

VALENTÍ FÀBREGA

OH TU, MAL FAT! (110, 9)
LA PROBLEMÀTICA DEL FAT EN LA POESIA
D'AUSIÀS MARCH

Precisió terminològica: el fat, la fortuna i el cas

Parlar del fat, en la nostra cultura, exigeix remuntar-nos a la tradició filosòfica grega, al concepte de l'*heimarmene* de l'especulació estoica. L'univers sencer, en la seva variada multiplicitat, és concebut per aquesta escola com una unitat a la manera d'un organisme viu. Qual-sevol ésser i moviment tenen el seu origen en una força creadora, primigènia, que determina la totalitat dels éssers en llur essència i actuació; això val, doncs, tant per la incommensurable òrbita dels astres com pel més insignificant bellugueig del dit petit d'una ma. Tots els esdeveniments mundans, sense excepció, estan, en conseqüència, sota les lleis d'aquesta força irresistible que enllaça un nexa infrangible, una sèrie atapaïda de causes i efectes, que exclou tota mena d'atzar. Aquest és, doncs, un pur producte mental de l'intel·lecte humà en la seva incapacitat d'arribar a un coneixement exhaustiu de l'entrellat fatídic. La *moira* és la participació de la vida individual en l'esdeveniment universal que el fat determina, és el destí indefugible de cada individu concret. Fins a quin punt aquest fat és concebible com una força impersonal o personalitzada, com a actuació d'un déu totpoderós, i el seu domini es fa compatible amb el lliure arbitri humà, foren qüestions controvertides entre els pensadors del Món Antic.

La concepció de la fortuna, en canvi, ens obliga a deixar el terreny de l'especulació filosòfica i a traslladar-nos en el de la mitologia. Cal considerar-la sota la perspectiva de la vida individual amb totes les seves mutacions, previstes o impensades, radicals o evolutives, favorables o adverses, amb tots els daltabaixos i totes les giragonses o, en formulació més abstracte, sota la perspectiva de la vida com encadenament de casos, d'esdeveniments singulars en llur circumstància concreta. És la perspectiva d'una experiència universal, sovint dolorosa, la qual conduí a concebre el curs d'aquesta vida, així contemplada, com sotmès ineluctablement al govern d'una divinitat, la *Tyche* grega o *Fortuna* romana, deessa femenina, que Homer no conegué, però que cada vegada fou més venerada i temuda en el món hel·lenístic i romà. El caire enigmàtic de la majoria de les seves decisions foren la causa que

se la tingués per governant implacable i capriciosa i que se la representés freqüentment com una cega. L'atzar esdevingué, aleshores, l'expressió de la impotència humana per a aclarir-se tals decisions capricioses¹.

A través de la tradició estoica senequista, de la polèmica agustiniana i de l'especulació del neoplatònic Boeci passaren aquestes concepcions a la vida cultural de l'Edat Mitjana. La del fat es transmeté amb implicacions astrològiques². La de la fortuna no passà de ser una personificació retòrica, tanmateix influent en la sensibilitat popular per la seva vinculació amb el fat i l'astrologia. L'església les combaté acarnissadament per tal de deixar ben clar tant la inqüestionabilitat de la providència del Déu cristià, únic i omnipotent, com del lliure arbitri, base ineludible de la responsabilitat moral. Malgrat aquesta oposició, fat i fortuna, sovint sense que fossin distingits amb claredat³, foren motius configuradors de la poesia medieval de persistència irreprimible. Els trobadors provençals establiren una connexió íntima entre la força cega del fat i la no menys virulenta de l'amor, creant amb aquest motiu una tradició literària⁴. La fortuna fou tema de Jaume March, pare d'Ausiàs⁵, i el senequisme humanista i la Consolació de la Filosofia de Boeci constitueixen, singularment, el marc cultural en el que cal situar la poesia ausiasmarquiana en la temàtica escollida.

El fat i la fortuna en la poesia d'Ausiàs March: visió de conjunt

La fortuna és una personificació d'una certa rellevància en l'obra marquiana, sobretot en els seus aspectes negatius: el seu influx no és cap criteri a l'hora de valorar els mèrits autèntics de l'home (72, 41-42), s'oposa a l'amor (101, 29), no permet una reflexió objectiva de l'experiència viscuda (82, 7-8)⁶, com l'amor ella condueix també l'home "per via cega" (100, 1-8), és envejosa de tots els béns humans (54, 28-29)⁷, n'és radicalment espoliadora (92, 114) i és maligna, generalment parlant (36, 1-2 i 60, 17-18)⁸, la seva "riallosa cara" (31, 38) és d'una versatilitat fal·laç. Conseqüència de seva ceguesa és el "fortuït cas" (1, 36 i 14, 33) o el "fortunat cas" (69, 60) que és pràcticament l'atzar. Sinònim de la fortuna és la "ventura"⁹, que "Senyor és gran, béns mundans regidor" (14, 13). La roda de la fortuna ocupa un lloc remarcable en els poemes 24 i 31, 17-40. Una breu caracterització d'aquesta deessa amb els seus trets més tradicionals ofereix el cant 30, 49-56¹⁰.

Dintre el marc del tòpic de l'amor cortès, de la mort de l'amant com a suprema prova d'amor envers l'aimia, el nostre poeta es dol de no haver pogut arribar a aquest extrem malgrat la seva disposició gene-

rosa i perseverant: “[...] mas, per mon fat, fortuna cas no em porta:” (46, 46). Fortuna és, segons aquesta queixa amorosa, el personatge que decideix sobiranament, el fat la força oculta que opera des del rerafons, el cas l'esdeveniment concret en la vida del poeta, és a dir, la realització de la possibilitat desitjada de morir per a la dama. En la primera elegia marquiana apareix el fat com una Parca, instància suprema que fixa els límits de la vida de l'home (92, 1-4), convertint, en conseqüència, el dol de l'amant davant de la mort de l'aimia en dol suscitat pel “fat maligne” (92, 168).

Tot seguint la tradició trobadoresca provençal Ausiàs March vincula intrínsecament la força del fat amb la de l'amor. Obra d'aquell és la fredor de “Plena de Seny” en un cant que molt d'acord amb els motlles més clars de l'amor cortès (15, 29)¹¹. Particularment rellevant és la reflexió filosòfica de March sobre una vivència dolorosament profunda en el cant 110, vivència que ell tematitza, establint una connexió permanent entre amor i fat, en quatre cants dirigits a “Llir entre cards”, el 58, 60, 61 i 74, i en el 98 que té per senyal la “folla amor”. Tots aquests sis poemes són objecte de l'anàlisi que segueix.

El fat: vivència i especulació (Cant 110)

El cant 110 mostra dues vessants clares: l'una ocupen les tres primeres estrofes i l'altra les dues següents. La primera té com objecte un apassionat intent d'anàlisi d'una profunda i trasbalsadora vivència que fa considerar al poeta la seva vida passada sota una perspectiva radicalment nova. És una autèntica conversió profana, no dirigida a Déu sinó al fat; és una descoberta de si mateix des d'una situació de crisi en la qual el fat se li apareix com una força despòticament subjugadora. La segona ofereix en una reflexió filosòfica de to eixut i de caire abrupte pel seu laconisme, un esbòç de resposta al plantejament de la problemàtica tradicional que crea la incompatibilitat de la concepció del fat amb les de la providència cristiana i del lliure arbitri. En la tornada, adreçada a la “Mare de Déu”, March rectifica la profanitat de la seva conversió.

D'antuvi, doncs, una situació paradoxal d'un empresonament que físicament no existeix, fa contemplar, per primera vegada, al poeta el curs de la seva vida com un curs sota el domini indefugible d'un “mal fat”:

tinc-me per pres e no só presonat;
mas jo veig clar lo còrs de mon mal fat,
no l'he vist ans d'en ses mans venir. (2-4)

Aquest "mal fat" és també un "mal pronosticador" (9). Crec discutible la interpretació de Pagès "qui me pronostiques un malheur"¹², ja que l'amarga queixa de March versa sobre la manca d'orientació, causa d'ignorància i de ceguesa en el seu passat:

Quant só vengut al pronosticat punt,
veent, fui orb e, sabent, ignorant (13-14).

La clarividència és posterior als esdeveniments que l'han conduït cegament a la situació crítica. Només des d'ella percep sens equívocs el "senyal" que ha precedit (10-11). És un pensament de regust senequista tal com el pensador romà l'expressa per boca de Demetri, un cínic contemporani seu, en el seu tractat "Sobre la providència", un tractat que cal tenir present com a rerafons de l'especulació marquiana sobre aquesta temàtica¹³:

"Només d'això, déus immortals, em puc queixar de vosaltres, que abans no m'heu revelat la vostra voluntat" (V 5).

No és, doncs, que els fets siguin "pronosticadors de mal", sinó que com a pronosticadors són dolents: no volen orientar prèviament els mortals. Amb dues comparacions tètriques March posa en relleu la inexorable ineluctabilitat d'aquest seu curs de vida dissortat, que el "mal fat" li determina: la del "devinador" (endevinaire) que "per alguns clars mitjans" és capaç de pronosticar la pròpia mort com a esdeveniment inevitable (5-8) i la del porc senglar, sense escapatòria, acorralat per gossos de caça.

Tan sols amb llenguatge abstracte March caracteritza aquesta situació de crisi que el fa caure "en les mans de dolor sens remei, perpetual [...]", sense alleujament previsible, "ans creixerà com, en loc dispost, foc." (22-24). El caire paradògic d'aquesta situació posa en relleu la virulenta coacció del fat: "La só atès d'on só volgut fugir;" (1); "puix m'ha plagut lo que fui vorredor (avorridor)," (12). Des d'aquesta perspectiva d'impotència se li revela el fat com una sinistra força interna, irresistible i inescrutable:

No sé què fon que em tenc lo cor tirant
per anar lla on no volgra ser junt (15-16).

Es la mateixa idea de fons de Sèneca en un context pagà que March filosofant intentarà superar:

"[...] sigui el que sigui, el que ens mana així viure i així morir, també lliga

els déus amb la mateixa inevitabilitat; un curs irrevocable condueix de la mateixa manera el que és diví i el que és humà. Aquell mateix creador i rector de l'univers dictamina, per un cantó, els determinis del fat, per l'altre, els segueix; obeeix sempre, mana una sola vegada" (V 8)¹⁴.

La vivència crítica, mig confessada a un nivell d'abstracció, esperona a March a fer un plantejament de la problemàtica entorn del fat. La seva reflexió filosòfica consta d'un recull de breus assercions poc enllaçades entre si amb les que va a la recerca de solucions compatibles amb la dogmàtica cristiana. Comença emplaçant la posició que té per correcta entre la del que ell qualifica de "badoc" i la del "molt grosser". Aquell, despreocupat i distret, no creu en el poder del fat, aquest, amb un intel·lecte poc afinat, li atorga un d'excessiu (25-27). El poeta precisa; només el cos humà i tot quant a ell es refereix, tota la corporeïtat o materialitat de la nostra experiència mundana cau en aquest àmbit: "Lo cors és seu (del fat), e tot quant d'aquell toc (aquell concerneix)" (28). I més endavant afegeix, que solament la raó, potència anímica, s'escapa del poder fatídic:

Lo fat se pren, segons l'entendre meu,
tot quan és d'hom, defora la raó;
lo foll és seu e sa elecció;
del savi pren quant a natura deu (33-36).

Són idees també d'encuny senequista. "Ens hem d'oferir a la fortuna" -exhorta l'estoic romà en l'escrit ja esmentat "Sobre la providència" (IV 12)- "per tal d'enfortir-nos amb la seva ajuda en contra d'ella"¹⁵. Per altre cantó, cal exercir la virtut en l'àmbit de la naturalesa¹⁶. Mentre "lo foll" esclavitzat pel fat deixa de ser lliure, el savi pot concedir, serenament, a la naturalesa que faci el que vulgui, la seva acció tan sols afectarà el cos:

"Que faci el que vulgui la naturalesa amb els (nostres) cossos que li pertanyen! A tot el que sia, nosaltres ens sentim alegres i forts, no devem pensar que res nostre pereix. ¿Quina és l'actitud de l'home, que val? Oferir-se al fat" (de prov. V 8).

Subjecte de les oracions dels versos 29 i 30 del cant 110 és el fat, que és el tema de l'estrofa sencera. Ell, en la seva essència mateixa i actuació, depèn intrínsecament de Déu: "mogut e ferm (el fat) ha lo poder per Déu" (29). La temporalitat és la causa intrínseca de la mutabilitat d'una essència que contrasta del tot amb l'essència eterna, i per

tant immutable, d'un Déu totpoderós, ordenador de la totalitat creada:

tant quant al temps, (el fat) se mostra variat;
mas tot (la totalitat creada) per Déu és així ordenat,
lo qual (Déu) no es mou, ne es muda l'orde seu (30-32).

Cal tenir present, com a rerafons, no tant la "Summa Teològica" de sant Tomàs d'Aquino, tal com suggereixen Pagès i Bohigas amb les citacions dels respectius comentaris, sinó més aviat la "Consolació de la Filosofia" de Boeci, amb què el teòleg medieval dóna suport, amb referència explícita, a la seva especulació entorn del fat (I qüestió 116, Sobre el fat) i, més concretament encara, la "Consolació" en la versió catalana dels dominics Saplana i Genebreda. És una traducció molt lliure en la qual, seguint els mètodes medievals, els traductors intercalen glosses en els fragments del text original traduït¹⁷.

Aquesta versió remarca millor que l'original la convicció que el cos de l'home i el que el cos concerneix, siguin objectes particulars de l'àrea d'influència del fat així com la que la raó en resulti exempta. Boeci assevera:

"Aquest encadenament (l'encadenament mòbil del fat) mou cel i estrelles, coordina els elements entre si i els transforma commutant-los alternativament, ell és el que renovella tot el que neix i mor [...]. Ell amarra també els actes i les fortunes dels homes amb el lligam indissoluble de les causes, [...]" (IV prosa 6, 18-19).

Els traductors, en canvi, sintetitzen pedagògicament i completen:

E son .V. coses sotsmeses al dit fat, ço es, lo cel ab les esteles, e los elements, e totes coses quis (qui es) poden engenrar o corrompre, e les obres dels homens e les lurs ventures. Empero lo enteniment ne la obra del enteniment no son sotsmeses al dit fat [...] mas solament les obres del cors: [...] (p. 202).

Clar resulta també el pensament de March sobre el poder del fat, en tots els seus aspectes, com un poder derivat de la omnipotència divina tenint present la "Consolació" en la seva versió catalana:

e quant son imaginades ("les coses" en el sentit de la realitat creada sencera) en lur esser e en lur obra, que fan axi com a cells que nou (no ho) han de si mateys (mateixos), mas de la virtut quels es tramesa per Deu¹⁸, son nomenades fat per los antichs, dient que hauien aytal fat. [...] e fat es aquella

disposició que es fundada en les coses creades e mouibles, per la qual la diuinal prouidència te e liga cascuna cosa en cert orde e offici. [...] e fat vol dir virtut tramesa per Deu a les creatures, en quant en lur esser, e en quant en lur obrar (p. 201).

El fat és, doncs, força o poder, virtut tramesa per Déu, tant en el seu ésser com en el seu obrar, (“mogut e ferm”), i participa intrínsecament de la mutabilitat temporal de la creació, que el converteix en essència polifacètica, (“tant quant al temps, se mostra variat”). Déu és, en canvi, l'ordenador immutable i provident de l'univers sencer:

Donques prouidència es ordonament perpetual qui nos (no es) pot mudar, lo qual es en lo enteniment diuinal; e fat es ordonament temporal e mouible de aquelles coses que per la prouidència de Deu son ordonades (p. 201-202).

Últim punt de l'especulació entorn del fat és un plantejament, sense resoldre, sobre la relació que pugui existir entre aquell poder, per un cantó, i els fins i mitjans de les accions dels éssers que ell senyoreja, per l'altre (37-40). El dilema que March proposa és el de si el fat determina immediatament els fins o solament els mitjans, esdevenint en aquest darrer cas els fins simple resultant dels mitjans que aquell imposa. Possible és que la definició de Boeci, en la “Consolació”, de l'atzar¹⁹ com a producte d'un concurs imprevisit i impensat de causes, que no pretenen l'efecte que sorgeix (V prosa 1, 11-18), hagi incitat al poeta valencià a completar d'una manera vaga i indecisa la seva caracterització de l'influx del fat.

Amor fatídic: “Llir entre cards” (cants 58, 60, 61 i 74)

L'abstracció de llenguatge amaga les causes concretes que han arrossegat el poeta a la situació paradògicament dolorosa caracteritzada en el cant 110. Resulta sens dubte orientador, tot seguint el fil de les connotacions marquianes entorn del fat, analitzar els cants en els quals el nostre poeta, d'acord amb la tradició trobadoresca, estableix un profund lligam entre aquesta força de caire impersonal i la de l'amor que centra el seu lirisme.

Ramírez Molas ja havia fet notar que la temàtica de la fortuna és una de les característiques de l'anomenat cicle de “Llir entre cards”²⁰. És una observació interessant que intentaré aprofundir completant-la amb una exposició del paper que hi aconsegueix el fat sense, per altre cantó, treure

conclusions biogràfiques sobre la personalitat o personalitats femenines que l'ensenya encobreix. Sota aquesta ensenya en els cants 58, 60, 61 i 74 exerceix el fat, com a determinant de la relació amorosa que ells tematitzen, una funció decisiva.

Segons aquest primer cant 58, solament l'autèntic "amador" amb els ulls idealitzants d'un amor absorbent és capaç de percebre el valor exclusiu de la dama i d'expressar-lo, esdevenint el "deïdor" de la lloança adient (9 i 14-15). Però aquesta relació amorosa, tan singular en la seva excel·lència, és una relació amenaçada. L'amenaça ve, en primer lloc, per manca de correspondència sota l'influx contradictori d'uns "fats" malèfics que han predestinat el poeta des del mateix naixement a estimar "Llir entre cards" (29-32). Aquest enterboliment eròtic es reflexa ja en l'amonestació d' "Aquest parlar (de lloança) no us faça orgullosa!" (16). I del cor de l'amant brolla només una minsa "esperança dubtosa" que deixa entreveure la perspectiva d'un trencament radical:

Ma vida és amarga e plorosa
si pert a vós, e per vós pert lo món;
tots los camins d'aquest tanquats me són,
si fall a mi la esperança dubtosa (17-20).

És una situació poèticament plasmada amb la comparació inicial tràgica de la mort del fill únic que ha centrat tots els afanys del pare (1-4).

Però com tan sovint en Ausiàs March, la conflictivitat de la relació no és tan sols deguda a l'aimia, sinó al poeta mateix en la seva qualitat d'amant. Conscient de la complexitat del fenomen eròtic en els seus distints estrats de difícil harmonització, resumeix a la tornada: "delits d'amor estan partits" (41-42) entre una libido afaïçonada pel caire efímer del ritme fisiològic de l'orgasme i una sublimació libidinosa estable:

algú d'ells mor ab lo desig finat,
altre delit perdurable roman (43-44).

L'equilibri intern assolit envers una amant incerta és precari i aconseguit tan sols mitjançant la claudicació de la raó i de les seves aspiracions eròtiques espiritualistes amb l'objectiu de "lo goig de mon entendre" (6):

Ma voluntat²¹ ab la raó no lluita,
cascuna fa lo més de son poder:
ma voluntat pus d'amar no pot fer,
son poder fa, e ma raó la'n cuita (l'apressa) (25-28).

La idealització de l'aimia no depassa el marc dels incentius sensuals: "Amor a mi vostre cors ha abellit" (9) i la seva actitud esquerpa commou l'emotivitat del poeta, en els seus excessos del "sobres-amor" (33) i del "gran desig" (36-37), sacsejant-lo entre el "poc esper" (35) i la convicció d'experimentar algun dia la "benvolença" (39) de la dama. Neguitós, en la seva inestabilitat sentimental, es lamenta: "de u en àls vaig així redolant" (40). Contràriament al cant 110 la situació que obre els ulls del poeta per a fer-li veure l'error de la vida passada, no és en el cant 60 una situació depriment i crítica, sinó la d'un estat d'extroversió exultant; és la "gran bonança" (28) del qui experimenta una harmonia interior, una plàcida i delitosa concòrdia de les facultats anímiques, ben distinta de les tensions internes i de les imaginacions febrils d'un persistent estat anterior. L'amor a "Llir entre carts", n'és la causa:

Mes voluntats, en gran part discordants,
dona, per vós les he fetes concordades;
per vós han pau solent ésser discordades,
per vós conec l'error on era abans.
Per vós conec tot delit de viure;
mos pensaments concòrdia en coneixen,
ja de contrast, sí com dabans, no es veixen,
ans, als amics, de pau poden escriure (1-8).

És l'assoliment d'un erotisme sublimat en el que el cos amb les seves apetències és subordinat a l'esperit, a les facultats superiors d'una ànima "enfortida" (27). Ell, per tant, se sent lliure d'un dels dos dels seus afanys (12), del d'haver de recórrer al món irreal, producte de fantasies insubstancials, per arribar a una certa estabilitat psíquica: "A imaginar no em cal d'uimés (d'avui en davant) assiure (asseure) [...]" (9). L'actual fermesa té com a suport la virtut (11). Però el poema d'un començament tan eufòric mostra que aquella estabilitat és com un edifici amb esquerdes profundes. Com qui confessa un pressentiment angunios el mateix March comenta: "que tot perill se té en molt gran bonança" (28). La victòria de l'ànima sobre el cos no és sinó una victòria precària, provisional, condicionada per l'ajuda de qui li pugui aturar l'influx nefast dels seus mals fets: "Si mos mals fets ab força altra (una altra persona no especificada) no tenc (conté), [...]" (33). No li resulta, doncs, imprevisible que la fortuna dictamini la victòria del cos sobre l'ànima:

"E si del cors ma fortuna dispensa
que per son mal m'ama perda batalla [...]" (17-18).

Prou és veritat que es tracta d'un torneig en el que el cos es bat a la defensiva (21-24), i que el poeta reforça el seu optimisme present amb un esperit cavalleresc que l'esperona a menysprear la vida (19-20) i a mostrar-se un "junyidor" amb una combativitat fora de mida (31-32). També com a amant amb tot l'idealisme de l'amor fi, accepta una dolorosa derrota que el llança a una vagabunderia sense objectius que ell considera "segur port" (36) amb l'alegria que li atorga el sofriment per a l'aimia (35-40), de la qual només espera el seu agraïment (43-44). Tanmateix, el paper dels fets i de la fortuna, possibles destorbadors de la seva relació amb "Llir entre cards", infiltren en el poema un pessimisme subjacent. Del segon "afany", doncs, que l'impel·leix a la recerca d'estabilitat psíquica per tal de romandre en el seu estat de sublimació eròtica, el poeta no es pot considerar del tot alliberat.

Una estructura de fons semblant mostra el cant 62 en el qual March agraeix a la fortuna la concessió d'un "sobirà do" (2), d'un amor ideal que al llarg del mateix es revela una "folla amor" per la seva intrínseca conflictivitat tant per part del poeta com de la seva enamorada.

Aquesta mateixa línia de fons mostra el cant 61 que Pagès qualifica de "poésie obscure et subtile"²². March s'adreça en les tres primeres estrofes al dolor, producte de l'esforç ascètic per a sublimar la passió eròtica, i en els dues següents amb la tornada a "Llir entre cards"²³. L'aimia es revela com una dama sensual, incapacitada per a entaular cap altra mena de relació amorosa com no sigui la dominada per un afecte libidinós que s'oposa a les sublimacions de l'amor fi del seu poeta "amador". Ella és, doncs, només sensible a l'amor "[...] que solen practicar los amadors amant comunament." (43-44), refusa taxativament l'actitud idealista del seu amant (3). El poeta claudica i arrapant-se a una vida tal com la dama concep, perquè altra mena de vida sense l'esperança de ser correspost li resulta insuportable (29-32), renuncia a les seves aspiracions d'erotisme ascètic que li han valgut uns "mèrits" que els fets inexorables li volen arrabassar (27). "Llir entre cards" apareix per la seva intransigència i la seva insensibilitat envers les finors sublimadores de l'amor cortès, en una agosarada metàfora religiosa que presa a la lletra resulta blasfema, com instrument d'un Déu punidor dels pecats del poeta (26). Ell accepta, en conseqüència, una escissió radical entre racionalitat i concupiscència²⁴: "[...] a mi vull en dues parts partir[...] (5). La dama l'ha d'alliberar de les tensions internes d'aquesta lluita: "llicenciats²⁵ dolor qui em desasenta (desestabilitza);" (28). Aleshores cill, cedint a la coacció ineluctable dels fets, es lliurarà, sense reserves, a la sensualitat del "cors mesquí" (21).

En un pla més teòretic i, per tant, abstracte, però també amb major claredat, March esbossa aquest mateix conflicte en el cant 87. En

primer lloc, presenta concisament la seva concepció sobre l'amor pur de la tradició trobadoresca²⁶:

Mon esperit contemplant se contenta
e dintre si una persona forja;
d'ella no pens braços, peus, mans ne gorja, [...]
Solament vull d'ella tan clara pensa
que res de mi no el fos cosa secreta,
apta i sabent, e d'amor fos estreta,
lo contrafer prengués en gran ofensa, [...] (231-238).

I tot seguit aïça un interrogant anguniós enfront de la tasca pertorbadora dels fats:

Mas ¿per què Déu l'arma de carn abriga,
los fats volents contra amor no ser solta,
e per null temps raó no la n'ha tolt (alliberat de la carn)
ans tot contrast ha per cosa enemiga? (241-244).

L'interrogant sobre l'acció divina que exposa l'ànima a l'influx màl·lic dels fats, resta obert sense cap intent de resposta. Per altra banda, si tornem a llegir el cant 61 a la llum d'aquest fragment del 87, podem molt bé concloure que la "carn" atreta pels incentius d'una "Llir entre cards", convertida instrument de la voluntat dominadora dels fats, encadena irremissiblement les potències racionals del poeta als impulsos de l'instint sexual, obligant-lo a renunciar als seus propòsits d'ascèsi sublimadora de l'amor fi. El poeta inicia el seu cant 74 adreçat també a "Llir entre cards", amb una proclamació, carregada de sentiment, del seu propòsit de lliurar-se als fats. És una situació d'irracionalitat irreprimible, personal, la que l'empeny a aquest determini: el "seny és mort" (3), la "bona voluntat" "malalta" (6), el "voler" desenfrenat (5). Són tots ells símptomes de l'*amor hereos*, de la malaltia eròtica, causa trastornadora de les facultats mentals²⁷. El poeta se sent a si mateix com el paralític impotent, que amb els seus moviments contrafets no pot assolir l'objectiu proposat (9-12), o com la nau que els vents fan anar a la deriva amb una tripulació incapaç, pel seu desacord, de dirigir el curs (17-20). La causa de fons d'aquest mal·estar, com en el cant 61, és la tensió entre les potències racionals i l'apetit sensitiu:

[...] car mon enteniment
ha gran debat ab lo voler del cors;
determenar llur gran debat clar no gos [...] (21-23).

Decantar-se a favor de l'un o de l'altre no li aporta cap solució:

i aquell voler (del cos) de la raó és vençut,
e si el complac mon delit és perdut,
per què sens cor faç quant de mi vejau (14-16).

Aquesta claudicació a favor d'una relació eròtica dominada per la sensualitat -l'anar seguint l'apetit (24)- és només un anar fent "sens cor" (16). Malgrat els relictos d'amor cortès -la predisposició a morir per a l'aimia (45-48)- que el poema tragina, l'actitud del poeta enamorat és virulentament crítica enfront de l'amor mateix, que ell apostrofa fent ús d'una terminologia feudal:

Vulles haver encontra mi ergull!
Lleixa vasall qui no et vol per senyor! (37-38).

Protesta inútil. Aquest amor sensual, espontani²⁸ i irresistible, el té completament subjugat. L'amarga queixa del poeta, referint-se a la seva passió eròtica, descobreix el mateix contingut que, a nivell més abstracte, hem trobat en el cant 110. L'amant que incorre en una situació d'intim conflicte, - " [...] que faç lo que no em plau[...] (13)- és arrossegat, de manera ineluctable, precisament allà on, en absolut, no volia anar: "e vaig en loc on no vull ser portat;" (7). El fat i l'amor, com dues facetes d'una mateixa força impersonal, determinen inexorablement un destí no volgut.

Els fets i l'irracional: Oh folla amor! (cant 98)

El mateix plantejament amargat de crisi enfront de la descoberta d'haver estat arrossegat per error a una meta indesitjable, diametralment oposada al que es pretenia, és exposat amb tota cruesa en el cant 98. L'error simbolitzen les "moltes falses monjoies" que no han estat sinó "falses ensenyes" (2-3), les quals l'han fet anar per la vida com un cristià amb conviccions absurdes o com un navegant que ha perdut l'esma (5-8).

La temàtica central és la dels poemes analitzats anteriorment: la claudicació enfront de la sensualitat eròtica, combat en un torneig perdut per un cavaller covard (25-32). És la fi irremeiable de l'home que se sap de ben cert emmetzinat (33-36). Amb trets sinistres el poeta posa en relleu l'estat contradictori i insuportable en el que es troba, "lo qual deu tothom tembre" (56): ni es pot desempallegar del seu amor²⁹,

“ne ell m'és bastant, sí com dabans, complaure” (55), se sent pitjor que el “mesquí” que considera la mort com un remei dels mals que l'oprimeixen (49-51). Contra el que no és entre els homes corrent, la congoixa que aquesta “folla amor” li produeix, és ininterrompuda (73-76). Ell es distancia d'aquella retòrica de l'amor cortès entorn de la felicitat sincrònica del dolor i del delict “la dolor delitable”(59)³⁰, ara en el seu estat d'amargor pura, en el qual aquesta barreja ja no és possible: “l'altra (l'aigua amarga o “la dolor”) amb aquell (el delict) poc ne molt no es companya”(60). Malgrat aquesta clarividència dolorosa ell es manté en l'actitud de complaure la seva “natura” (12). Una breu reflexió teològica aclareix la motivació decisiva. En realitat, el dilema de la dicotomia platònica cos-ànima no és, per a un Ausiàs March cristià creient, sinó un aspecte d'un dilema més profund, el d'hedonisme materialista- transcendència religiosa. El primer només li ofereix “el delict d'amor” que pertany als delicts d'aquesta vida. La seva sensibilitat religiosa està esmussada, se sent incapaç de percebre “los delicts de l'Altisme” (Altíssim o Déu sobirà) (19) ja que ha perdut el “dolç hàbit” d'una vida cristiana configurada per una fe viva (15). En canvi, la dèria pels delicts “que en esta vida lleixa” (20) s'apodera d'ell, malgrat la seva voluntat de mantenir intactes les conviccions de la fe³¹; dèria que l'impedeix sintonitzar amb l'esperança cristiana ancorada en el més enllà, que en la cosmovisió de l'època tenia el suport del raonament filosòfic:

ab molta por esper lo raonable,
perquè no sé com lo sentré paible (23-24).

Una alenada d'escepticisme religiós corsecador penetra en el seu esperit: “del bé vinent no em trob certa fiança” (16).

En la seva rebel·lia contra una relació eròtica ambigua (67-68) i un enamorament que li provoca una tensió anímica insuportable (36-42 i 65-68), que el manté entre la vida i la mort (48), es considera en pitjors condicions que l'amant que no és correspost, que, al cap i a la fi, no el descontentarà la ruptura d'una relació purament unilateral (43-44). En aquest context d'amargor i inseguretat radicals³² professa una declaració d'amor fulminant, contra tots els motlles de l'amor fi:

jo am a qui no mereix que yo l'ame,
e d'altra part veig obres en contrari³³ (46-47).

Ella no és la gran dama sobirana, idealitzada fins la divinització, per a la qual val la pena patir i morir, dels trobadors³⁴, sinó una que no

mereix ser estimada. I el poeta tampoc segueix l'ús consagrat d'adreçar-se a ella, sinó que ho fa a la "folla amor", al senyal de la tornada, a la seva pròpia vivència que el té tenallat. L'estimada passa al nivell de la tercera persona gramatical, o sia de l'objecte. En realitat, ella encarna els fets malignes del poeta que immergeixen el seu futur en un estat d'irracionalitat, del qual la seva raó se'n fa conscient:

Ja los meus fets raó d'home no els porta;
als fets és dat tot quant a mi seguesca;
a res a fer a mi es tolt l'arbitre,
no em trob res franc, sinó la sola pensa (69-72).

El poeta es resigna i es sotmet al domini dels fets, força impersonal, sinistra, esclavitzadora, que s'identifica amb la força de l'amor en un procés eròtic complex, amargant i dissortat. Només la "pensa", la raó, en resta al marge. Això li permet la presa de consciència realista de la seva situació. L'experiència viscuda, tanmateix, supera la seva capacitat de reflexió. I ell a qui per les seves desorbitades lloances a si mateix com a gran "deïdor o mestre" de l'amor fi la crítica literària ha qualificat de "megalònam amorós"³⁵, confessa palesament la pròpia ignorància i cedeix la paraula a aquells que sobre la intricada profunditat de la passió eròtica en puguin saber més:

Com ne per què, saber açò com passa,
no sia yo lo deïdor o mestre,
tan solament a ben sentir-ho baste.
Vinga el juí als qui d'amor més saben! (61-64).

Valentí Fàbrega i Escatllar
Universitat de Colònia - Alemanya

NOTES

- ¹ Vegeu POHLENZ 1970: 101-106.
- ² Vegeu PATCH 1927: 77-78.
- ³ Vegeu PATCH 1927: 78-79.
- ⁴ Vegeu SCHNELL 1985: 412-413 i 421-423.
- ⁵ "Cobles de Fortuna", vegeu PUJOL 1994: 202-209.
- ⁶ Sobre l'esparsa 82 vegeu ZIMMERMANN 1986: 410-411.
- ⁷ Vegeu també 106, 167; particularment els béns forans (externs) de l'home es troben sota el domini de la fortuna (106, 173). Tanmateix, la fortuna també pot contribuir a la prosperitat humana amb "béns mobles" (24, 36); els seus béns, en general, no son autèntics (100, 33-40).
- ⁸ En aquest sentit val l'expressió "de mals afortunat (120, 2) i la de vent "fortunal" (2,9) sinònim de vent tempestuós (COROMINES, Diccionari etimològic i complementari, IV, 145, 29-30).
- ⁹ Vegeu PATCH 1927: 39-40.
- ¹⁰ Vegeu RIQUER 1936.
- ¹¹ Vegeu KÖHLER 1960: 220 i SCHNELL 1985: 34-35.
- ¹² 1925: 132, interpretació que BOHIGAS segueix: "pronosticador de mal", recolzant-se en les versions de Montemayor i Mariner (1955: IV 180).
- ¹³ És possible que March s'hagi inspirat en la versió catalana, el "De providència" d'Antoni Canals. Vegeu RAMÍREZ MOLAS 1970: 269-270.
- ¹⁴ Canals tradueix: "Quines vulla cosa que sia aquella que ns fa axí viure e axí morir, en aquella mateixa necessitat liga a Déu. Bona ordinació és irrevocable, la qual abraça les coses humanals e divinals. Aquell creador e regidor de totes les coses humanals e divinals, ha escrits los fats, e segueix-los tostemp; serva açò que una veguada ha escrit e manat" (p. 114, 14-22).
- ¹⁵ Vegeu també el que aconsella per boca del Déu: "Menyspreu la fortuna: no li he donat cap dard amb què fereixi l'ànima" (VI, 6).
- ¹⁶ "A fi que no sembli que la nostra virtut es mou fora de la naturalesa, el savi tremolarà, es doldrà i empal·lidirà." (ep. 71, 29).
- ¹⁷ Sobre el contingut d'aquesta versió vegeu FÀBREGA I ESCATLLAR 1990 i sobre la seva difusió, RIERA I SANS 1984. Lola Badia en el seu anàlisi del cant 1 arriba a la conclusió que existeix una relació immediata entre aquest cant i la versió catalana de la "Consolació", BADIA 1993: 173-175.
- ¹⁸ Aquesta oració de relatiu és glossa pura.
- ¹⁹ el "cars (cas) de auantura" de la versió catalana (p. 224-225).
- ²⁰ Vegeu RAMÍREZ MOLAS 1970: 266-270.
- ²¹ És la voluntat que "surt" de l'apetit sensitiu, el desig peremptori de la sexualitat (42-43); el "voler concupiscible" (92, 45) o "Aquell voler que en ma carn sola es causa." (92, 41) o, simplement, "lo voler del cors" (74, 22). Vegeu CROPP 1975: 271-273.

- 22 1925: 75.
- 23 BOHIGAS 1954: III p. 55-56.
- 24 Apetència sensitiva de la qual sorgeix "lo moviment" (22) o "lo primer moviment" (40) o "lo prim motiu" (71,95). Com llegim a la "Summa teològica": "La passió és un moviment irracional de l'ànima impulsat pel pressentiment de bé o mal." (I-II 22, 3).
- 25 Llicenciar: atorgar el permís per a anar-se'n, que en el poema esdevé sinònim d'alliberar el poeta de les seves angúnies ascètiques.
- 26 SCHINELL 1985: 137-138.
- 27 Vegeu SCHINELL 1985: 18-19, 237 i 244-245.
- 28 "tot acte és prop de lla on és poder, / si al voler governa l'apetit" (51-52). Com ja observà Pagès (1925: 87) cal tenir present en aquest aclariment marquà la teoria aristotèlica de l'acte i la potència. L'apetit sensible està més aprop de la "potència pròxima" que el racional.
- 29 Cosa que li comportaria una "tal dolor que no sé on pot cabre" (22).
- 30 L' "aigua dolça i amarga" (57). Vegeu sobretot 19, 6. 33- 36 i LAZAR 1964: 120 i CROPP 1975: 320 i 345 nota 100.
- 31 "segons lo ver, és poc lo meu damnatge." (10) Es l'hedonisme, la "complacença" (9) el que l'oposa a les exigències cristianes. Vegeu FÀBREGA i ESCATLLAR 1994: 363-367.
- 32 "Jo son aquell qui en res del món no em ferme," (45)
- 33 Les obres de l'amor: "i amar no em plau e d'amor són mes obres." (36). Són "los fets" que no pot deixar de realitzar (38-39).
- 34 Vegeu CROPP 1975: 183-192 i SCHINELL 1925: 129 i 137.
- 35 Vegeu FLISTER 1959: 56 i FÀBREGA i ESCATLLAR 1995: 102-10.

BIBLIOGRAFIA

- BADIA, L. (1993): *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València / Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana / Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- BOECI (1873): *Libre de Consolació de Philosophia*, ed. de Bartomeu Muntaner i Àngel Aguiló, Barcelona: col·lecció Biblioteca Catalana.
- BOHIGAS, P., ed. (1952-1959): *Ausiàs March. Poesies*, Barcelona: ENC, Barcino.
- CANALS, A. (1935): *Scipiò e Anibal. De providència (de Sèneca). De arra de ànima (d'Hug de Sant Victor)*, ed. de M. Riquer, Barcelona: ENC, Barcino.
- CROPP, G. (1975): *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Genève: Librairie Droz.

FÀBREGA I ESCATLLAR, V. (1990): "La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Saplana i Antoni Genebreda (1358 / 1362)", *Zeitschrift für Katalanistik / Revista d'Estudis Catalans*, 3, Frankfurt am Main.

FÀBREGA I ESCATLLAR, V. (1994): "«Ja veig estar a Déu ple de rialles» (113, 171): Déu en la poesia d'Ausiàs March", *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister*, Frankfurt am Main: Domus Editoria Europea.

FÀBREGA I ESCATLLAR, V. (1995): "Ausiàs March i les expectatives apocalíptiques de la Catalunya medieval: un comentari al cant 72", *Els Marges*, 54, Barcelona: Curial.

FUSTER, J. (1959): "Ausiàs March, el ben enamorat", *Revista Valenciana de Filologia* = *Obres Completes* 1, 249-284, Barcelona: Edicions 62.

KÖHLER, E. (1960): "Der Frauendienst der Trobadors dargestellt an ihren Streitgedichten", *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 41, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

LAZAR, M. (1964): *Amour courtois et "fin'amors" dans la littérature du XI^e siècle*, Paris: Librairie C. Klincksieck.

PAGES, A. (1925): *Commentaire des poésies d'Auzias March*, Paris: Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études; 247).

PATCH, H. R. (1927): *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, Cambridge: Harvard, University Press.

POHLENZ, M. (1970⁴ = 1959): *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

PUJOL, J., ed. (1994): *Jaume March. Obra poètica*, Barcelona: ENC, Barcino.

RAMÍREZ MOLAS, P. (1970): *La poesia d'Ausiàs March. Anàlisi textual, cronologia i elements filosòfics*, Basel: Privatdruck der J.R. Geigy A.G.

RIERA I SANS, J. (1984): "Sobre la difusió hispànica de la *Consolació de Boeci*", *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, 297-327.

RIQUER, M. DE (1936): "El tema de Fortuna en Ausiàs March", en *Quaderns de poesia* II 6 (1936) 22-27, Barcelona.

SCHNELI, R. (1985): *Causa amoris, Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern / München: Francke Verlag.

ZIMMERMANN, M. C. (1986): "L'esparsa a l'obra d'Ausiàs March: un esquema bàsic de la poetització", *Estudis de literatura catalana en honor de Josep Romeu i Figueras*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia, II 387-417.