virtuts intel·lectuals, per ço com a l'hom franch e liberal cové haver riquesa per què faça obra de franquesa».[27]

Tot seguit, als vv. 17-20, March afegeix una mena de *glossa*, basada probablement en l'observació personal, a la teoria que acaba d'exposar. Ací es queixa de la freqüència amb què es dóna el cas contrari: l'home que té les dues altres condicions per a «valer» en el món, però que, «valent poc» —ara en el sentit moral de «valer»—, fretura de l'element essencial. Això és, ben cert, una idea de caire estoic, com ha suggerit Pere Bohigas,[28] però no és irreconciliable amb les idees exposades a l'*Ètica*. De fet, la continuació d'aquesta idea en la resta de l'estrofa (vv. 21-24) s'entén millor a la llum de la teoria del *Llibre*.

26. *Ibid.*, vol. II, pàg. 152.
27. *Ibid.*, vol. II, pàg. 186.
28. Pere BOHIGAS, *Poesies*, vol. I, pàg. 29.

March explica que sovint la *natura* és la culpable d'aquesta mala distribució entre els homes de la posició social, els béns i la virtut, com es veu pel fet que porta al món homes bons que no hi arriben a ser apreciats, com els que s'acaben de descriure als vv. 13-16. La *natura* ha arreglat malament els afers dels homes, ja que aquests, sense que hagin fet res per a merèixer-ho, no assoleixen aquell «valer» cívic.[29] A aquest paper de la *natura* se li dóna molta importància al *Llibre*, on s'afirma que la virtut només pot arrelar-se en aquelles persones disposades per naturalesa a ser virtuoses:

> «Aquestes virtuts del tot no són en nós sens natura, ne del tot segons natura, mas la rael e lo començament de rebre aquestes virtuts són en nós per natura, e lur compliment és en nós per usatge».[30]

Sense aquesta disposició anterior, és difícil que l'home sigui bo. Encara que l'ésser humà és responsable de les seves accions i de formar l'hàbit del bé o del mal, per a ser bo cal que hi hagi des del començament algun element de bondat en ell:

> «Si cascun home és occasió de son àbit e de sa ymaginació, cové que sensa prova ["sense que ho senti"] hage algun natural començament de conexença entre bé e mal, e que li faça voler lo bé e squivar lo mal».[31]

Aquesta disposició prèvia, però, no és l'únic requisit perquè l'home sigui virtuós. També li cal la intel·ligència en una mesura adequada al reconeixement de com es diferencia el bé del mal:

> «Pobrea de seny e de discreció és ocasió de mal e de tots hòmens malvats. *E tots hòmens malvats han poch de seny*, e no [han] conexença de ço que deuen fer e que no deuen fer; e per aquesta guisa multipliquen los malvats hòmens».[32]

29. El v. 23 es refereix als malvats, i el v. 24 als bons. Els dos versos han de considerar-se com un resum de les idees desenvolupades a les estrofes segona i tercera: els dolents ho són per manca d'intel·ligència, mentre que els bons no triomfen en el món per raons fora del seu control. Ambdós casos testifiquen la mediació defectuosa de la *natura*.

30. *Llibre del Tresor*, vol. II, pàg. 118.

31. *Ibid.*, vol. II, pàg. 131.

32. *Ibid.*, vol. II, pàg. 127.

Això no vol dir que els malvats siguin uns innocents sense responsabilitats pel que fan. Al contrari: en els homes dolents «les obres de bé e de mal són en lur arbitre e lur elecció; car fer bé e mal sta en nós»,[33] i tota la seva maldat es deu a una voluntat corrompuda per la concupiscència i la ira.[34] Però el malvat té uns conceptes del bé i del mal completament invertits. A aquest

> «les bones obres semblen ésser males, e les malvades li semblen ésser bones; e açó li sdevé: que aquelles li semblen ésser bones qui li fan delit, e aquelles malvades que no li fan delit».[35]

És a la llum d'aquestes idees que al vers 22 del nostre text hem mantingut la lliçó del manuscrit F, *farà,* encara que les altres fonts ens ofereixen:

car fóra bo tal que valer no sap.

Aquesta versió més documentada del vers donaria a entendre que l'home al qual es refereix amb la frase *tal que valer no sap* és el noble poderós mancat de virtut que s'ha descrit als vv. 17-20. S'hauria d'entendre que aquest voldria ser *(fóra)* bo, però no sap com. Aquesta idea, però, contradiu el supòsit aristotèlic del pensament de March que acabem de veure: el malvat no té un concepte d'allò que és ser bo, i només pot desitjar la maldat que li dóna plaer.

Aquest *saber* necessari a la pràctica de la virtut no és sinó un primer pas cap a la vida virtuosa. Perquè l'home disposat al bé sigui bo, ha de dur la virtut a la pràctica. Aquesta idea és desenrotllada a la quarta estrofa, on March matisa el concepte de la virtut com a potència realitzada en l'acte, tot definint-la com a mitjania entre dos extrems d'acció possible.

No és gens sorprenent que una idea aristotèlica tan difosa com aquesta estigui desenvolupada al *Llibre*, i concretament en relació amb la virtut moral de què parla March:

33. *Ibid.*, vol. II, pàg. 130.
34. *Ibid.*, vol. II, pàg. 128, apartat 7.
35. *Ibid.*, vol. II, pàg. 129.

> «En la virtut moral troba hom que aquella cosa en què és poch e massa és menyspreable, e en mig loch és preable. Donques, és virtut un àbit per voluntat, qui per serta rahó és determenada e romassa en mig loch que és segons nós».[36]

Al vers següent, el 26, March insisteix en la dificultat de trobar aquest *mig* en el comportament moral, un fet que explica la manca de bons homes al món. Al *Llibre*, immediatament després del passatge suara citat, hom es plany del mateix:

> «Lo bé no pot ésser fet sinó per una guisa, mas lo mal fa hom en moltes guisas; e per ço és fort cosa e de gran treball ésser bo, e leugera cosa ésser malvat; e açò és la causa per què se sdevé que més són malvats que bons».

Aquesta juxtaposició en March i Brunetto dels dos tòpics tan corrents en el pensament medieval del *mig lloc* i la dificultat de la vida virtuosa fàcilment podria considerar-se una mera coincidència. Però hi ha una correspondència més entre els dos textos que ofereix proves difícilment refutables que March també escrivia la quarta estrofa sota la influència del *Llibre*. Només un parell de paràgrafs després dels dos passatges suara citats, trobem aquests exemples de la mitjania en les virtuts:

> «Ffortitut és lo mig entre por e ardiment. E castedat és lo mig entre seguir ses voluntats e no seguir-ne neguna. E franquesa és lo mig entre avarícia e prodigalitat; car pròdig és aquell qui és desmesurat en despendre e qui fall a pendre; e avar és aquell *quis desmesura* en prendre e *fall en despendre*; mas lo franc sta enmig aquestes dues stremitats».[37]

L'últim dels exemples correspon al que empra March als vv. 29-32. Hi ha fins i tot l'ús obvi del vocabulari del *Llibre*: *mesura* (v. 28) / *quis desmesura*, i *no fall en despendre* (v. 30) / *fall en despendre*.

Tanmateix és interessant constatar que sense el context que ens

36. *Ibid.*, vol. II, pàgs. 122-23.
37. *Ibid.*, vol. II, pàg. 123.

ofereix el *Llibre* hom podria creure que els vv. 29-32 funcionen com una comparança senzilla amb què es desenvolupa la segona de les dues idees formulades als vv. 25-28, o sigui, la necessitat de l'acte en la virtut. A la llum del passatge citat, queda clar que es tracta més aviat d'un exemple concret d'ambdues idees: la virtut com a *mig lloc*, i la virtut com a acte. La «llarguesa» no és una analogia amb la qual March vol descriure la virtut, sinó que *és* una virtut, practicada per l'home en la mitjania entre els dos extrems de l'avarícia (v. 29) i la prodigalitat (v. 30).

Els dos últims versos de l'estrofa (vv. 31-32) matisen la relació entre l'acte i la potència en la virtut. És una relació completament fora del normal: la potència no precedeix l'acte sinó tot al contrari. Per a aquesta idea és ben possible que March estigués pensant en el següent passatge del *Llibre*, situat unes ratlles més amunt del símil del músic:

> «E totes coses qui són en nós per natura, són primerament en poder e puys en fet, axí com lo seny de l'hom; car tot primerament l'om ha poder de hoir e de veure, e per aquell poder veu e hou; e negú veu abans que haja lo poder; donchs, havem que·l poder és ans que·l fet. Mas en cosas de moralitat és lo contrari, car la obra e lo fet és abans que·l poder».[38]

A l'estrofa final, March comença a encaminar el seu tractat moral cap a la temàtica amorosa de la tornada. Al v. 34 rebutja el seu *art* poètic com a mitjà de pràctica de la virtut i, tot seguit (v. 37), al·ludeix a la *vergonya* que resulta de la pràctica contrària. És la vergonya precisament allò que March confessarà a la tornada. Al final de l'estrofa, tancant la part teòrica del poema, s'introdueix un concepte central en el conjunt d'idees de l'*Ètica* de Brunetto que fins ara ni s'ha esmentat: el delit.

El delit perfecte és el que se sent amb el poder intel·lectual de l'ànima, mitjançant l'intel·lecte en lloc dels sentits: «La pus nobla obra és aquella intel·lectiva, per ço [com] ella és lo pus noble delit».[39] És aquest el que duu l'home a la felicitat, o *beatitud*,

38. *Ibid.*, vol. II, pàg. 118.
39. *Ibid.*, vol. II, pàg. 182.

«compliment de tots béns».[40] Per això està molt allunyat de sentir-lo *l'home pec* (v. 39), del qual March ja ha parlat al v. 23. Aquest només experimenta el delit per mitjà del poder sensible de l'ànima, el qual sovint pot ser precedit d'una forma de tristesa, com per exemple la fam abans del plaer de menjar; per tant, és un delit fals.[41] El *gran delit* a què es refereix ací (v. 40) resulta de les bones obres del poder intel·lectual.

Sobre la qüestió del delit hi ha una diferència important entre March i el *Llibre* que ens acosta al sentit últim del poema. L'*Ètica* presentava un greu problema al món medieval: la possibilitat de parlar de la virtut i de la felicitat sense recórrer a la teologia. Al *Llibre* hi ha una solució pragmàtica: s'introdueixen referències, sobretot cap al final, que enllacen el context pre-cristià de les idees de l'Estagirita amb una teleologia catòlica. Així s'atribueix la virtut que alguns homes posseeixen *per natura* a l'obra de la gràcia divina,[42] i s'afirma que la vida especulativa és la més noble perquè fa que els homes siguin «semblants a Déu e a sos àngells en aquesta obra de l'enteniment».[43]

Al poema de March, en canvi, no es troba ni el més petit indici d'un punt de vista cristià. No ens dóna cap motiu per a creure que el *gran delit* sigui altra cosa que el delit virtuós que l'home pot experimentar en aquest món. I això és tot u amb la importància que March atorga a la virtut moral aristotèlica. El marc ideològic del seu pensament en els primers quaranta versos del poema és el de la vida *ciutadana*. No ha volgut deixar cap rastre de la perspectiva teològica de la seva font.

Només cal llegir la tornada per a adonar-se del perquè. El *gran delit* que enyora no tan sols no va més enllà del món, sinó que no va més enllà de *Llir entre cards*. La teoria exposada al *Llibre* ha permès a March de forjar-se una ètica segons la qual la fi de la vida de l'home és aquell «valer» que poden assolir els homes del seu propi rang social, sempre que posseeixin —com ens assegu-

40. *Ibid.*, vol. II, pàg. 183.
41. *Ibid.*, vol. II, pàg. 180.
42. *Ibid.*, vol. II, pàgs. 188-89.
43. *Ibid.*, vol. II, pàg. 187.

ra que se'n dóna tan rarament el cas— el tres requisits de la magnanimitat aristotèlica. I on el cavaller-poeta vol fer-se «valer» sobretot és en l'estimació de la dama a la qual s'adreça. Posa tota aquesta ètica al servei dels seus propòsits de poeta-amador. Els quatre versos afegits a les estrofes completes acaben per reduir tot el tractat moral a la condició d'un recurs retòric. Mitjançant l'exposició elemental, el·líptica, per no dir de vegades confusa, de la *theoria*, March no pretén fer altra cosa que convèncer la dona de la tornada que la *praxis* de la virtut que ella li exigeix, al contrari del que el seu comportament li deu haver fet suposar, no queda del tot fora del seu abast.[44]

ROBERT ARCHER
La Trobe University

44. Per a una altra perspectiva sobre la relació entre la tornada i la resta del poema, vegeu Robert ARCHER, *Problemes d'unitat i d'estructura en tres poemes d'Ausiàs March*, «Llengua i literatura», 2 (1987), pàgs. 133-54.