

M. TERESA GIRONÉS

L'HÀBIT DE L'AMOR AUSIASMARQUIÀ:
DE LA GÈNESI A LA DESTRUCCIÓ

Ausiàs March, a través del *jo poètic*, investiga sobre l'amor: l'essència, el principi, la causa, els seus efectes, els diferents *graus*, el comportament de l'home... Ara bé, les ciències o les investigacions poden ser teòriques o pràctiques segons si pretenen el coneixement de l'objecte o si, a més, es refereixen a la seua adquisició i la seua pràctica. L'estudi ausiasmarquià correspon al d'una ciència pràctica, més concretament a la filosofia pràctica o ètica, ja que al llarg del seu poemari elabora una completa *ètica de l'amor* on el *jo poètic* no solament vol conèixer què és l'amor, sinó que vol practicar l'amor vertader i fer d'ell la seua existència (encara que per abastar la segona qüestió cal examinar necessàriament la primera). En aquest sentit afirmarà que el *grau d'amor* sols pot ser comprensible a través de l'experiència («passions») conjuntament amb el vertader enteniment de l'amor, perquè sense l'experiència directa no es pot comprendre:

*no's pot saber ab tantes circumstances
com lo sabent per dues coneixences:
per passions e per veres sentences;
lo no expert jutja ple d'ignorances.* (LXVII, vv. 29-32)

Ausiàs March aspira a la pròpia felicitat amb la consecució de l'amor virtuós. La virtut de l'amor es presenta com un fet que s'abasta amb la pràctica, és un assumpte d'hàbit i no solament de coneixement. La moralitat del *jo poètic* no brollarà únicament de la reflexió del pensament que interpreta l'experiència, sinó que es solidifica a través de les seues activitats i obres, amb la qual cosa no ens trobem davant d'un art d'amar sinó d'una ètica de l'amor, perquè és l'agent poètic amb la indeterminació lliure del seu obrar i la seua capacitat il·limita-

da de perfecció, el subjecte més propi per a una varietat immensa d'aquestes perfeccions o qualitats habituals, sobretot en les seues facultats d'acció.

Segons Aristòtil, la vida moral ha de ser un moviment continu i ascendent cap al fi propi de l'home —per a Aquino seria cap a Déu—, i es precisen principis actius que impulsen i canalitzen la varietat immensa de possibilitats d'acció que conté l'home cap al seu propi destí moral. Aquests fonaments de l'acció humana es divideixen en *principis interns* i *externs*. Els principis interns hauran de ser, en un primer pla, les facultats d'obrar, les potències de l'ànima. Les potències són principis d'obrar indeterminats i no orienten l'activitat voluntària en un sentit moral. Tots els altres principis interns que influeixen en l'acció humana i l'orienten a determinats fins morals es redueixen a principis habituals: *virtuts* i *vicis*. Tots dos constitueixen les fonts de l'energia interior que mouen i determinen les potències de l'ànima als seus actes. I totes dues sèries de principis habituals —virtuts i vicis— imprimeixen una direcció fixa a la voluntat lliure i les altres facultats de l'obrar humà, dirigint la seua potencialitat indeterminada a desenrotllar actes bons o viciosos. Aquestes realitats internes, que enriqueixen l'ànima i la preparen per a l'activitat moral, tant la filosofia com la teologia les denominen *hàbits* de l'ànima.¹ En tractar Ausiàs March aquestos principis de l'obrar humà, pel sentit moral que imprimeixen en l'activitat lliure, el coneixement de la seua obra entra plenament en el camp de la ciència moral ja que els hàbits —virtuosos o viciosos— constitueixen els grans principis interiors de l'obrar humà.

Fora de les qualitats interiors o *hàbits*, l'home ha de tenir algun principi exterior per a la direcció moral de les seues facultats i actes. I, donada la correspondència que ha de regnar entre la causa eficient i final, el vertader principi exterior sols podrà ser en March la dona,

1. A l'edat mitjana es distingeixen els hàbits entitatius —corporals, de l'ànima— i operatius, els quals al seu torn es divideixen en hàbits intel·lectuals, de la voluntat o virtuts i vicis, de la sensibilitat, etc. També estan els hàbits infusos causats en l'home per Déu. Els hàbits operatius són realitats accidentals, disposicions en ordre al subjecte i disposicions per a l'acció. Els diversos actes, siguen racionals especulatius o pràctics, siguen actes voluntaris, de la sensibilitat, etc., produeixen determinats hàbits.

fi últim de l'activitat moral amorosa que en fracassar serà substituïda per Déu:

*Amor jo am, ell a mi punt no ama,
e per ell am llinatge femení.* (LV, vv. 13-14)

Continuant amb les idees aristotèliques —idees que recollirà l'Aquinat— la naturalesa és el fi de tota operació i de tot esdevenir, les quals tendeixen sols al perfeccionament de la mateixa. Però, essent els hàbits modificacions en ordre a la naturalesa, ho seran també en ordre al fi, amb la qual cosa duren forçosament la nota de bones o males, ja que el bé i el mal es constitueixen sempre per ordre a un fi. Respecte a l'amor, la naturalesa humana presenta dos volers i el fi de l'home serà el triomf del voler de la raó; per tant, l'hàbit de l'amor serà bo o dolent si s'actua per aconseguir aqueix fi o pel contrari hom s'allunya d'ell:

*Dos volers són que natura segueixen
e cascú d'ells l'hom per natura guien.
Si acte ensems fan, mal o bé atracen
segons qual d'ells en l'altre ha domini;
quan la raó l'apetit senyoreja,
és natural de l'hom tota sa obra,
e lo revers sa natura li torba
e no ateny la fi que en tots fets cerca.* (XCIV, vv. 33-40)

La potència dóna simplement el principi d'obrar, sense atendre encara si aquesta activitat és bona o dolenta, convenient o no al subjecte. Així, doncs, els hàbits constitueixen la disposició més immediata de la naturalesa, vertadera possessió íntima i modificació del subjecte en ell mateix, essent, per tant, d'ordre purament formal, que prescindeixen de tota matèria i oberts per ells al món espiritual. Per la seua nota més pròpia de disposició bona o dolenta, la consideració dels hàbits passa de seguida del pla merament ontològic al món moral, com a principis específics de tot l'ordre de virtuts i vicis. La primera divisió dels hàbits serà entre bons i dolents, perquè aquesta distinció sorgeix de la seua essència íntima, com disposicions convenientes a la naturalesa del subjecte. Així parlarem d'*hàbits virtuosos* i d'*hàbits viciosos*.

Al llarg del poemari ausiasmarquià no trobem cap definició del terme *hàbit* —si bé sí que en trobem de la virtut—,² perquè ell es referirà a l'hàbit de l'amor com un fet adquirit. La definició essencial de l'hàbit és que es tracta d'una qualitat, dins les altres qualitats de l'home. De fet Aristòtil el definia de la següent manera: «Habitudo est dispositio secundum quan bene vel male disponitur aut secundum se aut ad aliud» (*Metaph.* c. 20 1022 b; *EN*, II, c.4 1105b 25).

El vocable *hàbit* presenta en l'obra ausiasmarquià tres sentits. Els dos primers als quals ens referirem són encara els més corrents en la filosofia moderna, el tercer presenta un sentit psicològic:

1. L'*hàbit* com a categoria o predicament. *Hàbit* pot designar una de les categories, en concret aquella que Aristòtil denominava *ἔχειν*, «tenir», és a dir, 'tenir quelcom' (per exemple, un vestit) de manera que un exemple d'aquest «hàbit» o «tenir» és «estar vestit». S'utilitza de vegades en aquest sentit el terme «possessió». Aquest és el sentit amb el qual apareix per primera vegada el terme *hàbit* en el poemari marquià:

*Amor, Amor, un hàbit m'he tallat
de vostre drap, vestint-me l'esperit.
En lo vestir ample molt l'he sentit,
e fort estret quan sobre mi és posat.*

(LXXVII, vv. 25-28)

Aqueix element que lliga el *jo* poètic amb l'amor constitueix un predicament especial: l'*hàbit*, el fet de dur el vestit d'amor, és una manera especial de tenir de la qual Aristòtil va fer la darrera de les deu categories, assignant-li una certa realitat a manera d'acció i passió. Per a tenir el vestit o l'hàbit de l'amor es requereix en el subjecte poètic una certa acció, i el vestit és tingut per cert efecte passiu.

2. També es denomina *hàbit* al postpredicament que Aristòtil introdueix amb el mateix nom, *ἔχειν*, «haver» o «tenir». En aquest cas, l'hàbit és un estat o una disposició. L'hàbit designa aleshores una qua-

2. En tant que cerca la virtut en l'amor ha de partir de definicions d'aquest concepte abstracte per oferir una idea clara d'allò que pretén abastar. Tanmateix l'hàbit no es busca, simplement s'adquireix. Més prompte o més tard s'adonarà que allò que era una disposició ha passat a convertir-se en hàbit.

litat, com ho demostra un dels exemples aristotèlics d'aquest postpredicament, en dir-se que algú «té» o «posseeix» una ciència o una virtut, és a dir, posseeix l'hàbit de la ciència o de la virtut en qüestió. Es tracta d'una disposició o manera de ser en general.

Els sentits més corrents en la filosofia moderna són aquests dos. El més comú és distingir entre l'hàbit com a predicament o categoria i l'hàbit com una de les quatre espècies de qualitat de què va parlar Aristòtil (les altres espècies són: les facultats o potències actives, les receptives o potències passives, i la forma quant a configuració externa).

Com a categoria, l'hàbit és una *dispositio* de l'ésser. Com a qualitat, és una manera com algú té una característica —de manera virtuosa o viciosa. El sentit d'hàbit com a qualitat ha sigut el més freqüentment dilucidat pels filòsofs i el més utilitzat per Ausiàs March. A aquest respecte es distingeix, com havia fet ja Aristòtil, entre l'hàbit pròpiament dit, *ἔξις*, i la disposició, *διάθεσις*. La diferència entre hàbit i disposició consisteix en el fet que el primer és de major duració que la segona. L'hàbit apareix com una possessió «permanent» en tant que la disposició és una possessió accidental i transitòria. Respecte a la tradició escolàstica, que era la que Ausiàs March tenia més a prop i de la qual coneixeria de ben segur el tractat sobre els hàbits i les virtuts (*ST*, I-II, q. XLIX-LXX), aquests es van ocupar normalment de la noció d'hàbit, i sobretot de l'hàbit com a qualitat. L'hàbit és definit per sant Tomàs d'Aquino com «una qualitat, per ella mateixa estable i difícil de canviar, que té per finalitat assistir a l'operació d'una facultat i facilitar tal operació» (*ST*, I-II, q. XLIX, a. 2, ad. 3). L'hàbit suposa la facultat que el posseeix i, a més a més, l'operació o operacions d'aquesta facultat. L'hàbit per ell mateix no executa operacions, es limita a «facilitar-les». L'hàbit s'adquireix a través d'un entrenament o per l'execució repetida d'actes (si bé hi ha uns hàbits, els anomenats «hàbits sobrenaturals», que no s'adquireixen d'aquesta manera, sinó que són «infusos»). Els hàbits —naturals— tenen un fonament metafísic ja que són maneres a través de les quals es manifesten les *dispositiones entis*, però posseeixen un abast «antropològic» i moral perquè són adquirits pels humans.³

3. Els escolàstics distingien entre diversos hàbits: hi ha un hàbit intel·lectual pel qual es faciliten a l'esperit les operacions conceptuals bàsiques. Aquest és l'*habitus*

Ara bé, encara que els escolàstics examinaren la noció d'hàbit, sobretot en relació amb els «hàbits humans», sempre consideraren que aquests són una espècie dels hàbits «en general».

3. En l'època moderna s'ha tendit a donar a la noció d'hàbit un sentit a la vegada psicològic i gnoseològic. El sentit psicològic que també trobem en March, predomina en Locke, qui descriu que «aqueix poder (potència) o habilitat en l'home de fer qualsevol cosa, quan ha sigut adquirit mitjançant una freqüent execució de la mateixa cosa, és la idea que anomenem *hàbit*, la qual quan va cap avant i està disposada en qualsevol ocasió a convertir-se en acció es denomina *disposició*» (*Essay*, II xxii 10):

*amor en temps està en l'hom com defuncta,
e puix reviu, mostrant-se en part o tota,
d'on se veu clar que restava en l'hàbit,
prest en obrar, mogut per son consemble.*

(CXVII, vv. 173-176)

Hi ha, tanmateix, un cert predomini d'allò gnoseològic en Hume, que escriu que «totes les interferències de l'experiència... són efectes del costum, no del raonament» (*Enquiry*, secció V, I).⁴ El costum (l'hàbit) és, per tant, el gran guia de la vida humana. És l'únic principi que ens fa l'experiència útil i ens fa esperar per al futur un curs d'esdeveniments semblants al que ha tingut lloc en el passat. A través del costum o hàbit es fa possible la predicció i es fonamenta el coneixement dels «fets». I no és aquest hàbit el que li permet al poeta veure quin serà el seu futur? És plenament conscient que mentre no arranque l'hàbit continuarà estimant:

*Mentre amor dels hàbits no arranque
jo'm dubte molt que en algun temps no brote
(Ja no pot ser que en mi's crie gran arbre:*

principiorum (o hàbit dels principis teòrics superiors). I també hi ha un hàbit moral: l'hàbit dels principis pràctics superiors.

4. També tracta aquest tema de l'hàbit o costum en *Treatise*, II iii («Sobre los efectos de otras relaciones y otros hábitos»).

*mon cor li és com terra molt eixorca);
loc troba en mi onsevulla que's tinga,
esperant temps lo pus dispost que trobe;
abasta ell que en sola pensa reste,
per l'hàbit pres que, si pell rau, no esquinça.*

(CXVII, vv. 105-112)

Aquest hàbit, que solament es troba en el pensament, sempre perdura i continua disposant-lo a amar —malgrat que no arribe a l'acte—, i per aquest motiu el subjecte poètic pot predir el futur pel coneixement de l'experiència del passat: en tant que l'hàbit de l'amor sempre està llest per reactivar-se sota l'estímul de la persona amada, en qualsevol moment pot passar del pensament a l'acte (CXVII, vv. 173-176), o bé restar contínuament subjecte a aquest hàbit sense poder abandonar-lo.

Examinats els diversos sentits de l'*hàbit*, bon coneixedor el nostre poeta dels dos primers examinats, puix al tercer arribarà en analitzar la pròpia experiència i la incapacitat de substituir l'hàbit de l'amor, es tracta d'anar plantejant-se com es pot aconseguir un bon hàbit o caràcter, o més bé com pot aconseguir el poeta la bondat, la virtut en l'amor. La tradició peripatètica ensenyava que des del començament tenim una capacitat per aconseguir-la, però que hem de desenrotllar-la a través de la pràctica. Com es desenrotlla? Fent obres virtuoses:

Mas a dir veritat, no és axí de virtuts com de les arts, ans és altrement. Car qui vol ésser bo en alguna art, no li cové altra cosa sinó saber-la; mas en virtut no és pas suficient en saber-la, sens la obra de virtut, e que la sua voluntat hi sia perpetual. E aquell qui cuyda ésser bo per solament saber, sens la obra, és semblasnt al malalt qui sap bé l'ordinació de son metge, mas no n'observa res. E així com tals malalts són luny de guarir, així són los hòmens luny de benuyrança.

(Llibre del tresor, II:121)

I d'aquesta pràctica era bon coneixedor el nostre poeta. A primera vista, sembla un cercle viciós: no se'ns diu que arribarem a ser virtuosos a base de realitzar actes de virtut? Però, com podrem realitzar actes de virtut si no som ja abans virtuosos?:

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 obre e lo fet és abans que'l poder. (Llibre del tresor, II:118)

Aristòtil⁵ explicava aquesta afirmació dient que comencem per fer actes que són virtuoses objectivament, sense tenir, tanmateix, un coneixement reflexiu d'aquests actes i sense elegir-los deliberadament com a bons, sinó sols per una disposició habitual. Així, per exemple, a un xiquet li diran els seus pares que no mentesca. Ell obeirà, tal vegada, sense advertir la bondat inherent en dir la veritat i sense tenir format encara l'hàbit de dir-la, però les successives veritats que vaja dient, com accions bones en si que són, li aniran formant gradualment aqueix bon hàbit, i a mesura que avança el procés educatiu, el xiquet arribarà a comprendre que dir la veritat és bo, i escollirà dir-la pel que en ella mateixa té de bé, com essent el que ha de fer-se i aleshores serà ja virtuós en aquest aspecte. Ausiàs March resumirà de manera concisa i magistralment la teoria aristotèlica sobre el fet que, si en l'activitat humana la potència és anterior a l'acte, en el cas de l'hàbit l'acte és anterior a la potència, és a dir, la determina. La innovació de March serà incloure també la referència als vicis:

*Vicis, virtuts, per actes s'han a pendre;
après lo fet és llur potença apresada.* (XXXII, vv. 31-32)

L'acusació de cometre cercle viciós queda refutada a través de la distinció entre els actes que creen la bona disposició i els actes que se'n deriven d'ella una vegada creada. La mateixa virtut és una disposició que s'ha desenvolupat a partir d'una capacitat mitjançant l'exercici apropiat d'aquesta capacitat o facultat. Així, la virtut ausiasmàrquiana serà una disposició desenrotllada a partir de la seua especial capacitat per amar.

5. EN, 1103 a 14-b 26; 1105 a 17-b 18.

1. ORIGEN I FORMACIÓ DE L'HÀBIT AMORÓS

Els hàbits poden provenir de diversos principis causals, només que conserven el seu efecte formal d'habituar el subjecte, de constituir-lo en un estat o acostumar-lo a una manera de ser o d'obrar constant i fixa, qualsevol que siga el seu origen. La tradició cristiana ensenyava que tres causes produeixen els hàbits: la naturalesa, els propis actes i Déu; i, segons la causa o origen els hàbits, s'anomenen innats, adquirits o infusos. I aquesta no és altra que la distinció que pren Ausiàs March.

La naturalesa pot ser principi total d'alguns hàbits o principi d'hàbits inicials, que hauran de ser completats per la segona causa o adquisició. Els hàbits operatius poden ser donats parcialment per la naturalesa en tant que a la seua disposició inicial. Així les virtuts i vicis tenen el seu origen parcial en la naturalesa, i són naturals pel que fa a la seua incoació. Aquino nega que existesquen en la voluntat o en les facultats apetitives i sensibles inicials d'obrar, donats per la naturalesa específica. La voluntat és per ella mateixa tendència i inclinació al bé, i les seues primeres actuacions no hauran afegit major inclinació ni, per això mateix, nous hàbits. Els hàbits cognoscitius i els de tendència i acció poden estar donats en la naturalesa d'una manera imperfecta i inicial. Són les anomenades aptituds o predisposicions naturals per a la ciència, les arts, per a la tècnica, per a aquesta o aquella aptitud. Tals disposicions congènites són ja «incoació» o la base natural dels respectius hàbits de l'ànima. Com la naturalesa individual és distinta en cada home, per això tals habilitats no existeixen en tots i són distintes en cada individu. «Uns tenen —diu l'Angèlic— aptitud natural per a la ciència, d'altres per a la fortalesa o castedat, i així per a les altres virtuts intel·lectuals i morals» (ST, I-II, q. LXIII a. 1). D'aquesta manera, la complexió natural del *jo* poètic el determina solament a amar diferenciant-lo, d'eixida, dels altres homes:

*Déu m'ha donat tal disposició
que mon voler s'esguarda sol amar
e, faent àls, serveix a companyar
l'estat d'amor, e tot l'àls han abandonó.* (LV, vv. 9-12)

Sant Tomàs observava que aquestes disposicions imperfectes mai poden arribar a ser veritables i complets hàbits per la sola naturalesa. Són simples inclinacions naturals, estranyes encara a l'ordre moral i a l'essència pròpia d'hàbits de ciència i virtut o dels vicis, perquè els falta l'influx i direcció de la voluntat lliure. Per aquest motiu el *jo* poètic, després de l'experiència adquirida per tota una vida dedicada a l'amor, afirmarà que ningú no pot evitar el primer moviment del desig, i tals desitjos són necessaris per conservar l'espècie humana. Però, quan els delits del cos es desitgen excessivament, l'home adquireix l'hàbit pecaminós del desig, en el qual participa l'ànima conjuntament amb el cos, i aleshores és quan el desig carnal es converteix en un hàbit viciós i en pecat mortal:

*Delits dels cos no són de tanta error,
car no és algú que's llunye lo començ;
restant en carn, llur delit res no venç;
l'espècia d'hom d'aquells trau sa valor.
Sobresvolguts, nostra arma en HÀBIT ve
e vol-ne excés per sa enfinida part;* (CVI, vv. 377-382)

L'hàbit de l'amor —virtuós o viciós— no és donat per la naturalesa, sinó incoat i, per tant, haurà de ser produït per l'exercici o activitat pròpia. Aquesta és la causa essencial i única generadora dels hàbits operatius naturals, i la passió de l'amor n'és un d'ells. Aquests duen el seu segell propi i essencial de «costums», qualitats adquirides per l'ús i repetició. És un fet de l'experiència rebuda per March que solament per l'exercici de l'acte amorós s'arriba a adquirir qualsevol hàbit de coneixement, de tècnica o d'acció.⁶

6. La tradició literària també li confirmava que la recerca i obtenció de la virtut no s'aconseguia ni per saviesa (tradició peripatètica i escolàstica) ni a través de l'amor poètic, com fins i tot era el cas de Dant i Petrarca, els quals narren històries ideals amb Beatriu i Laura respectivament. Tal vegada en referir-se March a *poetes* es referia als dos mestres italians, puix no oblidem que als de casa nostra els anomena *trobadors*:

*No-s conquerran virtuts per gran aptesa
ne les hauran poetes per llur art.
Han-les aquells metents vicis a part,
obrant virtut per amor de bonesa,* (XXXII, vv. 33-36)

Pels propis actes es produeixen nous hàbits. Per força la repetició d'actes formarà nous hàbits ja que li queda una impressió o disposició per als mateixos actes. L'acció disposa l'agent poètic i el determina més a obrar. Va naixent, per tant, el costum, i aquesta disposició s'enrobusteix i arrela amb la multiplicació d'actes. Els hàbits de la voluntat i l'apetit sensitiu, virtuts i vicis, no poden adquirir-se sinó per multiplicació d'actes. Aquests versen sobre allò particular i contingent on es dona l'acció. Un sol acte en ells no pot engendrar hàbit, perquè no pot vèncer totalment la indiferència de la voluntat. Sols per la multiplicació d'actes poden vèncer-se les resistències de la voluntat i les dificultats de la recta estimació de l'objecte bo en totes les circumstàncies concretes. Així es precisa la repetició d'actes perquè la voluntat i el juí pràctic es determinen amb fermesa i es connaturalitzen amb l'objecte operable d'una virtut moral o d'un vici, i s'adquireix l'hàbit. Per tant, la virtut en l'amor no és una qüestió de ciència sinó de pràctica repetida.

El nombre o freqüència d'actes necessari perquè el *jo* poètic pugui parlar de creació d'hàbit és molt relatiu,⁷ ja que depèn de la seua disposició, de l'eficàcia de l'agent —ni més ni menys que la dona— i de la força de l'objecte bo o dolent que atrau i el mou a obrar, de la intensitat dels actes que realitze, dels obstacles que trobe, de la freqüència o intervals amb què el practique. Aquino observava que un principi actiu molt intens, com és una medicina eficaç pot introduir la salut en un sol acte. Així, com les predisposicions del subjecte poètic són molt vehements i la passió de la sensualitat, com també la de la ira, l'atrau amb gran força donada la fragilitat humana, ben pocs actes seran suficients per a introduir l'hàbit viciós. Tanta és la força d'aqueixos vicis i tan fràgil la naturalesa, que hi ha prou amb tan exigü nombre d'actes per deixar una impressió ferma i duradora en el *jo* poètic.

Tanmateix, ningú ha fixat el temps ni freqüència d'actes per a la formació de les virtuts morals. Aquests hàbits troben ja més resistèn-

7. Tenim present la doctrina de l'hàbit perfecte com a distint de la disposició. Les virtuts morals adquirides com els vicis sols de manera imperfecta presenten un estat accidental i són disposicions. La diferència entre la disposició i l'arrelament ple d'aquesta que suposa l'hàbit és sols gradual, no d'essència ni d'espècie.

cia en la naturalesa. Molt perllongat exercici serà precís per fer connatural a l'home i habitual en ell una operació virtuosa. Tot el transcurs d'una vida es necessitarà, de vegades, per a adquirir plenament la virtut. Per això és tan rara la pràctica de la virtut en el món:

*Ardit e franc, prudent, justicier
és l'hom pel món sens hàbit de virtut;
aquest nom ha per lo món merescut
perquè no-s veu ço que virtut requer.* (CVI, vv. 49-52)

I és molt més fàcil que penetre l'hàbit viciós que no el virtuós:

*Ans que virtuts sien per hom sentides
los vicis han mesa dins nos llur força,
e si per temps la raó tant s'esforça,
és coneixent, e no clar, ses fallides.
Durant lo temps mals hàbits se nodreixen;
en hom, sens hom, aquest hàbit se talla;
l'arma i lo cos se'n fan cota i gramalla
e los brocats lleigs vestits li apareixen.* (C, vv.153-160)

El caràcter virtuós de l'amor de l'agent poètic s'havia de formar per l'hàbit. Aquest hàbit conferiria una qualitat virtuosa a l'amant ausiasmarquià, una qualitat de virtut en l'amor pertanyent a la part irracional de l'ànima que és capaç de seguir la raó, d'acord amb un imperatiu racional. El punt mig relatiu al *jo* líric en l'amor considerat des del seu amor extrem i des de la pràctica de l'amor espiritual era la millor raó —l'hàbit virtuós havia de ser el punt mig relatiu a ell—, puix que això era el que li ordenava la ciència de l'amor i la raó, i aquestes sempre produeixen l'hàbit més adequat. Tanmateix la pràctica de l'amor anava a esdevenir ben diferent de les premisses teòriques i a dur-lo a la deriva entre passions totalment oposades i extremes, perquè l'apetit i la passió anaven a suplantat progressivament la raó, i aquest hàbit viciós anava a fer desaparèixer la funció que li és pròpia a aquesta.

Bona part de la història amorosa del subjecte poètic és dedicada a la lluita per reeducar els seus hàbits, per modificar i canviar el caràcter d'aquests. El desig de practicar la virtut dins de l'extens camp de l'amor

amb tota la varietat de sentiments —o passions en sentit aristotèlic i escolàstic— es convertia amb la pràctica real de l'amor en hàbits viciosos. Després de molt de temps dedicat a buscar la felicitat en l'amor i a ser un amant excel·lent, la gran pregunta existencial del *jo* poètic serà:

¿per què no·ns plau virtut e vici·ns alta? (C, v. 186)

Arribats a aquest punt ens sorgeix una pregunta: per què aqueix combat del *jo* poètic, de vegades tràgic i inútil, per abastar un bé impossible. La raó no és altra que tant l'ètica aristotèlica com la moral cristiana ensenyaven que dominar la naturalesa no és un treball fàcil i doblegar les inclinacions de la carn és una pràctica dura, un esforç que provoca sofriments, que una vegada superats fan més gratificant i plaent el fi desitjat: la felicitat o benaurança. I no oblidem que dins d'aquest camí l'home, el *jo* poètic, és lliure per usar del concurs dels hàbits o posar actes contraris.

2. DISMINUCIÓ I DESTRUCCIÓ DE L'HÀBIT DE L'AMOR

Totes les qualitats i formes, sotmeses a moviments contraris, són susceptibles de corrupció, ja que la contrarietat és llei de destrucció. El hàbit, com a qualitats sensibles, són formes sotmeses a la disminució i desaparició. La seua essència de disposicions que afecten el subjecte, indica que tota disposició dolenta o no convenient del *jo* poètic té per contrapartida l'extrem oposat, la norma convenient a la seua naturalesa; a la malaltia se li oposa la salut, com al vici, la virtut. El moviment qualitatiu d'alteració es desenrotlla entre ambdós extrems produint, amb la generació d'un hàbit, la destrucció i desaparició de l'oposat. Per tant, els hàbits dels vicis del *jo* poètic són susceptibles de destrucció directa per formació de disposicions contràries.

La destrucció d'un hàbit viciós —com un de virtuos— no s'opera instantàniament, sinó que exigeix un procés lent, com és un procés lent el de la seua adquisició i desenrotllament fins a la seua perfecció. La disminució és, per tant, la fase inicial d'aquesta tendència i moviment descendent, que prepara i condueix cap a la desaparició total. I com en

l'augment, també podran els hàbits anar disminuint la intensitat i participació en el subjecte poètic. Els hàbits superiors —intellectuals, virtuts i vicis— van perdent lentament en intensitat i vigor en la mesura en què creixen les inclinacions contràries. És obvi que, si la disminució és el moviment inicial cap a la destrucció, seran unes mateixes les causes del principi del moviment i les del seu acabament o fase avançada. Aquestes causes de disminució directa seran la repetició d'actes que inicien la formació de l'hàbit contrari, ja que hem dit que l'única causa de la destrucció directa d'un hàbit són els actes mitjançant l'adquisició de l'hàbit contrari. Sols pot adquirir-se la virtut de l'amor honest destruint el vici de l'amor carnal, i cap vici pot desarrelar-se sinó per l'adquisició de la virtut contrària. En aquest sentit, els actes contraris continuen essent causa efectiva de tal disminució a través de la creació de disposicions contràries. D'ací que la incapacitat per abandonar l'amor no adequat no serà altra que l'opció d'un nou amor que sí que siga honest:

*No sé remei mi consolar
si altra amor nova no conseqüesc.* (LXV, vv. 25-26)

L'arrelament de l'hàbit, la lluita perquè la passió de l'amor siga d'acord amb la raó i, sobretot, la voluntat ausiasmarquiana d'esdevenir el nou *messies de l'amor* provocaran una adhesió excessiva respecte a aquesta passió. Ara ja no parlarem dels hàbits com a qualitats vicioses o virtuoses com eren tractats per Aristòtil o Aquino. Ara parlarem de l'hàbit de l'amor des de la vessant psicològica de costum arrelada en el sentit modern amb què l'expressa Locke, així com també amb el sentit gnoseològic de Hume en tant que l'hàbit és el gran guia de la vida del subjecte poètic i a través d'aquest es fa possible la predicció del seu futur i es fonamenta el coneixement dels seus fets. Aristòtil reconeixia que hi ha passions que són vicioses sense més, i l'amor anava a resultar un error per al nostre poeta en tant que aquest no era el camí, com reconeix al poema C, per abastar la benaurança i practicar una vida virtuosa: el subjecte poètic ha pecat, ha dedicat gran part de la seua vida a una passió tan humana com l'amor, però encara hi és a temps de rectificar i salvar-se. L'eixida és ben clara: oblidar-se de l'amor humà

i substituir-lo per l'amor diví, que sí que el durà per la pràctica de la virtut, amb absència de dolors, sofriments, vergonyes i sense un llarg etcètera de vicis. Ara bé, aquest nou camí podia ser molt arduós perquè l'amor s'ha convertit en un hàbit, un costum que s'ha ramificat per tot el seu ésser. Ben prompte anava a manifestar la total subjugació a l'amor (XXI, vv. 1-8),⁸ alhora que es trobava embolicat entre les passions del desig i la desesperació:

*e en passions jo·m trop dins en lo mig,
si desijar ab desesper l'hom fon.* (XXI, vv. 11-12)

L'adhesió del *jo* poètic a l'amor bé des de la pràctica o bé des del pensament que reflexiona sobre l'experiència, en tant que vol fer de l'amor el sentit del seu comportament moral, podia provocar en un sentit psicològic un hàbit de subjugació a l'amor. Ausiàs March solament pot trobar en Aristòtil dos o tres textos aïllats que parlen de la disminució de l'hàbit, i en Tomàs d'Aquino solament la qüestió LIII dins el *Tractat dels hàbits i les virtuts* se centra a analitzar les causes directes i indirectes d'aquesta disminució i destrucció. Per tant, Ausiàs March és totalment personal en el tractament de la disminució i destrucció d'una passió tan poderosa en la seua naturalesa com és l'amor, puix que, a més, tant el filòsof com el teòleg es referien a l'hàbit en sentit de qualitat. Ausiàs March aplicarà de manera original les doctrines aristotèliques i tomistes a una passió molt poderosa com és l'amor i serà l'exponent pràctic de la realitat ètica que aquests exposaven teòricament.

L'amor acaba esdevenint un hàbit psicològic⁹ perquè per a la formació d'aquest cal l'experiència i aquesta sols s'adquireix per la repetició d'actes, és a dir, la pràctica. Una vegada creat i format l'hàbit de

8. La seua subjugació a l'amor serà completa malgrat els entrebancs, i així ni el passat ni el present ni el futur no faran que abandone l'amor:

*Tarda de temps no·m fa d'amor jaquir,
los temps en mi vençre amor no poran;* (XLIV, vv. 17-18)

9. Seguim el sentit modern de Locke segons el qual l'hàbit és l'habilitat de fer una cosa quan s'ha adquirit a través de la seua execució, la qual, quan està disposada en qualsevol moment per convertir-se en acte, s'anomena disposició.

l'amor així com dels sentiments extrems que se'n deriven, es produeix un augment intensiu de l'hàbit de l'amor en el *jo* poètic. Amb aquesta consideració March segueix la doctrina de l'Estagirita, que no concebia l'augment essencial en les qualitats i hàbits presos en ells mateixos, sinó sols en el subjecte que es fa més o menys just.¹⁰ Contràriament l'Aquinat afirmava que tots els hàbits són susceptibles d'augment intern o de graus de perfecció essencial, tant si es consideren com a formes en si mateixes com en la seua participació en el subjecte.¹¹ Aristòtil solament estaria d'acord en el darrer punt, igual que Ausiàs March, per al qual el seu hàbit no augmentarà l'amor o la virtut d'aquest, sinó que la correcta pràctica de l'amor amb els seus hàbits bons o virtuosos el faran més o menys virtuós en l'amor, per tant l'hàbit confereix un augment de la qualitat i de l'hàbit en el *jo* líric que abasta més o menys perfecció en l'amor, però, en cap moment es tracta que hi haja un augment intern de perfecció essencial de l'amor.¹² Alhora que l'agent poètic s'obsessiona amb l'amor va produint-se un augment intensiu d'aquest hàbit que és el propi augment essencial, el perfeccionament en graus, segons el nominalisme, darrere d'Escot, que accentua la teoria del creixement per simple addició de grau a grau com observem en els poemes de March. Contra aquesta idea de la tendència quantificadora —i desintegradora— de l'augment de l'hàbit per addició de graus s'enfronta l'Angèlic.¹³ Per tant, la teoria aristotèlica de l'arrela-

10. En la doctrina estoica tampoc hi haurà lloc per a un creixement intern de la virtut, donada la seua concepció de la virtut indivisible, consistent en l'absoluta perfecció.

11. Segons la doctrina tomista, els hàbits i altres qualitats poden fer-se més o menys intensos, variar en graus essencials sense canviar la seua espècie, per la unitat del terme a què s'ordenen. Els hàbits són susceptibles d'augment intensiu sota dos aspectes, que en rigor són dos consideracions parcials de la mateixa forma: no sols augmenten la justícia, la ciència, en ella mateixa, sinó a la vegada el subjecte que es fa més just, més savi, a través d'elles.

12. El nostre poeta serà l'únic a qui amor li revela els seus secrets (XVIII, vv. 1-2 i 17-22), morint ell desapareixerà l'amor, però mai ens diu que la seua pràctica de l'amor augmenta l'essència d'aquest.

13. Segons Aquino, l'hàbit operatiu està en dependència essencial no sols del subjecte, sinó de l'objecte de l'acció i, essent tots dos aspectes correlatius, quant més es participe en el subjecte, s'adheresca i arrela en ell, tant més perfecta serà la seua eficàcia d'obrar i prorromprà en actes més fervents i intensos. L'Angèlic sentenciava que és impossible que l'hàbit de caritat arrela més en el subjecte i no augmente en la seua essència ni determine i incline a actes d'amor més perfectes.

ment quantificador de l'hàbit es plasma en la pràctica de l'amor del nostre poeta per al qual és impossible desvincular-se i renunciar a l'hàbit de l'amor, encara que reconeix que s'ha equivocat en el fet de buscar la felicitat a través d'aquest, perquè li és difícil renunciar al plaer que hi ha trobat, motiu pel qual no arriba a fer el pas decisiu per abandonar-lo, i és que, com podem veure, el plaer continua essent una guia per a la pràctica de l'hàbit:

*lo perdre sent perquè he perdut dolç hàbit;
del bé vinent no'm trop certa fiança.*

(XCVIII, vv. 15-16)

Malgrat el dolor, sofriment, por, esperança i tots els sentiments contradictoris i fluctuants, l'hàbit de l'amor es troba tan arrelat en el nostre poeta que sentirà amargor per no sentir l'amor, dolor per enyorar-lo:

*lo past d'amor no ha tanta amargor
que sus tot dolç no sia estimat.
De tal sabor no'm conec sentiment,
e pus amarg que fel he de gustar,
car jo sofrir dolor d'enyorament,
ne veig camí per algun bé esperar.*

(LXIII, 27-32)

L'agent poètic marquià lluitarà una i altra vegada per destruir l'hàbit viciós de l'amor carnal, l'hàbit pel qual les passions presents en ell no estan d'acord amb la raó. Tracta de destruir aquest hàbit viciós amb la formació de l'hàbit contrari i per tal de destruir-lo són necessaris els actes contraris per a l'adquisició del nou hàbit, ja que sols els actes contraris minoren d'una manera efectiva la perfecció de l'hàbit: els actes de l'amor espiritual produiran minva efectiva de l'amor carnal i de la passió adquirida en la mesura en què fan créixer les inclinacions de l'hàbit contrari. Així, sols pot adquirir-se la virtut de l'amor honest destruint el vici de la pràctica carnal, i cap vici pot desarrelar-se sinó per l'adquisició de la virtut contrària a través dels actes de la pràctica que formarà el nou hàbit. Aquest serà el primer intent de destrucció de l'hàbit, és a dir, de l'hàbit viciós dels desitjos i passions de l'apetit concupiscible; tanmateix li és impossible canviar els hàbits que

el duen a ser un amant viciós i no virtuós malgrat el combat intern que el sumeix fins i tot en un estat de tristor; per tant, falla en la pràctica real del nostre poeta la doctrina tomista. El segon pas en l'eradicació de l'hàbit viciós serà abandonar totalment l'hàbit de l'amor humà i substituir-lo per l'amor a Déu, perquè si no hi ha hàbit d'amor cap a la dona tampoc hi haurà hàbit viciós de carnalitat. Així doncs, si les passions no podien ser modificades per un hàbit racional, la solució per acabar amb aquestes serà destruir l'hàbit de l'amor. Ja no parlem de la formació d'una disposició contrària, sinó de la creació d'una disposició totalment diferent.

La destrucció de l'hàbit de l'amor confereix un tractament personalíssim respecte a les doctrines de l'hàbit aristotèliques i escolàstiques perquè March no es limitarà a la destrucció de vicis o virtuts, sinó al canvi del seu fi, del bé que havia d'abastar per aconseguir la felicitat: canviar l'amor humà per l'amor a Déu. Tanmateix, no havia de ser una tasca fàcil sinó molt complicada, difícil i treballosa, ja que encara que arribe al punt en què li és impossible en la pràctica real amar o ésser amat, no pot superar el desig d'amar degut a l'arrelament d'aquest hàbit:

*Entenc no bé los mals que amor atraça,
perquè altres béns no sentí en ma vida:
qui en carçre viu del començ d'infantea
ab dol se n'ix puix en hàbit li torna.
Renunciar no puc lo franc arbitre
de obeir, si amor me demana;
e quan amant e amat ésser pense,
no trop en mi ésser cosa possible.* (CXVII, vv. 65-72)

Què caldrà fer, per tant, per crear la nova disposició d'amor a Déu? Segons la doctrina nominalista —i aristotèlica— serien necessaris els actes d'amor a Déu com a causa immediata per crear el nou hàbit i destruir l'antic;¹⁴ tanmateix, l'hàbit de l'amor, la passió està tan

14. Segons sant Tomàs la destrucció directa d'un hàbit sols es verifica per la formació de l'hàbit contrari i els actes sols serien causa indirecta. La generació d'una virtut du amb ella la corrupció del vici, per exclusió formal o negació de la forma contrària. Els actes són *causa mediata* efectiva de la corrupció de l'hàbit, en tant que produeixen l'hàbit que destruirà el seu contrari i sols a través de la producció d'aquest

arrelada que li impedeix realitzar aquestos nous actes d'amor. Per tant, novament falla en l'experiència real la teoria ètica perquè al *jo* poètic li és impossible adquirir l'hàbit de l'amor a Déu a través de la pràctica dels nous actes d'amor envers aquest i de la pràctica de les virtuts teològals de fe, esperança i caritat degut a la força tan poderosa de l'hàbit de l'amor:

*tol-me dolor com me veig perdre-l segle
car mentre-m dolc tant com vull JO NO T'AME,
e VULL-HO FER, MAS L'HÀBIT ME CONTRASTA:
en temps passat me carreguí la culpa.* (CV, 177-180)

Davant d'aquesta situació sense sortida buscarà una altra via: si no es pot adquirir el nou hàbit per la impossibilitat de realitzar-lo en actes, es tractarà de disminuir l'hàbit de l'amor i la passió, de debilitar-los per poder realitzar l'amor a Déu, que és allò que li demana la raó. El primer pas serà la cessació d'aquest hàbit que per a March serà una causa directa per a la seua destrucció. I en aquest punt ens hem d'aturar un moment per marcar les diferències de March respecte a la doctrina de Tomàs d'Aquino, per al qual la cessació dels actes no és causa directa sinó indirecta de la disminució i pèrdua de l'hàbit, ja que els actes no són causa pròpia de la seua conservació, sinó de la seua adquisició o origen.¹⁵ Per tant, Ausiàs March en aquest aspecte de la disminució i destrucció de l'hàbit s'allunya de l'escola tomista i coinci-

hàbit corresponent. Per a l'Angèlic, la influència dels actes en la conservació de l'hàbit és de causa successiva i discontinua, sense l'acció del qual no podria aquest conservar-se molt de temps. Aquest tipus de causa és la que influeix en raó de disposició. La llarga absència d'aquesta disposició favorable, que actua i vigoritza la vida dels hàbits, dona lloc a disposicions contràries, les quals acabaran per destruir la forma habitual. Així, segons la teoria tomista sense el freqüent ús d'un hàbit, les disposicions adverses es multipliquen: en les virtuts, la pràctica de les quals s'abandona molt, creix l'atonía per a l'actuació pròpia i sorgeixen amb més força les inclinacions de les passions contràries, que debiliten i poden destruir la virtut. Segons aquesta teoria, la remissió de la pràctica de l'hàbit de la passió amorosa crearia una nova disposició o hàbit contrari. Tanmateix, l'experiència del subjecte poètic marquià no és que amb la remissió de l'acte amorós humà pugui crear la disposició contrària, adquirint la inclinació d'amar Déu.

15. Per a l'Angèlic els hàbits no depenen de l'influx constant dels actes ja que segons ell el son o qualsevol interrupció destruiria tots els hàbits.

deix amb la teoria nominalista —que segueix Aristòtil—, respecte al fet que la cessació dels actes és causa directa de la disminució i desaparició del propi hàbit, ja que, segons ells, l'hàbit depèn en la seua conservació dels actes, com depèn d'ell la seua generació. De la mateixa manera que la vida del cos depèn, per conservar-se, de l'alimentació diària; o la vista depèn dels actes de la visió diària. Vegem com ho expressa el poeta:

*Sí com se perd lo poder de la vista
si l'hom està llongament en tenebres,
així-l VOLER SE PERD SI NO EXECUTA
los FETS aquells d'on havia COSTUMA;
per ço AMOR sol en la PENSA-m RESTA
perquè ha llong temps que l'OBRA NO PRATIQUE;
a mon delit la dolor no contrasta
car no sent por, ne esperança-l falaga.* (CXVII, vv. 97-104)

Ausiàs March aplica l'experiència que el perllongat no ús o simple cessament d'obrar farà que l'hàbit de l'amor, llarg temps ocios, vaja debilitant-se progressivament i finalment desaparega. D'aquesta experiència es feia eco Aristòtil: la ciència és per simple oblit, i les amistats més íntimes o l'amor amb freqüència es trenquen per la falta de tracte i comunicació entre els amics o amants. El primer resultat visible és que les passions de por i esperança no provoquen cap dolor en tant que sols experimenta el plaer de l'amor en el pensament.

El poeta pensa que serà una qüestió de temps que desaparega l'hàbit de l'amor, perquè com deia Aquino —seguint Aristòtil— «hi ha prou amb el temps, amb els mudaments i variacions interiors que aporta, per causar l'oblit» (*ST*, q. LIII a.3), tan a prop de la mort dels hàbits *cognoscitius*, i per esborrar profundes amistats i d'altres costums adquirits, siguen virtuosos o viciosos com en el subjecte poètic. L'hàbit de l'amor ha impedit que el *jo* líric estimara Déu, la cessació d'aquest hàbit pecaminós significarà la seua desaparició i l'elevació del subjecte poètic cap allò sobrenatural tenint solament Déu per objecte, orientant-se rectament cap aquest i ordenant-se cap a la felicitat o benaurança sobrenatural:

*car, NO PECANT, jo PERDRÉ AQUELLS HÀBITS
que SÓN ESTATS PERQUÈ NO T'AM LA CAUSA.
Muiren aquells qui de tu m'apartaren,
puis m'han mig mort e-m tolen que no visca.*

(CV, vv.139-142)

En fixar el seu fi en Déu, el nostre poeta entrava en una visió teològica de la seua vida seguint les teories tomistes sobre els hàbits sobrenaturals o divins. L'essència de l'hàbit operatiu natural —l'hàbit de l'amor humà n'és un exemple— implica la idea d'adquisició per repetició d'actes; tanmateix, aquesta propietat no es compleix en els hàbits operatius infusos. Tomàs d'Aquino elevava el concepte experimental de l'hàbit com a costum o efecte d'un habitar-se a una noció anàloga i teològica de la primera qualitat, que ja no implica la noció d'habitar-se, de ser una cosa adquirida per costum i exercici repetit, sinó la d'habitar, és a dir, de modificar el subjecte d'una manera estable, de constituir-lo en un estat o acostumar-lo a una manera de ser o d'obrar constant, qualsevol que siga l'origen del mateix. El *jo* poètic necessitava de l'ajut diví i, doncs, dels hàbits sobrenaturals perquè era ben conscient que amb els actes operatius naturals li seria impossible canviar de fi, calia que Déu amb la seua misericòrdia modificara la seua naturalesa i l'habitua a no pecar i a practicar els actes d'amor diví:

*en voler d'hom és al començ que gire,
mas l'hàbit fet, DÉU AJUDANT, POT RAURE.*

(C, vv. 167-168)

*Tornant al punt: hom no farà
que, de llong temps HABITUAT
per algun vici delitat,
aquell jaquesca en un instant.
DÉU HÒ POT FER, qui és tirant
lo cor de l'hom EN UN MOMENT,
mas no-s pot fer naturalment...*

(CVIII, vv. 162-168)

Segons Aquino, el cos s'ha de disposar per a l'ànima. Però a més de forma del cos, l'ànima és esperit i imatge de Déu, per això l'ànima s'obri a una receptivitat superior, que és l'anomenada «potència obe-

dencial», en virtut de la qual pot rebre disposicions transcendents. Res impedeix, per tant, que l'ànima en la seua essència siga subjecte d'un hàbit entitatiu, la gràcia, que la disposa i perfecciona en ordre a la naturalesa superior o divina. La gràcia queda compresa així en la perspectiva d'un hàbit entitatiu que té per subjecte immediat l'essència de l'ànima. En ella es compleix amb ple sentit el concepte metafísic de l'hàbit. La gràcia habitual perfecciona l'ànima, l'ornamenta i transforma en ella mateixa abans de disposar-la per a l'acció, elevant-la a un estat que és anomenat justament l'estat de gràcia. En la gràcia, la perfecció de l'hàbit entitatiu obté el seu moment culminant elevant-se com disposició de la substància de l'ànima. Ara bé, són necessaris els actes respectius com a causes meritòries i dispositives de l'augment dels hàbits infusos: fe, esperança i caritat. Sant Tomàs accentua sobretot la influència de causes dispositives que els actes propis tenen en el creixement de la virtut. L'home ha de posar les disposicions necessàries mitjançant els actes de penitència, etc., i la gràcia actual per a la justificació i infusió de les virtuts infuses. A més, aqueixos actes tenen influència de causa meritòria quan van informats per la caritat. Tanmateix, aqueix és el gran escull de l'agent poètic, puix que no té una disposició real inicial per a la gènesi de les virtuts sobrenaturals, en tant que no té l'hàbit del bé i actua gairebé sempre per passió i respon només als impulsos dels apetits:

*Qui de virtut hàbit format no té,
quasi quant fa per passió és obrant;
en tots sos fets se troba vacil·lant,* (CXX, vv. 113-116)

De fet, poden haver-hi hàbits científics, de virtut o de vici tan profundament arrelats i fermes en la ment, com és el cas del *jo* poètic marquès, que per cap cessació d'actes es destruesquen com ocorre amb les amistats i unions familiars que desafien el temps i duren tota la vida. I és que l'hàbit de l'amor està tan arrelat en la ment i l'ésser del *jo* poètic que, encara que cesse el seu acte, li és impossible fer el pas decisiu d'estimar Déu perquè, després de tot, la realitat és la que s'imposa i ell no sap viure d'una altra manera: si l'hàbit de l'amor per la dona es manté es deu al fet que continua sentint plaer amb

aquest, gaudeix de la seua manera de viure ja que per abandonar-lo hauria de renunciar al delit i acceptar el sofriment que li reportarà el seu abandonament:

*Jo só aquell qui en lleig ofici-s cria:
sap e no sap que és mal e no-n pren altre,
car NO POT SER HÀBIT SÈNS DELIT RESTE,*
(CXVII, VV. 77-79)

Per concloure direm que en escriure sobre l'amor tal i com l'estava experimentant, Ausiàs March ens transmetia una filosofia personal sobre l'amor més o menys *real*, i estava posant implícitament a prova l'experiència a la llum de la teoria o la teoria a la llum de l'experiència. Si era una experiència imaginària transmesa segons una orientació teòrica estava, deliberadament o no, intentant atorgar a l'amor el lloc central en l'art de viure. Allò ben cert és que la poesia ausiasmarquiàna transmet una veritat humana, la qual no és solament una qüestió de lèxic i proposicions amb significació filosòfica, sinó que la seua poesia és l'expressió d'una manera de sentir que afecta instints i sentiments per tal d'aconseguir un impacte significatiu en la ment i el cor del lector.

Per a Ausiàs March hi ha un bé que també és propi de l'home i que té a veure amb l'amor. Aquesta perspectiva que March obri en una detinguda anàlisi de l'obrar humà concorda amb tots els plantejaments d'una filosofia pràctica. Perquè si l'home és essencialment i fonamentalment un animal que parla i un animal que, per la seua naturalesa, ha de conviure, hi haurà un bé especial, com és l'amor, que contribueix a facilitar aquesta comunicació i a fer possible aqueixa convivència. Però, quin sistema haurà d'utilitzar per arribar al desenrotllament del saber sobre l'amor? S'ha de partir d'algun punt per desenvolupar una base sobre la qual construir la ciència suprema de l'amor. No podrà pretendre partir de principis abstractes. S'adequarà a la matèria mateixa, objecte de la seua investigació, i aqueixa matèria és la vida. Per això, de l'experiència de la vida, de les opinions que es donen sobre ella, dels principis que determinen la naturalesa humana, traurà els elements que cal conjugar en aquesta tasca tan problemàtica. Aquest és l'inicial plantejament metodològic d'Ausiàs March so-

bre l'amor fonamentat com una ètica. Això no obstant, el nostre poeta recitarà una i altra vegada el seu fracàs eticoamorós per passar més tard a la seua particular crisi espiritual, al fracàs per construir una vida moral basada en Déu: aquest fracàs constant serà el germen de la paraula poètica ausiasmarquiana. Per a Ausiàs March el més important no serà l'expressió dels sentiments del *jo* poètic, sinó que allò més primordial serà l'expressió lingüística d'un desig: transcendir als seus coetanis i a la posteritat un *comportament moral*. Aquest desig de comunicar significa la primera escissió amb el lirisme dels trobadors i dels poetes anteriors i és la causa de que siga el primer a utilitzar el català per a la poesia.

M. TERESA GIRONÉS

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÒTIL (1995): *Ètica Nicomaquea*, ed. de Josep BATALLA, 2 vols., Barcelona, Fundació Bernat Metge; «Col·lecció d'Escriptors Grecs».
- ARISTÒTIL (1985): *Ètica eudèmia*, ed. de Rafael SARTORIO, Madrid, Alhambra; «Divulgación y Ensayo», núm. 5.
- ARISTÒTIL (1998): *Metaphisica*, ed. de Tomás CALVO MARTÍNEZ, Madrid, Gredos.
- COPLESTON, F. (1999): *Historia de la Filosofía I-II*, Barcelona, Ariel.
- FERRATER MORA, J. (1986): *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza.
- HUME, D. (1993): *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. de Carlos MELLIZO, Madrid, Alianza.
- HUME, D. (1998): *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix DUQUE, Madrid, Tecnos.
- LATINI, B. (1976): *Llibre del tresor*, ed. de C. WITTLIN, vol. II, Barcelona, Barcino; «Els Nostres Clàssics», núm. 111.
- LOCKE, J. (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. de Sergio RÁBADE i M^a Esmeralda GARCÍA, Madrid, Editora Nacional.
- MARCH, A. (1997): *Obra completa*, ed. de Robert ARCHER, Barcelona, Barcanova.
- SANT TOMÀS D'AQUINO (1954): *Summa theologiae*, vol. V, Madrid, BAC.