

SALVADOR CUENCA I ALMENAR

EL SENY CONTRA L'ENTENIMENT
AL POEMA 4 D'AUSIÀS MARCH

Així com cell qui desitja vianda
per apagar sa perillosa fam
e veu dos poms de fruit en un bell ram
e son desig igualment los demanda,
no'l complirà fins part haja elegida 5
sí que'l desig vers l'un fruit se decant,
així m'ha pres, dues dones amant,
mas elegesc per haver d'amor vida.

Si com la mar se plany greument e crida
com dos forts vents la baten igualment, 10
u de llevant e altre de ponent,
e dura tant fins l'un vent ha jaquida
sa força gran per lo més poderós,
dos grans desigs han combatut ma pensa,
mas lo voler vers u seguir dispensa. 15
Jo'l vos public: amar dretament vós.

E no cuideu que tan ignoscent fos
que no veés vostre avantatge gran:
mon cors no cast estava congoixant
de perdre lloc qui l'era delitós. 20
Una raó fon ab ell de sa part,
dient que en ell se pren aquesta amor,
sentint lo mal o lo delit major
sí que, ell content, cascú pot ésser fart.

L'enteniment a parlar no venc tard 25
e planament desféu esta raó
dient que'l cos ab sa complexió,
ha tal amor com un llop o renard,
que llur poder d'amar és limitat,

car no és pus que appetit brutal, 30
 e, si l'amant veeu dins la fornal,
 no serà plant e molt menys defensat.

Ell és qui venç la sensualitat.
 Si bé no és en ell prim moviment,
 en ell està de tot lo jutjament: 35
 cert guiador és de la voluntat.
 Qui és aquell qui en contra d'ell reny?
 Que voluntat, per qui'l fet s'executa,
 l'atorg senyor e si ab ell disputa,
 a la perfí se guia per son seny. 40

Diu més avant al cos, ab gran endeny:
 «Vanament vols e vans són tos desigs,
 car, dins un punt tos delits són fastigs,
 romans-ne llas, tot jorn ne prens enseny.
 Ab tu mateix, delit no pots haver, 45
 tant est grosser que amor no n'és servit:
 volenterós acte de bé és dit,
 e d'aquest bé tu no saps lo carrer.

Si bé complit lo món pot retenir,
 per mi és l'hom en tan sobiran bé, 50
 e qui sens mi esperança'l reté,
 és foll o pec o terrible grosser».
 Aitant com és l'enteniment pus clar,
 és gran delit lo que per ell se pren,
 e son pillard és subtil pensament, 55
 qui de fins pasts no'l jaqueix endurar.

Plena de seny, no pot Déu a mi dar
 fora de vós, que discontent no camp.
 Tots mos desigs sobre vós los escamp:
 tot és dins vós lo que'm fa desijar.¹ 60

1. A. MARCH, *Obra completa* (Barcanova, Barcelona, 1997, ed. R. Archer). Seguisc els retocs de L. BADIA, *De l'amor que educa a la passió culpable: Jordi de Sant Jordi XI versus Ausiàs March IV*, dins *Memòria, escriptura, història: Homenatge al prof. Joaquim Molas* (Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003), vol. 1.

Les dues primeres cobles del poema 4 d'Ausiàs March revelen, amb sengles imatges, un sofisma referent a la determinació de la voluntat humana. A la cinquena cobla, al vers 38, March definirà 'voluntat' com a actualització, «per qui el fet s'executa». Per *voluntas*, la tradició filosòfica de l'occident medieval havia entès, segons Pere Llobard, sia la facultat de desitjar, sia l'exercici o actualització d'aquesta facultat.² Per això, cal remarcar que *voluntas* no s'entenia com a la facultat d'elegir entre diverses opcions. Aquesta facultat d'elegir s'invocava sota el sintagma *liberum arbitrium*, perquè hauria d'elegir i decidir arbitràriament entre les raons de l'enteniment i els desigs de la voluntat.³

Pere Llobard, des de la doble interpretació del terme *voluntas*, exposava les possibilitats d'explicar com una facultat humana natural i per consegüent, atorgada per la bona creació divina podia actualitzar-se en desigs dolents, segons veurem a continuació.

Hom podia explicar, com el maniqueisme, que hi ha dues voluntats: una s'actualitzaria en els actes bons i, l'altra, en els actes dolents. Hom podia també considerar que hi ha una sola voluntat: la facultat seria bona, però les actualitzacions podrien no ser-ho. Si es consideraven les actualitzacions dolentes com a contràries a la voluntat divina, a imatge i semblança de la qual fou creada la humana, hom hi donaria una explicació intel·lectualista. L'intel·lectualisme atorga una preeminència al coneixement, a l'intel·lecte com a facultat més definitiva de l'ésser humà. L'intel·lectualisme moral, des de Sòcrates, basa les qualificacions dels actes morals en el coneixement del bé. L'intel·lectualisme considera que les accions dolentes es fan per ignorància, és a dir, perquè hom desconeix el bé. El coneixement, per tant, és anterior i necessari per a la volició, açò és: es vol allò que s'ha conegut prèviament, i no es pot voler res que no s'ha conegut prèviament.

Altrament, si es consideraven les actualitzacions dolentes com una possibilitat intrínseca a la natura humana, hom hi donaria una ex-

2. P. LLOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, 3 (Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas).

3. Vid. J. B. KOROLEC, *Free will and free choice*, dins *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. KRETZMANN, N. et al. (Cambridge University Press, 1982), p. 630. Podem comparar el sentit del *liberum arbitrium*, amb la definició aristotèlica del terme *elecció*.

plicació voluntarista. El voluntarisme és la concepció filosòfica que, com el seu nom indica, atorga una preeminència antropològica a la voluntat per damunt de les altres facultats; així, la voluntat determinaria els objectes coneguts per l'intel·lecte, en el sentit que hom coneix un objecte perquè abans ha volgut conèixer-lo, triant-lo entre altres objectes. És a dir, es coneix allò que s'ha volgut prèviament i no es pot conèixer res que no s'haja volgut abans.

A l'edat mitjana, el corrent intel·lectualista imperava majoritàriament entre els dominicans, davall del mestratge de Tomàs d'Aquino, mentre que el corrent voluntarista imperava majoritàriament entre els franciscans, rere els ensenyaments de Duns Escot i Guillem d'Ockam.

El voluntarisme continua basant les qualificacions dels actes morals en el desig o la intenció que ha menat a fer-los. El voluntarisme considera que les accions dolentes es fan, no per ignorància intel·lectual, sinó per mala intenció. Les conseqüències de les accions, per tant, no afectarien la qualificació moral d'una acció, ja que es jutjaria sols pel desig o per la intenció prèvia a l'actualització. D'acord amb el voluntarisme, les males intencions i les seues actualitzacions humanes expressarien l'omnipotència divina —per damunt de les valoracions morals establertes per l'intel·lecte humà—; fins al punt que l'odi i els mals desigs d'un home envers el seu Déu expressarien l'omnipotència del creador libèrrim, o siga, Déu en la seua omnipotència podria voler que una criatura seua no sols no el volguera, sinó que l'odiara fins i tot.

La qüestió de la mala determinació de la voluntat fereix les entranyes lògiques de l'intel·lectualisme, ja que aquesta qüestió subratlla la incoherència dels atributs divins i dels humans: si Déu és bo i omnipotent, no pot permetre els desigs del mal, ni les seues actualitzacions dolentes per les criatures perquè en serien còpies matusseres; si Déu és bo i oniscient, no pot desconèixer que una dotació natural seua, com la facultat de desitjar, siga la font de l'error moral —d'aquí se seguiria la incoherència que la veritat i la bondat siguen un en el creador i no s'adiguen en la criatura.

El voluntarisme critica l'intel·lectualisme a partir del fet que la voluntat és més lliure, ja que pot voler el bé i el mal, mentre que l'intel·lecte sols pot conèixer la veritat i no l'error. Segons l'intel·lectualisme moral, hom pot desitjar o voler el mal sols perquè no coneix

el bé, perquè l'intel·lecte especifica erròniament el mal com a bé, el qual s'identifica amb la veritat de la voluntat. Nogensmenys, el problema de la feblesa moral, de l'ἀκρασία ja analitzada per Aristòtil, palesa la incoherència que, sovint, tot i conèixer el bé, hom tria el mal i actua malament conscientment.⁴

Per tal de salvar aquestes incoherències, intolerables per al punt de vista intel·lectualista, calia entendre'n les conseqüències lògiques. L'intel·lectualisme considerava que l'intel·lecte o enteniment era la facultat humana més lliure del medi material, més independent de les necessitats animals; per tant, havia de guiar la voluntat, no sols quant als mitjans del pensament per a obtenir l'objecte que la voluntat desitja, ans també quant a la determinació de l'objecte del desig. D'aquí se seguia que els actes humans esdevenien lliures, si, i sols si, s'orientaven a objectius determinats per l'enteniment. Per a entendre les conseqüències lògiques de situar el *liberum arbitrium* en l'exercici de la facultat intel·lectual, els filòsofs intel·lectualistes empraven, entre d'altres mètodes, els experiments mentals.

Un experiment mental consisteix a imaginar un escenari inventat, sobre el qual es plantejarà un problema dins d'unes circumstàncies completament diverses a les normals, per tal d'extraure'n les conseqüències. Aquests experiments, vigentíssims avui en filosofia de la ment per exemple, podien prendre, a les escoles i facultats d'arts medievals, la forma lògica de sofismes. Els sofismes, des de Plató, semblen ser raonaments aparents, enganyadors intencionadament, persuasius i no vertaders. Nogensmenys, els sofismes medievals no tenen intenció d'enganyar, sinó de depurar les incoherències o de resoldre unes dificultats objectives dins de la proposició que es pretén analitzar. Un cop analitzades aquestes dificultats, pot escaure's que la proposició inicial del sofisma fóra vertadera en un sentit i falsa en un altre.⁵

Els sofismes, en tant que anàlisis de proposicions ambigües, permeten a l'autor expressar les seues opinions d'una manera més lliure, que si s'haguera de referir a les autoritats de les qüestions disputades,

4. Vid. ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* (Barcelona, Bernat Metge, 1995), llibres III i VII.

5. Vid. J. BURIDAN, *Sophismes*, a cura de Joël Biard (París, Vrin, 1993). Llegiu la clara introducció a càrrec de l'editor.

com ara els Pares de l'Església. L'ambigüitat es podia sustentar, per exemple, en els termes sincategoremàtics, com ara els quantificadors, negacions, conjuncions o disjuncions.

L'ambigüitat del sofisma amb què s'enceta el poema 4 de March està sustentada en una disjunció o, millor, en la possibilitat que una disjunció pugui determinar la voluntat humana, «per qui'l fet s'executa».

Aquesta ambigüitat lògica és fruit d'una de les condicions de possibilitat del *liberum arbitrium*, a saber: la indeterminació de la voluntat. Si només es pot determinar la voluntat en una manera —sia per la millor raó de l'enteniment segons l'intellectualisme, sia pel desig més fort de l'apetit segons el voluntarisme—, aleshores no queda espai lògic perquè funcione la facultat del lliure albir. La desertificació d'aquest espai lògic sembla la conclusió filosòfica de March. És a dir, la concòrdia o l'arbitratge del lliure albir entre el desig i la raó, entre la voluntat i l'enteniment, és inútil, perquè, a la fi, s'ha de decantar o per l'un o per l'altre.⁶

Al poema 4, March analitza la possibilitat d'aquest arbitratge de cara a determinar la voluntat, açò és, de cara a decidir entre dos desigs. Aquesta anàlisi parteix de l'exposició de dos sofismes. Hom pot resumir, segons Fabienne Pironet, l'estructura tipus d'un sofisma medieval amb els següents passos: (1) enunciat del sofisma, (2) arguments a favor i en contra, (3) enunciat d'unes conclusions que permeten resoldre el sofisma, (4) solució de l'autor i (5) resposta als arguments. Els sofismes podien servir també d'exercici d'aprenentatge, en el decurs d'una disputa escolar. Una disputa és un exercici oral que requereix almenys tres participants: l'oponent, el responnent i el determinant. Els dos primers solien ser estudiants, mentre que el tercer, un mestre o batxiller.⁷

6. Llegiu la tornada del poema CII, potser la conclusió més clara de la inexistència d'un espai lògic per a una tercera via que arbitre entre l'apetit i la raó, entre l'home «bestial» i «l'entenent»: «No sia ací tot amador entés, / sinó aquell bé sentint e bé sabent, / car aquest veu lo clar departiment / de son compost e sap com partit és, / car la raó contrasta l'apetit, / e l'apetit no obeeix la raó. / Solament rep de concòrdia do / l'hom bestial o l'entenent complit».

7. G. HEYTESBURY, *Sophismata asinina: Une Introduction aux disputes médiévales*, a cura de F. Pironet (París, Vrin, 1994), p. 18-20. Hom pot contrastar-ho amb l'estructura tipus d'un article de Tomàs d'Aquino: (1) qüestió, (2) objeccions a la qüestió, (3) autoritats citades contra la qüestió, (4) determinació de l'Aquinat, (5) resposta de

En aquestes línies, llegiré el poema 4 d'Ausiàs March com una disputa entre l'enteniment i el seny o sensibilitat, entorn de la determinació de la voluntat humana. La voluntat pot guiar l'execució dels fets o bé per l'enteniment o bé pel seny; si no es guiara per l'enteniment, aleshores es guiaria pel seny. L'anterior argumentació lògica s'anomena sillogisme disjuntiu, l'esquema del qual articula els versos 38-40 del poema interpretat:

Que voluntat, per qui'l fet s'executa,
 l'atorg senyor, e si ab ell [*l'enteniment*] disputa,
 a la perfí se guia per son seny.

Aquest sillogisme disjuntiu és el resultat al qual ha conduït l'ambigüitat de la proposició inicial. La proposició inicial d'aquesta disputa, al vers 7, pot expressar-se així: *jo ame igualment dues dones*. Aquesta proposició pot transformar-se en una disjunció inclusiva: *jo ame aquesta dona i/o aquesta altra*. Posteriorment, l'anàlisi d'aquesta proposició conduirà a transformar-la en una disjunció exclusiva: *jo ame o bé aquesta dona o bé aquesta altra*, però no les dues igualment. D'acord amb el llenguatge ordinari sobre una disjunció inclusiva, com la proposició inicial, no funcionaria l'esquema lògic del sillogisme disjuntiu, ja que el fet d'estimar aquesta dona, no exclouria la possibilitat d'estimar l'altra igualment. Aquesta primera disjunció inclusiva de dues dones es transforma, trenta-un versos després, en la disjunció exclusiva de dues maneres de voler, de dues maneres de determinar la voluntat: o bé per l'enteniment o bé pel seny. D'acord amb el llenguatge ordinari sobre una disjunció exclusiva, sí funcionaria el sillogisme disjuntiu, ja que la voluntat del jo líric (vv. 38-40) no es pot determinar alhora per l'enteniment i pel seny; si disputa amb l'enteniment, aleshores es guiarà pel seny.

L'anàlisi de la proposició disjuntiva inicial s'enceta amb un sofisma expressat mitjançant les imatges, o experiments mentals, de les dues primeres cobles. El sofisma serviria per a obrir la disputa man-

l'Aquinitat a les objeccions. Vid. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (París, Vrin, 1954).

tinguda al poema 4 per un oponent: el cos —determinació del seny o sensible—, i un responent: l'enteniment —determinació intel·lectual—, disputa resolta a favor del darrer per un determinant líric.

Cal aclarir que, segons la psicologia aristotèlica dels actes humans present a l'*Ètica nicomaquea*,⁸ hi ha tres facultats psicològiques que els determinen com a causes eficients: (1) la sensibilitat < *sensus* < αἴσθησις, (2) el desig o apetit < *appetitus* < ὄρεξις i (3) l'enteniment < *intellectus* < νοῦς. Haig de remarcar que la traducció catalana del segle xv que compendia l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil, conservada al manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, tradueix *sensus* per «seny»,⁹ *appetitus* per «apetit» i *intellectus* per «enteniment».

L'apetit, o desig, tenia una part passiva i del tot irracional: l'apetència *appetitus concupiscibilis*; una part passional, però controlable per la raó: l'impuls *appetitus irascibilis*; i també, una part activa que desitja allò que determina la raó: la voluntat *voluntas*. La funció de l'apetit consistia a demanar o desitjar el bé, mitjançant les altres causes antagoniques: les sensacions del seny i les raons de l'enteniment. D'aquí que la part raonable de l'apetit s'haja d'educar amb la virtut de la templança, per tal que «la voluntat vulla lo que la rahó diu ésser bo».¹⁰ Si l'apetit no es tempra racionalment, esdevé «apetit brutal», com llegim al vers 30 del poema 4.

Per això, les dues causes exclusivament humanes són l'enteniment i l'apetit temprat racionalment, ja que el seny és compartit amb els «animals bruts», els no racionals; així ho explicita un intel·lectualista

8. Cf. ARISTÒTIL: *Ètica nicomaquea*, Vol. II, p. 66, llib. VI, cap. 2, (1139a). L'acte moral és possible per les tres facultats psicològiques que hi intervenen en l'explicació de les éssers vius: (1) l'apetit demana universalment el bé, (2) l'enteniment considera com assolir-lo i (3) la sensibilitat, el seny, descobreix la manera concreta de fer-ho.

9. Llegiu l'entrada 'seny' al DECLC. Coromines hi explica la confluència fonètica en «seny» de l'ètim germànic *simn*, el qual ha donat l'accepció vigent de 'prudència', i de l'ètim llatí *sensus*. El *sensus* escolàstic és la sensibilitat, o facultat de conèixer el particular mitjançant la percepció dels cinc sentits corporals, oposada a l'enteniment, o facultat humana de conèixer l'universal mitjançant l'abstracció racional de les notes comunes d'un gènere particular. Quant a l'obra de March, hom llig clarament «seny» segons l'accepció de 'sensibilitat' al poema 91: «Los fets d'amor, no puc metre en oblit / ab qui els haguí ne el lloc no em cau d'esment. / No puc sentir com los era sintent: on seny no ateny no és per seny sentit» (vv. 51-52).

10. Biblioteca de Catalunya, Ms. BC 296, f. 66v.

moral com Tomàs d'Aquino, comentant, amb una referència al tercer llibre del *De anima*, la primera línia dels *Libri Ethicorum* d'Aristòtil (1094a1):

Duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in III De anima; in intellectu autem vel ratione consideratur electio et executio; omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem, nam verum est finis speculationis.¹¹

1

Tenint presents els conceptes aristotèlics exposats, es pot enunciar prosaicament el sofisma amb què s'obri el poema 4, així: «Jo estic famolenc. El meu sentit extern de la vista percep dos poms. La facultat estimativa del meu sentit comú —segona cavitat del cervell, segons la fisiologia medieval, en la qual es graven les espècies o formes dels objectes externs—,¹² no pot jutjar o determinar quin pom és més desitjable o apetible. Per tant, el desig d'apaivagar la meua fam és diferit fins que elegisca entre ambdós, perquè, segons la concepció aristotèlica del desig, no pot haver-hi un desig sense una finalitat que el complisca o l'actualitze. L'elecció entre els dos poms és la meua actualització del desig, la qual arbitra entre la finalitat de viure de tot animal i la de viure de cara al bé, o a l'amor, exclusiva dels animals racionals.»

El sofisma, a la segona cobla es pot enunciar així: «La meua facultat estimativa, o la facultat de jutjar —mitjançant l'emissió de judicis lingüístics—, és com la mar. Hi ha dos vents que bufen amb la mateixa intensitat i en sentit oposat, com a formes internes potentíssimes que especifiquen dos objectes externs com a desitjats i incompatibles, i que malden per gravar-se o imprimir-se positivament al sentit comú,

11. TOMÀS D'AQUINO: *Sententia Libri Ethicorum*, vol. I, Opera Omnia (Tomus XLVII), *Editio leonina* a càrrec de R. Gauthier (Roma, 1969), Lib. I, lect. I, sent. 1, p. 5.

12. Per a l'aplicació d'aquesta teoria fisiològica medieval a la literatura catalana, llegiu L. BADIA, *Postibles naturals a Lull i Jordi de Sant Jordi*, dins *The Discerning Eye* (Dolphin, ed. N. GRIFFIN, et al., 1994), ps. 27-38.

que malden per ser jutjats favorablement. Tanmateix, sols «lo voler vers u seguir dispensa». La meua facultat de jutjar no podrà emetre un judici, fins que un dels dos vents haja foragitat l'altre, és a dir, fins que la forma o imatge d'un dels objectes desitjats s'haja gravat o imprès amb la valoració o el judici positiu en el sentit comú.»

Cal advertir que, a la primera cobla, el sofisma palesa un desig entès com a facultat: el *jo* líric demana o tendeix envers dues dones, això és, està disposat a apertir una disjunció de dues dones; mentre que, a la segona cobla, el sofisma palesa dos desigs entesos com a actualitzacions de la facultat de desitjar. D'aquests dos desigs, n'expressa i publica un: «amar dretament vós» (v. 16). Per això, hom pot suposar que el desig contrari és «amar brutament vós», si acceptem la interpretació de la unitat de la dona desitjada, sota dos aspectes diversos de l'amor: el sensual i l'espiritual, segons Panunzio.¹³ Cal remarcar aquesta divergència, ja advertida per Pere Llombard respecte al terme *voluntas*: el «desig» de la primera cobla remet a la facultat de desitjar, mentre que els «dos desigs» de la segona cobla remetent a les actualitzacions d'aquesta facultat.

Una de les concrecions del debat medieval entre voluntaristes i intel·lectualistes sobre la determinació de la voluntat, girà entorn de la possibilitat que una disjunció siga raó suficient per a actualitzar un desig. Els voluntaristes criticaven que si fóra l'intel·lecte la facultat humana que menara a l'acció, hom es quedaria paralytitzat quan no tinguera una raó dominant per a obrar, per exemple, quan tinguera dues raons igual de fortes per a fer dues accions. D'aquesta paràlisi, els voluntaristes dedueixen la limitació de l'intel·lecte, respecte a la voluntat més lliure. Els intel·lectualistes responien que no caldria una raó dominant, sols una raó suficient per a determinar la voluntat i actuar; és a dir, no caldria que un dels dos membres de la disjunció fóra més dominant racionalment que l'altre, ja que es tractaria d'una disjunció inclusiva, en la qual ambdós membres menarien l'home a actuar racionalment i, per tant, lliurement.

Aquesta actualització lliure, segons l'intel·lectualisme, impulsaria

13. S. PANUNZIO, *Una cançó emblemàtica d'Ausiàs March*: Axí com cell qui desija vianda i el contrast entre cors i enteniment, dins *Estudis de llengua i literatura catalanes*, 1 (1980), p. 212. Panunzio hi declara concordar en la mateixa interpretació de la unitat de la dona amb Pagès i Bohigas.

a actuar sense que hom especifique o jutge millor, cap dels dos objectes de desig disjuntats, és a dir, sense que hi haja una raó dominant. Aquesta possibilitat donava compte del fet que l'intel·lecte pugua elegir activament sense tenir una preferència, sense que la forma de cap dels dos objectes desitjats disjuntivament, s'haja gravat i definit passivament al sentit comú sota l'espècie de millor o preferible.¹⁴

Ara mirarem de recórrer la tradició filosòfica on es conrearen aquest tipus de problemes. La tradició aristotèlica havia concedit una gran importància a les imatges, perquè sense aquestes no es podia pensar. D'aquesta tradició naix l'atracció pels experiments mentals de la filosofia escolàstica. Quant a les imatges marquianes del sofisma del poema 4, la imatge filosòfica que hi subjau és la del conegut ase de Buridan.¹⁵

Aquest ase es trobaria mort de fam exactament enmig de dues garbes idèntiques de palla; com que els estímuls exteriors rebuts serien idèntics, l'ase no podria decidir envers quina garba adreçar-se primer, perquè no en voldria o no en desitjaria més una que l'altra; i, com que l'enteniment és esclau de la voluntat passiva, l'ase moriria d'inanició abans de decidir i d'actuar. El mestre parisenc Joan Buridan criticaria, amb la imatge d'aquest ase, la positura bàsica dels voluntaristes, els quals consideraven que l'enteniment o intel·lecte no podia determinar la voluntat, perquè el primer restava impotent davant les altres parts de l'apetit, les parts irracionals de la facultat de desitjar, que tendien passivament als objectes exteriors que havien estimulat la sensibilitat o seny.

Els voluntaristes morien de fam, com l'ase. No obstant això, en l'obra escrita del mestre parisenc no ens ha pervingut cap exemple del dilema d'aquest ase, en virtut del qual el nom de Buridan ha romàs imprès en la tradició filosòfica occidental. Per això, hom pot suposar que el genitiu de *l'asinus Buridanis* és un genitiu subjectiu i no objectiu, és

14. Vid. N. RESCHER, *Choice without Preference: a Study of the History of Buridan's Ass*, dins *Kant-Studien* (1959-1960), ps. 142-75.

15. Vid. L. BADIA, *Ibid.*, ps. 91-92. Vegeu-hi a més, les referències al cant IV del *Paradiso* de la *Commedia* dantesca, i de la *Summa theologiae*, IaIIa, 13, 6 de Tomàs d'Aquino. Buridan, tanmateix, no és tan intel·lectualista com l'Aquinat. Buridan distingeix dues llibertats: (1) *libertas oppositionis*, (2) *libertas finalis ordinationis*. Quant a la primera, la voluntat és independent de l'enteniment per a tendir i desitjar un objecte o defugir-lo. Quant a la segona, l'enteniment és superior a la voluntat de cara a especificar els objectius finals de les aspiracions humanes.

a dir, no és l'exemple d'un ase escrit per Buridan, sinó que Buridan és un ase, o exemplifica en la seua positura filosòfica els errors d'un ase. Des d'aquest punt de vista, el sofisma de l'ase de Buridan pogué posar-se en circulació pels intel·lectualistes, els quals desitjarien escarnir la seua figura prestigiosa, elevada reduccionistament a estandard pels voluntaristes de l'Europa central. Per exemple, a les universitats de Praga, Viena i Cracòvia, els voluntaristes reduïren la complexa teoria de la llibertat de Buridan, la qual combinava voluntarisme i intel·lectualisme, a la seua vessant més quotidiana i voluntarista de *libertas oppositionis*.¹⁶

Segons Bruno Nardi, hem d'espigolar el comentari de Buridan al tractat aristotèlic *De caelo*, per tal de trobar un sofisma semblant al de l'ase.¹⁷ Tanmateix, no hi trobarem el famós ase, sinó un gos famolenc i assedegat. Al manuscrit Vaticà Llatí 2162, on es conserva el comentari al *De caelo*, es pot llegir:

Cane esuriente multum et sitiente, si ponantur cibi et potus ex utroque latere canis, omnino eque propinqui ad canem, canis ille moreretur fame et siti.¹⁸

Buridan comenta així, amb aquest sofisma, un altre sofisma amb el qual Aristòtil critica la cosmologia d'Anaximandre. Aristòtil, al seu *De caelo*, II, 13 (295b 31-34), impugna l'argument d'Anaximandre, segons el qual la terra està immòbil enmig del cosmos, perquè és atreta amb la mateixa força per totes les parts. Aristòtil compara l'argument d'Anaximandre als següents sofismes: (1) si un cabell fos estirat des dels dos extrems amb la mateixa força, no es trencaria, (2) si un ésser molt assedegat i famolenc estigués a la mateixa distància del menjar i de la beguda, s'estaria quiet. El segon dels sofismes amb què Aristòtil critica la cosmologia d'Anaximandre és, per tant, la font del sofisma del comentari de Buridan, i és, alhora, la inspiració filosòfica de la imatge amb què Ausiàs March enceta el poema 4.¹⁹

16. Vid. J. B. KOROLEC, *ibid.*, p. 639.

17. B. NARDI, *Buridano*, dins *Enciclopedia di filosofia* (Milano, Garzanti, 1993).

18. Biblioteca Apostolica Vaticana: Ms. Vat. Lat. 2162, f. 71v.

19. Vid. A. PAGÈS, *Commentaire des poésies d'Auzias March* (París, Champion, 1925), p. 6. Hom hi troba que Pagès ja en va apuntar succintament la font aristotèlica, a propòsit de la primera cobla d'aquest poema IV de March.

D'aquest sofisma hem d'extraure les següents preguntes, per a contextualitzar els arguments del cos i de l'enteniment, contrincants del poema 4 de March, per tal d'esbrinar la possibilitat d'estimar igualment dues dones: (1) Es pot equiparar una raó suficient a una de dominant, quant a l'elecció? (2) Es pot mesurar la urgència de les decisions morals amb la diferibilitat dels judicis ètics de l'enteniment que determinen la voluntat? i (3) Es pot estendre la coherència de les veritats descobertes per l'enteniment als desitjos sentits per la voluntat? Es pot estendre la coherència de la facultat estimativa, o facultat de jutjar, a la facultat de desitjar?

2

Després de bastir l'escenari en què es desenvolupa el sofisma, el segon pas en l'estructura típica d'una disputa és l'argumentació a partir dels elements situats en escena, per tal d'aclarir la possible ambigüïtat de la proposició analitzada i contextualitzada pel sofisma. La proposició que s'ha d'analitzar és «jo ame igualment dues dones», a partir dels arguments d'un oponent: el cos amb el seny, i d'un respondent: l'enteniment amb el pensament; la solució de l'anàlisi de la possibilitat d'estimar dues dones igualment ve donada per un determinant: el *jo* líric.

A partir de la tercera cobla del poema 4, el cos i l'enteniment entren en combat dialèctic, per tal d'explicitar els motius que han provocat l'elecció del determinant líric, com a actualització del seu desig de dues dones. Aquesta actualització del desig del *jo* líric, ja es palesava com a conclusió no argumentada de cadascuna de les dues primeres cobles, concretament al vers 8 quan elegeix «d'amor vida», i al vers 16 quan elegeix «amar dretament vós». El combat dialèctic entre el cos i l'enteniment n'aportarà l'argumentació, per tal que el *jo* líric arribe a les anteriors conclusions, per tal que actualitze el seu desig i, consegüentment, determine la seua voluntat.

El determinant exposa primer els avantatges dels arguments del cos. Vegem-los: el cos és la condició de possibilitat d'amar, ja que «en ell se pren aquesta amor» (v. 22), o «és en ell prim moviment» *per ne-*

gationem del vers 34. Ja Aristòtil, al primer capítol del *De anima* (403b), definia les afeccions de l'ànima —entre les quals hi ha el desig— com a moviments d'un cos produït per una causa exterior amb una finalitat. La imatge del moviment produït per una causa exterior amb una finalitat, ja des d'Aristòtil, vindria, doncs, associada a la descripció del desig.

El cos argumenta que el seu delit és condició necessària per a sentir qualsevol de les espècies d'amor, ja que els senys del cos, especialment la vista, són l'inici de la passió amorosa (v. 22). A més, la intensitat virulenta de les sensacions, «sentint lo mal o lo delit major» (v. 23), a través dels cinc senys corporals, és primordial per a saber-se enamorat, per a satisfer o fartar l'anhel de sensacions fortes agrupades i jutjades lingüísticament entorn el mot «amor». Per això, el cos ha de ser satisfet o acontentat, per tal que tot enamorat farte els seus anhels d'actualitzar el seu amor.

Des dels arguments del cos, la imatge que palesaria millor el sofisma seria la del símil de la primera cobla, perquè mostraria que la possibilitat d'actualitzar la facultat de desitjar mitjançant una disjunció és enraonada. En la disjunció de desitjar dues dones, hi ha raons suficients per a fartar primer l'amor brut, o del cos, amb una dona, abans de procedir a tastar l'amor autàrquic, o de l'enteniment, amb una altra. Per això, una disjunció inclusiva pot determinar la voluntat, sense que hi haja una raó dominant que decante, per sempre, l'elecció d'un dels dos objectes desitjats disjuntivament; de vegades caldrà escollir-ne l'un, de vegades l'altre. Tanmateix, la conclusió de la primera cobla, a saber, «elegesc d'amor vida», s'associa a l'amor de l'enteniment, en tant que perdura més que no l'amor del cos que es farta.²⁰

Nogensmenys, des de la perspectiva de la psicologia aristotèlica, l'enteniment és passiu respecte a les afeccions de la realitat que s'hi graven o inscriuen, com la cera en què es grava o s'inscriu la forma «de l'anell sense el ferro ni l'or»;²¹ per contra, l'activitat de l'enteniment consisteix a valorar la gravació o inscripció, consisteix en «de tot lo jutjament» (v. 35). Joan Buridan remet a la passivitat de l'enteniment

20. Vid. L. BADIA, *ibid.*, p. 92.

21. ARISTÒTIL, *Psicologia* (Laia, Barcelona, 1989), llib. II, cap. 12, p. 114.

amb el seu concepte de *libertas oppositionis*: l'estrat més natural i, per tant, més heterònom, de la llibertat humana. En aquest estrat de llibertat, l'enteniment és heterònom, perquè sols pot recercar els mitjans pels quals assolir un objectiu ja marcat d'antuvi, per exemple, l'objectiu de ser feliços quan hom arriba al seu lloc natural. L'heteronomia de l'enteniment en aquesta llibertat és subsidiària de la concepció dels fins aristotèlica, segons la qual tot tendeix a un fi ja definit en la seua essència, ja establert per natura.

Al vers 34, el primer moviment remet al fet que és en la sensualitat, i no en l'enteniment, on s'origina el coneixement. Podem relacionar aquest vers a la tesi aristotèlica que la teoria, en tant que mode suprem de praxi humana, té arrels orèctiques, és a dir, desideratives i, per tant, corporals. Així com la teoria aristotèlica té arrels orèctiques, el *jo* líric exposa que l'enteniment és responsable, per dir-ho així, d'un segon moviment. Aquest segon moviment és la responsabilitat que exerceix l'enteniment quan jutja totes les impressions de la sensualitat (v. 35), per tal d'erigir-se en «cert guiador de la voluntat» (v. 36). Tanmateix, l'amor tindria arrels sensuais, un «prim moviment». Des d'aquesta perspectiva, es podria deduir que l'amor intel·lectual no exclouria el sensual —exclusió a la qual arribarà el *jo* líric—, ans serien complementaris, com l'ànima vegetativa és la base de l'ànima sensitiva, i aquestes dues són la base de l'ànima racional. Els éssers racionals, els més desenvolupats, posseeixen les tres ànimes, els animals només dues, i les plantes només una. Així, es jerarquitzava aristotèlicament la vida segons les funcions vitals de cada ésser viu.

Les arrels orèctiques del coneixement s'adiuen amb la definició d'«elecció» que trobem en la traducció catalana medieval de l'*Ètica nicomaquea*: «enteniment appetitiu o appetit intel·lectiu».²² L'acte elegit èticament també té arrels orèctiques —hom sol traduir ὄρεξις per «apetit» o «desig». La primera línia de la *Metafísica* diu que, per natura, tothom té desig de saber (980a21). El desig de saber és connatural a l'essència humana, és a dir, el desig o impuls de saber defineix allò que ha de ser un ésser humà. Sense aquest desig o impuls no podem dir d'algué que siga plenament humà. Aquest desig humà s'im-

22. Biblioteca de Catalunya: Ms. 296, f. 63r.

pulsa envers les coses fins a afermar-se'n en la veritat. La delectació dels sentits —que acompanya indefectiblement el saber què és una cosa, el saber la veritat d'una cosa—, és un signe que aquest desig és natural, ja que el plaer és un afegit que sobrevé a les accions que condueixen a la felicitat natural, a la benaurança.

3

I és aquí, al «carrer» del volenterós acte de bé (v. 47-8), o als conductes envers la felicitat natural, envers on havia contraatacat, a partir de la quarta cobla, el responent: l'enteniment. La disputa ha transformat l'ambigüitat de la proposició inicial: «dues dones amant» (v. 7), en la claredat de la disjunció exclusiva de les causes eficients que guien la voluntat: hom vol o d'acord amb el seny o d'acord amb l'enteniment, però no d'acord amb les dues facultats. En aquesta disjunció exclusiva, cal repetir-ho, ja no s'ha de triar entre dues dones, sinó entre dues maneres de voler, dues maneres d'amor: o l'intel·lectual o el sensual. L'amor intel·lectual es fonamenta en les universalitzacions abstretes per l'enteniment, com ara les pràctiques virtuoses que condueixen la part racional de l'apetit, a saber: voluntat, envers la realització del «sobiran bé» (v. 50) —o a la «benauyrança», lliçó del ms. 2985 de la Biblioteca Nacional de Madrid. L'amor sensual es fonamenta en les percepcions dels objectes singulars, copsats pels senys, i desitjats per les parts «brutals» o irracionals de l'apetit. Els arguments del *jo* líric que menen a preferir l'amor intel·lectual sobre el sensual, en resum, es basen en tres característiques: (1) l'amor intel·lectual és definitori de l'essència humana, (2) és més durador i (3) és autàrquic.

La felicitat natural de l'home, el «bé complit» que «lo món pot retenir» (v. 49), s'assoleix en desenvolupar la seua diferència específica, consegüentment, la felicitat humana consisteix en allò que defineix l'home com a tal, és a dir, en allò que el fa acomplir les potencialitats de la seua essència racional. Per tant, els actes que condueixen a la plena humanitat, no podran ser elegits per allò que l'home comparteix amb els altres animals: la sensualitat. Per això, l'enteniment «venç la sensualitat» (v. 33). La sensualitat és una de les tres causes eficients,

segons Aristòtil, dels actes humans —cal repetir que la traducció catalana medieval de l'*Ètica nicomaquea* hi empra el mot «seny». Ausiàs March relaciona la sensualitat amb l'«apetit brutal» (v. 30), en tant que apetit no temprat i no educat, és a dir, habituat a seguir els desigs del cos, contraposat a l'apetit de la voluntat determinada o habituada a seguir els consells de l'enteniment.

La tripartició de l'ànima, palesa a l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil, amb la concòrdia de l'apetit i l'enteniment mitjançant la virtut de la temprança, pretenia atacar l'intellectualisme moral i donar compte de la feblesa de la voluntat, és a dir, que algú sàpia com ha d'obrar i, en canvi, opte per l'elecció contrària. En el context cristià, el passatge paulí de l'Epístola als Romans (7, 15) expressa el mateix problema de la feblesa de la voluntat, quan sant Pau reconeix que no fa allò que vol, i fa allò que no vol.

La feblesa de la voluntat apareix al vers 40 del poema 4, quan «a la perfí se guia per son seny», és a dir, si la voluntat es determina per la seua sensualitat, després de disputar amb l'enteniment. L'enteniment respon que els desigs del bé corporal o sensual no són ni duradors ni autàrquics, perquè els senys del cos necessiten d'un altre cos, almenys la imatge fantasiada d'un altre cos, per sentir plaer: «ab tu mateix delit no pots haver» (v. 45). Aquesta resposta de l'enteniment reafirma el fet que el cos, «ab sa complexió» animal, té un «poder d'amar limitat» (v. 27-29).

Arribats en aquest punt, cal reprendre la tradició aristotèlica, segons la qual l'explicació de les accions humanes «ha de començar per les coses més fàcils de conèixer per a nosaltres».²³ Per això, cal encabir l'estudi del sentit de les accions humanes dins de l'estudi sobre el moviment, sobre el moviment dels animals, perquè és més fàcil de conèixer per a nosaltres.²⁴ D'aquí l'avinentesa medieval de qüestionar-se la resposta de l'ase, o millor del gos de Buridan, al dilema del nostre sofisma, abans de tractar la complexitat de la possible resposta humana.

23. ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea*, llib. I, cap. 4: «Al qui vulgui escoltar intelligentment lliçons sobre les coses nobles i justes, això és, sobre política, li caldrà primer d'haver après a captenir-se rectament. El punt de partida serà la constatació del fet; qui el vegi clarament no haurà de formular cap perquè.» (1095b105).

24. Aquesta tesi és una de les articulacions fonamentals de M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien* (Madrid, Tecnos, 1995).

Cal recordar que tots els problemes relacionats amb l'estudi de l'ànima, tant la dels éssers racionals com la dels irracionals, són problemes de moviment. Cal també advertir que Aristòtil empra el terme ὀρεξις, recordem: 'apetit', per tal de caracteritzar els moviments animals envers un objectiu; aquesta inclinació interior actua tant en els animals racionals, com en els irracionals.

El significat original del verb que empra Aristòtil, a saber: *orégesthai* remet simplement al fet d'esforçar-se per agafar quelcom, o siga, atansar quelcom. Sense aquest esforç no es pot entendre la intencionalitat, és a dir, el sentit del moviment animal orientat envers un objecte exterior, essencial o definitori del desig. No es pot desitjar quelcom que ja es té, quelcom que ja hem incorporat, així com no podem transformar-nos en allò que ja som.

El *jo* líric cedeix la paraula a l'enteniment, a la sisena i a mitja setena cobla, per tal que concloga el seu raonament. L'enteniment diu «ab gran endeny» (v. 41) que el cos vol vanament, i que els seus desigs són vans; aquesta paronomàsia remarca, formalment, el contingut va del voluntarisme. Açò és, el voluntarisme defensava que primer es volia quelcom, i després es coneixia. Al versos 42-44, l'enteniment retrau que aquesta determinació de la voluntat és vana, ja que el desig que mou a voler quelcom desconegut és buit; per això, cal conèixer prèviament què es vol, per tal que el desig siga fonamentat per l'activitat de l'enteniment. Expressat d'una altra manera: la voluntat que vol allò que el cos percep individualment amb el seny, està abocada a sentir la tristia (v. 44), provocada per la decepció quan hom coneix que allò que volia no era com esperava, o siga, que allò que volia no era com volia.

Al vers 43, l'equació entre els delits del cos i el fàstic es reforça amb l'*adýnaton* «dins un punt». En aquesta expressió, March podia haver sumat al sentit temporal d'«instant», el sentit geomètric de la inextensió, com a tret definitori del punt. Des de la primera de les definicions dels *Elements de geometria* d'Euclides, s'ha ensenyat que el punt és allò que no té parts, que no té extensió; per consegüent, no hi pot cabre res.²⁵ L'*adýnaton* remet a la impossibilitat que hi haja res dins un punt.

25. EUCLIDES, *Elementos de geometría*, dins *Científicos griegos*, vol. I (Madrid, Aguilar, 1970), p. 702.

L'atribut de la inextensió del punt ha servit per a caracteritzar l'activitat de crear conceptes inextensos de l'intel·lecte, a partir d'abstraure les formes comunes als objectes extensos del món. Açò és, la definició euclídia del punt sense extensió, del punt inextens, ha servit fins avui per a referir-se a l'activitat de l'intel·lecte, identificada amb el subjecte metafísic o *jo* transcendental.²⁶ L'intel·lecte és allò que no té extensió, com el punt, ja que l'activitat de l'intel·lecte implica una intensió conceptual que és el límit del món i dels objectes extensos conceptualitzats.

El seny, amb els cinc sentits corporals, sols pot copsar objectes extensos, com les dones;²⁷ tanmateix, el delit més vertader consisteix a abstraure les formes inextenses, és a dir, allò d'universal que hi ha als objectes singulars. Per això, podem interpretar que «dins un punt», almenys al poema 4, significa 'dins l'enteniment', és a dir, per a l'activitat de l'enteniment els delits del cos serien fàstics: no hi ha res extens, res copsat amb els senys corporals, que poguera comparar-se als delits del judici i de l'abstracció de l'enteniment inextens.

A la sisena cobla, l'enteniment, òbviament, defensa la positura bàsica de l'intel·lectualisme, a saber: cal conèixer prèviament quelcom per tal de voler-ho; si no es coneix, el desig és va i la voluntat vol vanament. Aquesta vanitat de la voluntat prové del fet que és determinada pel seny, o siga, per les constatacions singulars i passives dels senys corporals. En tant que el seny percep passivament allò que s'està enfront, no pot actuar per a discriminar-ho, cosa que pertoca a l'activitat universalitzadora de l'abstracció intel·lectual. En tant que el seny no

26. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Barcelona, Laia, 1989): «5.64 El Jo del solipsisme es contreu fins a un punt inextens, i roman la realitat coordinada amb ell. 5.641 Per tant, realment hi ha un sentit en el qual, en filosofia, es pot parlar del jo de manera no psicològica. (...) El jo filosòfic no és l'home, no és el cos humà, o l'ànima humana de què tracta la psicologia, sinó el subjecte metafísic, el límit —no una part— del món».

27. Qui determine la voluntat pel seny, per tant, està abocat a la confusió i inestabilitat del voluntarisme, a voler allò que sembla un bé, perquè no s'ha conegut l'objecte abans. Les dones, copsades amb el seny, provoquen la decepció contínua de qui recerca la fermesa del bé i de la veritat intel·lectual, fins i tot, la veritat de l'amor. D'aquí, se seguiria que l'activitat de l'enteniment inextens eludeix millor les ferides de la fortuna; conclusió palesa a la tornada del poema 90 de March: «Amor, amor, aquells són decebuts / qui en joc de daus e dones han llur bé, / car menys ferm res la fortuna no té: / de mal en bé dins un punt són caiguts».

pot actuar, roman subjugat per les passions que s'hi inscriuen, com la forma d'un segell en la cera brulent. En tant que el seny roman subjugat per les passions inexorables, cada vegada que s'hi inscriu una nova forma, per exemple: una nova bellesa femenina, el delit anterior esdevé fàstic (v. 43). En tant que el seny percep inexorablement noves formes, noves belleses en aquest cas, la voluntat les desitja, cosa que provoca un exhauriment i una tristor quotidiana (v. 44). Per tant, per a no cansar-se, per a defugir l'exhauriment, la voluntat, no ha de ser determinada per les constatacions singulars i passives del seny, sinó per les abstraccions universalitzadores i actives de l'enteniment.

L'abstracció moral absoluta és el bé. El bé és el fi universal que no pot assolir la sensibilitat. L'enteniment moteja «volenterós» a l'«acte de bé» (v. 47). Es pot relacionar l'actualització del bé «volenterosa», és a dir, per part de la voluntat, amb l'amor intel·lectual i subtil del vers anterior (v. 46). Per això, en definir l'amor intel·lectualment, com a fi o objectiu de la voluntat, continua en clau intel·lectualista, March hi pot estar servint-se de la definició tomista «*amare est velle bonum alicui*».²⁸ Aquest acte de bé volgut i decidit racionalment, segons Tomàs, redueix el lliure albir als fets executats d'acord amb les deliberacions de l'enteniment. Aquesta reducció intel·lectualista compatibilitzava la necessitat dels fets del món des de l'omnisciència divina, i la contingència de les accions humanes des de la llibertat humana. El Déu omniscient havia creat el ser humà amb la dotació natural de la llibertat, avui en diríem: la necessitat dels fenòmens de la natura és compatible amb la indeterminació dels humans que hi viuen.

L'enteniment acaba d'exposar els seus arguments a la setena cobla. En conclusió, el «sobiran bé» (v. 50), és a dir, el fi delitable més humà, més durador, i autàrquic, sols es pot assolir mitjançant l'enteniment.

28. TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologica*, Prima pars, Quaestio LIX, Articulus 4. Cal investigar el context d'aquesta cita: Tomàs es demana si hi ha voluntat en els àngels. La sentència tomista fou apuntada ja per Amadeu Pagès al seu *Commentaire*, p. 7; i per Saverio Panunzio, a *Una cançó emblemàtica d'Ausiàs March*, p. 219. Panunzio escriu que aquesta sentència es refereix a «la teoria aristotèlica de l'amor»; tanmateix la *τελειω φίλια* —«amistat perfecta» per a Aristòtil, traduïda en català medieval com «amor honest»— és quelcom més. L'amistat perfecta és la forma més genuïna de justícia, la qual requereix, a més de voler el bé per a l'altre, conviure-hi amb beneficiència i concòrdia, en tant que actualització del principi o predisposició de la benvolença.

4

Després dels arguments de l'enteniment, arriba la solució del determinant líric. Aquesta solució ja havia sigut avançada al llarg del poema. El *jo* líric determina que l'enteniment és més clar (v. 53), després de disputar amb el seny, i dissoldre l'ambigüitat de la proposició disjuntiva inicial del sofisma (v. 7). Els delits, «lo que per ell se pren», (v. 54) de l'abstracció intel·lectual són autàrquics, o siga, no depenen de res aliè a ells mateixos, d'altri. Els delits de la vida intel·lectual no depenen de virtuts relatives a la conducta, per exemple, la conducta que determina els diferents graus de la fina amor: *fenhedor*, *pregador*, *entendedor*, *drutz*. Aquestes conductes determinen que hom se sàpia enamorat i escriga com a tal, sempre dependent d'un altre cos, respecte al qual es poden conduir virtuosament.

Els delits de l'enteniment es basten a si mateixos, perquè «son pillard és subtil pensament» (v. 55), això és, els delits interiors resultants —«lo que per ell se pren» (v. 54)—, són inherents a la seua activitat, i no s'estimen pels delits exteriors que puguen subministrar. Alhora, l'activitat de l'enteniment és la més duradora o la més continuada, cosa que es dedueix de la denotació durativa del vers 57, en tant que la praxi del pensament «de fins pasts no el jaqueix endurar». Qualsevol altra praxi, fins i tot la praxi de la fina amor, està condicionada pel seu objecte, per exemple, per l'*aimia*.

Així, es pot deduir que la praxi de la fina amor duria inscrit un moment d'esgotament, quan s'assoleix allò que es pretenia. L'enteniment no pretén assolir res més que la veritat pillada pel pensament; per això, no pot esgotar-se mai, perquè pretén descobrir allò que les coses són; no pretén fer, sinó veure la veritat que s'està en tot allò que és, fins i tot en les dones. Aquesta veritat són els «fins pasts», més fins que no els de la fina amor.

L'equació entre «fins pasts» i veritat palesa el «gir intel·lectualista de la lírica europea tardomedieval, (...) elevada a norma de gust cortesà a la Corona d'Aragó dels Trastàmara a mitjan segle XV».²⁹ Per això, cal resseguir els camins conceptuals compartits per la lírica i la

29. BADIA, *ibid.*, p. 94.

filosofia tardomedievals que conduiran a l'atzucac de l'intel·lectualisme.

Aquest intel·lectualisme es reflecteix en la tornada del poema 4, ja que la mercè implorada pel *jo* líric no depèn de «Plena de seny»; depèn sols de la veritat que el pensament puga pillar, per tal que l'enteniment hi abstraiga el delit més humà i alhora més diví: el contentament continu de l'abstracció i de la contemplació intel·lectual.

La tornada explicita el senyal de l'*aimia*: «plena de seny». ³⁰ S'ha d'entendre el senyal d'aquest poema, com «plena de *sensus*», «plena d'αἴσθησις», açò és: plena de saber la manera concreta de conduir-se envers la felicitat natural (v. 57). Aquesta felicitat concreta, tanmateix, s'exhaureix, provoca amb el temps un cos llas. Podem inferir que aquesta felicitat concreta era fidel a la tradició i a les conductes dels graus d'amor de la tradició lírica medieval. Les conductes servils de la fina amor tendeixen a posar fora de l'abast autàrquic de l'enteniment l'objecte de la felicitat i, per tant, a fer-lo heterònom i passiu. Per això, Déu no pot donar el contentament, la felicitat autàrquica, autònoma i activa, fora de l'enteniment. Cal entendre «fora de vós» (v. 58) com 'fora de l'enteniment', és a dir, Déu no pot donar el contentament en la contemplació del cos, en la part exterior de «Plena de seny». L'únic que pot acontentar el *jo* líric és l'interior intel·lectual. ³¹

Aquest poema seria una expressió de seny, de *sensus* (αἴσθησις), perquè traça una manera lírica concreta de conduir-se envers la felicitat. El *jo* líric situa la felicitat, el contentament, dins de Plena de seny, ja que ha temprat els desigs salvatges com dos forts vents, ha temprat l'apetit d'*appetitus*, (ὄρεξις), determinant-ne la voluntat o part raonable, amb els fins pasts de l'enteniment, d'*intellectus* (νοῦς).

30. Llegiu per a entendre el valor funcional del senyal, dins de l'estructura del poema marquià, R. CANTAVELLA, Los amadors amants comunament: *lectura del poema 61 d'Ausiàs March*, dins *Estudis de llengua i literatura catalanes*, 29 (1994), ps. 31-54; R. CANTAVELLA, *La percepció de l'amor i el poema 56 d'Ausiàs March*, dins *Actes del congrés AHLM* (Alacant, en premsa). Des d'ací, tot el meu agraïment a la meua mestra.

31. BC 296: Capítol desè i últim del setè llibre.

5

La solució de la disputa és: la veritat intel·lectual, «els fins pasts», és tot el que fa desitjar al determinant líric: «tot és dins vós lo que'm fa desijar» (v. 60). En conclusió, la voluntat, entesa com part raonable de l'apetit o de la facultat de desitjar, es podia guiar o per les abstraccions universals de l'enteniment o per les constatacions singulars del seny. La solució conclou que s'ha de determinar segons l'enteniment, segons la raó dominant; l'altre membre de la disjunció: el seny, ha de ser eliminat en la recerca de la veritat de l'amor.

El determinant líric decideix que la seua voluntat s'ha de guiar envers la veritat situada en l'interior de Plena de seny. L'interior de Plena de seny sols es pot copsar mitjançant l'activitat abstractiva de l'enteniment, mitjançant la contemplació intel·lectual. L'exterior de Plena de seny es copsa amb els sentits corporals. L'extensió material de Plena de seny es copsa amb el seny, amb la constatació fàctica i passiva del cos bell singular, de la carn sensible singular. Tanmateix, el *jo* líric determina que Déu no pot donar-li res extens, res exterior, que el faça feliç. Podríem concloure que l'extensió material no pot provocar sinó descontentament; *per negationem*, podríem concloure que la intensió intel·lectual és el regne inextens del «sobiran bé».

Amb el senyal del poema 4, el determinant líric s'adreçaria a un objecte d'escriptura subtil mai llas, mai exhaurible; a un objecte inextens d'activitat contemplativa molt més subtil i fi, que no l'amor de les dones extenses: dones potser sublimes, però sempre singulars.

SALVADOR CUENCA I ALMENAR
Universitat de València