5. Materials senequians en autors medievals II: Ausiàs March

Gairebé tothom que ha parlat de les fonts clàssiques de March ha vist la influència estoica, i més concretament senequiana, en determinades afirmacions i en uns pocs raonaments, que podien servir de base al desenrotllament líric i a l'ampliació retòrica d'alguns poemes. I malgrat això, en poquíssimes ocasions s'han intentat esbrinar els camins pels quals el poeta valencià havia gaudit d'alguns elements d'aquesta filosofia i fins a quin punt l'havia assimilada, o si li havia arribat per vies ben diferents a les que nosaltres pensem, com en el cas d'algun pensament perfectament assimilable a la consciència col·lectiva d'una societat medieval i a la consciència individual d'un personatge tan peculiar com March, com ara el socràtic-senequià-agustinià «coneix-te tu mateix». Ens podem preguntar lícitament en quina mesura uns versos que en moltes ocasions parlen d'un sentiment que es diu amor, que ben sovint es relaciona amb la passió, tenen cap possible vinculació amb una doctrina en què, des dels seus inicis hel·lenístics, la passió té a veure justament amb el desordre i que s'associa amb aquells homes que no participen de l'harmonia de la naturalesa. No cal dir que aspectes com aquest ens han de fer pensar en una sèrie de circumstàncies, com la més que probable no contextualització de les petites apropiacions dins del sistema general del qual formen part coherent, la intermediació en la difusió i la conscient manipulació literària del préstec, que pot esdevenir impuls, matís o model. I intermediació i manipulació vol dir, al capdavall, trobar-nos al davant de resultats sorprenents acarats als

que podem llegir en solvents edicions filològiques o en manuals convenientment elaborats. En dir açò, prenc consciència de la dificultat de confegir en aquest moment cap paper definitiu sobre la influència de Sèneca o d'altres autors i obres, i la necessitat de bastir un edifici a partir de contribucions pràctiques i menys programàtiques. Amb això tampoc vull dir, com Pagès, que la contribució clàssica o pseudoclàssica, en l'apartat Sèneca, siga menyspreable o poc significativa, ans tot el contrari, com intentaré de provar en les pàgines següents. El que ocorre és que en més d'una ocasió, i fonamentalment en el terreny filosòfic més que no en el literari, em sembla que el nostre escriptor podia fins i tot desconèixer l'autor original de la base a partir de la qual elaborava algun vers.

Si en aquest terreny –el filosòfic– no passem de les línies marcades fa moltíssims anys per Pagès i per Bohigas, amb remarques de Ramírez, en el camp de la literatura senequiana o dels models retòrics que el cordovès aportava a la lírica marquiana el resultat era fins fa ben poc molt decebedor. L'eix temporal el marca Badia 1993*b*, que ens fa veure com el Sèneca tràgic que llegim en la corresponent traducció medieval catalana (estudiada en el segon capítol d'aquest llibre) servia d'«escola d'estil» i de «pedrera de recursos i de motius que cal analitzar a fons» (*ibid.*: 196) en l'obra del poeta valencià. L'afirmació es basava en la comprovació que alguns fragments de l'*Hercules furens*, de *Thyestes*, de *Phaedra* i de l'*Agamemnon*, esdevenien, segons els casos, referent lingüístic, contextual, retòric o temàtic (de situacions i de sentiments humans ben sovint extrems) a partir del qual March realitzava la seua pròpia proposta poètica[1] (*ibid.*: 189 ss). De fet, la versió fou realment aprofitada pel nostre escriptor, fins i tot en major mesura del que podríem suposar, fonamentalment perquè la forma en què utilitza el material és més latent que no manifesta, justament el contrari que li succeïa al seu cunyat Joanot Martorell. Amb això no queda tot dit, ni tan sols s'esgoten les intertextualitats de les *Tragèdies*, segurament bastants més que aquelles que ara comentaré, perquè queden obertes qüestions tan interessants com la influència de les altres traduccions catalanes d'obres del

1. Com que hom ja pot consultar la versió en forma de llibre imprès (Martínez 1995), em permet la llibertat d'actualitzar al llarg del capítol les dades aportades per Lola Badia sobre el Sèneca tràgic en March.

filòsof i les altres vies de recepció de la lletra i del pensament senequià en Ausiàs March.

5. 1. SobreAtó d'Útica

El poema LVII de March, que parla del suïcidi i de diferents morts voluntàries dins d'un esquema –en principi– evidentment moral però en projecció amorosa, proposa, en algun punt determinat, una exemplificació en les figures deAtó i de Jesús. No parlaré ara de la interpretació que cal donar als versos en qüestió (per a la qual remet a Martínez 1997*b*), sinó de les possibles fonts d'introducció de la figura deAtó com a paradigma de mort heroica, digna, i més concretament d'aquella que manejava el nostre poeta en els versos 5-6 de la primera estrofa, que diu així:

Por de pijor a molts fa pendre mort
per esquivar mal esdevenidor:
si bé la mort ressembla cas pijor,
cell qui la pren la té per bona sort,
e de açòAtó mostrà camí
e li mès nom hús de la libertat,
car de tot àls pot hom ésser forçat
sinó·n morir, qu·és en lo franch juhí (Bohigas 1952-59 III: 41).

Pagès (1990: 251) veia en les paraules marquianes alguna referència al *Purgatori* (I, 70-75) de Dante, concretament quan Virgili parla ambAtó, convertit en guardià de l'illa on hi ha la muntanya del Purgatori, i li diu que Dante «va buscant la llibertat, que és tan amada com sap aquell que menysprea la vida per ella». Per a l'erudit editor, sols el LVII i el II tenien alguna influència directa del *Purgatori*. Tot i que trobem certes ressonàncies, la llibertat de què parla Virgili no és certament aquella que planteja March. Crec que en aquesta ocasió ha pesat molt el fet que des de sempre s'hagen vist concomitàncies (sobretot la "gravetat filosòfica") entre Dante i March. Dubte, doncs, de l'origen dantesc de la referència al suïcidi, un dubte que potser Pagès (1990: 272) mateix compartia quan en referir-se a

la influència de Sèneca en March comentava: «s'hi inspira [*en Sèneca*] en la cançó *Alguns passats*, on fa, com Dante, l'elogi deAtó d'Útica». Bohigas, en canvi, més mesurat en qüestió de fonts, en la nota general corresponent al poema remetia a l'escolàstica i a l'epístola LXX de Sèneca (una epístola que tracta el tema del suïcidi) per interpretar tots els versos marquians.

Em sembla d'una evidència absoluta que tant Pagès com Bohigas delimitaven l'origen de la referència aAtó no pel fet de trobar-se en un context de mort heroica –que podia fer inútil qualsevol recerca pel tal com el personatge és prototípic–, sinó per la referència puntual al *camí* i a l'ús de la llibertat que significava el suïcidi del d'Útica. Perquè posats a fer, i estudiant les referències clàssiques aAtó, hom pot veure esments continuus a la seua dignitat i glòria, des de Ciceró («Cato autem sic abiit e uita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet» *Tusc.* I, 74; Ciceró 1970 1: 46) a Sèneca («mors enim illa, quae in Catone gloriosa est, in Bruto statim turpis est e erubescenda» ep. 82,12). Ciceró fins i tot l'admetia com l'únic dels estoics comparable als grecs quant a l'eloqüència («Unum excipio Catonem, in quo perfectissimo Stoico summam eloquentiam, non desiderem, quam exiguam in Fannio, ne in Rutilio quidem magnam, in Tuberone nullam uideo fuisse», *Brut.* 118; Ciceró 1973: 41). Ara bé, els pocs fragments que conec –i que molt possiblement el nostre poeta desconeixia, si fem cas a Pagès 1990 i Montoliu 1959: 123– en què també apareix el terme *llibertat* relacionat ambAtó, i de forma més aproximada al text de March, són el d'Estaci: «libertate grauem pia Catonem» (*Silv.* II, 7, 68; Estaci 1958 II: 48), i un escoli a Horaci (*Carm.* 1, XII, 35: «Catonis nobile letum»): «dum mortuo Pompeio apud Vticam obsideretur, amore libertatis manu sua sese peremit, unde et Vticensis vocatus est» (*Thesaurus* 1978: 268, 65-67). Lucà, un autor que el nostre poeta coneixia, per bé que indirectament i fragmentària,[2] té poques possibilitats d'esdevenir l'origen de la referència,

2. March s'inspira molt possiblement en els vv. 601-609 del cant II de la *Farsàlia* per a la famosa comparació del poema XXIX, que devia conèixer potser gràcies a alguna col·lecció de fragments glossats (Badia 1993*b*: 205-206). Hi ha encara alguna curiosa nota, com aquesta que transcric, que ens mostra les preferències temàtiques i ideològiques d'altres autors, que no tenen cap problema a criticar les mencions aAtó que fa Lucà. Es tracta de l'estrofa 26 de l'obra *Loores de los claros varones de España*, de Pérez de Guzmán, segons el Cançoner d'Oñate-

ja que l'usa en paraules manllevades a Pompei i de forma molt diluïda: "Si hom pren partit per la llibertat, sols li caldrà obeirAtó" (IX, 95). I poca cosa més, llevat de Valeri Màxim i de Sèneca. Certament March podia tenir en ment obres de tanta difusió com el *Valeri Màxim*, que en versió de Canals tenia la virtut de remarcar la glòria de la mort de l'heroi i, en un altre lloc, mostrar-nos-el com un símbol de la llibertat:

> O,Ató! la ciutat dita Vtica, es monument en memoria perpetual del teu generos e glorios acte, excessiu en uirtut de fortalea; en la qual ciutat, isque de les tues nafres maior habundancia de gloria, que de sanch. Car, com Cesar degues pendre la dita ciutat a força darmes, la qual hauies per gran temps regida, veent tu que no la podies defendre, çellauos, ab ferm e constant cor, gitist te sobre lo teu coltell, donant gran regla e doctrina als homens, que molt mes val als uirtuosos dignitat sens vida, que uida sense dignitat (Llibre III, títol II; Canals 1914: 171).

> ¿E que fon la libertat sens Cato? Certes, tant com fon Cato sens la libertat, car cellauos defalli la dita libertat, com Cato mori (Llibre VI, títol II; Canals 1914: 101).

Lògicament els esments al concepte llibertat per identificar un suïcidi limiten notablement la recerca a uns pocs textos, un dels quals és concretament aquell lloc senequià que proposava Bohigas, en el qual s'ajunten o es combinen els termes *via-camí* i *llibertat*.[3] Es tracta de l'ep.70, 16: «non opus est uasto uulnere diuidere praecordia: scalpello **aperitur ad illam magnam libertatem uia**», molt més adient que la menció en l'ep. 13, 14: «Catoni gladium adsertorem libertatis extorque», que en la versió llatinocatalana esdevé: «Lo verí del qual Sòcrates fon metzinat, lo féu gran.

Castañeda, f.50ra: «aya verguença Lucano/ natural desta nacion/ que tan singular mencion/ fizo del caton romano/ y ansi encoj(i)o la mano/ que cuando allí escrivio/ de libertad olvido/ la virtud del rreino ispano». Dec la notícia a Mª Mercè López Casas.

3. Molt a prop hi havia aquella sentència estoica, tan coneguda i recurrent, referida al suïcidi: «La cosa millor que ha fet la llei eterna és que, havent-nos donat una sola entrada a la vida, ens ha donat moltes sortides» (ep. 70, 14; Sèneca 1929: 60).

Leva a Cató lo cultell qui·l féu confessor de libertat e remouràs-li gran part de glòria». Però Sèneca té molt més a dir. I no precisament en la epístola 70, en què sentencia que «és boig matar-se per temor a la mort». Per què no el Sèneca del *De providentia*? I per què no una font local, com Canals? Vegem què diu el dominic en la seua versió (Canals 1935: 87):

> E donava vijares al dit Sèneca que l'om no pot haver ampla llibertat de la sua ànima, si no pot deslliurar lo seu espirit del càrcer del cos, qui·l té encarcerat, tota vegada que·s vol.

Això al pròleg. I més avant, al text:

> No veig pus bella cosa ne de tan delitós mirar [...], que és mirar Cató, qui està dret e virtuós, sens tota paor, en mig de la destrucció de la sua ciutat, dita Útica, la qual prengué e assetjà Cèsar, son enemic. E posat que tot lo món se fos acordat a la presó e captivitat de Cató [...], emperò **Cató ha trobada porta per hon és exit: ab una mà sua ha uberta carrera a la sua llibertat**. Car la sua espasa, la qual null temps errà ni peccà en guerra ni en batalla civil, féu obres excel·lents e de gran virtut; car la llibertat que no poc dar a la ciutat, donà a Cató com se gità sobre la punta de la espasa, volent-se matar ans que venir en captivitat e en mans de son enemich (pàgs. 94-95).

Encara en la mateixa pàgina es refereix dues vegades a l'acció de Cató com una carrera o camí de llibertat. Tot i les glosses que en aquest punt introdueix Canals (vegeu el capítol tercer), Sèneca, en llatí, ja indicava clarament que «una manu latam libertati uiam faciet» (*Prov.* II, 10). Em sembla que la circumstància que aparega la referència a Cató en un context de mort voluntària, de suïcidi, el fet que als versos següents es referesca al lliure albir[4] i l'existència d'una traducció com la del dominic valencià

4. És clar que els vv. 7-8 fan una referència general, sentenciosa, al fet que tothom és lliure d'elegir la seua mort abans d'hora, com Cató. Amb això, March «assegura, per una part, la no participació volitiva de la divinitat en l'acte concret del suïcidi i, per una altra, mostra el component no determinista de la providència divina» (Martínez 1997*b*: 250). La llibertat de Cató, la del v.6, s'identifica amb no voler viure sotmés a l'enemic, i no sols, com vol Archer (1997: 234), amb una llibertat d'elecció: Cató decideix morir per no viure sense llibertat i en poder del vencedor, que seria al capdavall el "mal esdevenidor". Archer també hi proposa

potser no són tan accidentals[5]. Si més no després de veure alguna frase literal de a traducció catalana de les tragèdies senequianes en algun que altre vers marquià. De fet, ja Ramírez (1970: 371) feia notar la influència de la versió de Canals sobre el vers del poema LVII, i això per desestimar les dependències que establia Pagès. No el considere un bon mètode el seu, fonamentalment perquè en pura teoria, i sense saber que March utilitzava versions nostrades amb certa prolixitat i benefici, com ara les del *Tresor* o les *Tragèdies*, és arriscat suposar que el nostre poeta salta directament del Sèneca llatí –que, recordem-ho, ja deia alguna de les coses que llegim en March– al català. M'he proposat en aquestes ratlles, doncs, de mostrar la justesa de la proposta de Ramírez amb fonaments més sòlids[6], tot i que en principi he arribat a les mateixes conclusions per camins diferents.

Una comunitat d'expressió, però, no sempre prova una dependència directa. Val a dir que en qualsevol moment podríem trobar algun escoli, glossa o comentari, en llatí o en català, que fos realment allò que suggerí a

---

renunciar a la font senequista que defense ací tot basant l'argumentació en dos fragments de Canals molt poc cohesionats i excessivament separats l'un de l'altre.

5. En preferir la versió de Canals sobre la possible font llatina, i el *De providentia* sobre l'ep. 70 a l'hora de concretar la font, estic utilitzant *pro domo* i conscientment –tenint en compte, a més, tot el material senequià i marquià al meu abast– un comentari de Badia 1993*b*: 105, a unes idees de Nepaulsingh sobre les fonts del *Llibre de Fortuna e Prudència* de Metge: «Tenint present el primer cant del *Purgatorio* dantesc, però, afegeix aquest crític, l'ancià pot fer pensar també en Cató, el qual apareix al peu de la muntanya del purgatori i recomana a Virgili que renti la cara del viatger Dante, emmascarada pel sutge de l'infern que acaba de recórrer. No descarto el possible record d'aquest passatge en el fet que Metge es renti la cara (v. 30) i en l'ambigua figura del captaire. De totes maneres, crec que el nostre Bernat tenia present Torroella; a més de reproduir un text literalment, hom pot fer-lo servir de canemàs per a construir-ne un de nou i fins i tot pot jugar el joc de les adaptacions i de les desfiguracions. Voldria introduir la idea que les *fonts locals* exercien un paper important, encara que menys vistós, al costat de les prestigiosíssimes importades d'Itàlia o de França: i ho feien pel mer fet que eren més fàcilment a l'abast i ja "eren de casa"». Hi faig notar que Pagès relacionava la menció marquiana de Cató amb el «libertà va cercando, ch'è sì cara,/ come sa chi per lei vita rifiuta» dantesc. «Tu'l sai, che non ti fu per lei amara/ in Utica la morte, ove lasciasti/ la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara» (*Purg.* I, 71-75).

6. Comente de passada que tampoc no em convenç la dependència que Ramírez (1970: 372) veu entre alguns versos d'aquest mateix poema 57 i l'*Scipió* de Canals, una dependència basada en una comunitat d'idees sobre la negativitat del suïcidi massa difoses en aquella època.

March el famós verset referit aAtó, un personatge associat freqüentment –per bé o per mal[7]– a les files estoiques. Tanmateix, si a l'argument de l'existència d'expressions coincidents afegíssem la circumstància que aquesta expressió conté en esquema una reflexió pròpia de l'autor que suggerim, gairebé la hipòtesi identificativa esdevé certesa absoluta.

Ja Plató, a les *Lleis*, comentava el que ell considerava una causa fonamental de prohibició del suïcidi: quan la causa de la mort era per por a enfrontar-se als problemes i dureses de la vida quotidiana, presents o futurs. No cal dir que aquest pensament té una perfecta plasmació èn els primers versos del poema LVII: «Por de pijor a molts fa pendre mort/ per esquivar mal esdevenidor». No hem d'anar a Plató per llegir les seues idees sobre aquest aspecte; ja coneixem massa el deute que l'estoïcisme manté amb l'autor. Per això mateix resulta d'allò més lògic que retrobem la interdicció al suïcidi, o almenys la prevenció contra alguna debilitat que pot provocar una posició de gran perill, en paraules d'algun estoic. En aquest sentit veig evidentíssima la relació que podem establir entre els dos versos marquians i un pensament de Lucà en paraules de Brunetto Latini: «Lucan diu: por de mal sdevenidor ha mes maints hòmens en gran perill» (ed. Wittlin, Latini 1971-1989: III, 81). Cal advertir encara que, en contra del que generalment es creu, res no permet afirmar que l'estoïcisme antic veia amb naturalitat el fet del suïcidi: amb prou feines admetia que amb la mort voluntària hom confirmava la seua pròpia llibertat d'elecció en moments i

7. No convé oblidar altres aspectes de la figura en qüestió, relacionada en moltes ocasions amb Sòcrates i blasmada també des dels inicis pel cristianisme més radicalment antipagà. Vegeu F. Lactanci, *De falsa sapientia philosophorum*, cap. XVIII: «et ex Romanis Cato, qui fuit in omni sua vita Socraticae vanitatis imitator. [...] Nam si homicida nefarius est, quia hominis extinctor est, eidem sceleri obstrictus est, qui se necat, quia hominem necat. Imo vero majus esse id facinus existimandum est, cujus ultio Deo soli subjacet. [...] Homicidae igitur illi omnes philosophi, et ipse romanae sapientiae princeps Cato, qui antequam se occideret, perlegisse Platonis librum dicitur, qui est scriptus de aetenitate animarum, et ad summum nefas philosophi auctoritate compulsus est; et hic tamen aliquam moriendi causam videtur habuisse, odium servitutis. [...] Nam Cato videtur mihi causam quaesisse moriendi, non tam ut Caesarem fugeret, quam ut Stoicorum decretis obtemperaret, quos sectabatur, nomenque suum grandi aliquo facinore clarificaret: cui quid mali accidere potuerit, si viveret, non invenio. Caius enim Caesar, ut clemens erat [...]» (PL VI, 406-409). De fet, Sèneca (ep.71, 11) ja s'havia referit a la lectura deAtó, com també Ciceró, en *Tusc.* 1. 71-75 ss., on a la descripció de la mort de Sòcrates segueix la deAtó.

en circumstàncies particularment doloroses o insuportables, tant físicament com moral, ètica o psíquica. Per a Crisip, per exemple, el suïcidi era útil per a l'home, però el considerava una pràctica poc general i, sens dubte, esdevenia un problema poc central en la seua filosofia. Hem d'arribar justament a Sèneca per veure un tractament central –i una exaltació– del tema, amb un ingredient afegit: fins aleshores s'havia utilitzat l'argument del senyal diví per autoritzar la pròpia mort en un moment determinat. És amb Sèneca que ens arriba la identificació entre estoïcisme i permissió general del suïcidi com a pràctica de la llibertat individual, que forma part de l'ordinació de l'univers. Aquestes paraules són suficientment eloqüents: «la identificación que hace Séneca del suicidio como acto libre, quizás como el acto supremamente libre, es como mínimo un nuevo énfasis en el estoicismo [...] su rechazo del requerimiento de una llamada divina es una salida radical. [...] En un contexto tradicionalmente estoico, pensar en el suïcidio como el acto libre por excelencia es bastante extraño. Los primeros estoicos defendían la libertad como la oportunidad para la acción personal; la esclavitud és la pérdida de esa capacidad. Pero todos los actos del hombre sabio son libres. Si escoge el suicidio, es libre como el resto; no hay nada de especial en ello» (Rist 1995: 256-257). Amb això, comprovem tant la idoneïtat de la font del vers marquià com també la qualitat fonamentalment doxogràfica de les paraules *estoiques* del poeta, que tanca l'estrofa amb uns versos que neguen l'ordinació provident en el terreny de la mort voluntària: «car de tot àls pot hom ésser forçat/ sinó·n morir, qu·és en lo franch juhí» (vv.7-8).

5.2. Una font senequiana per als primers versos del primer poema?

Si no fos per les influències trobadoresques i escolàstiques que podem rastrejar al darrere del motiu essencial de la poesia I de March («la condició enganyosa i vana del somni»), ben documentades per Cabré-Turró 1995, hom diria que els dos primers versos marquians responen a una sentència dels pseudosenequians *Moralia*, que en versió de Viciana diu així: «Folla cossa és delectar-se en lo que·l om sopnia, e quasi debilitar-se com a mort al llit, ni espereant-se sobre el sopni, com lo dormir sia contínua ymitació

o senblança de la mort» («Stultum est sompno delectari et quasi mortem moliri, cum sompnus assidua sit mortis imitatio»; Sèneca 1987: 43). El fet que «delitar-se» en el somni represente una «folla cossa» o provinga d'un «foll pensament» i que això implique, tenint en compte la tradició lírica anterior, una referència tàcita a l'absència de l'amada i a l'accentuació del sofriment amorós,[8] potser allunyen les paraules marquianes de l'hipotètic origen que ara propose. El cas és que cap dels textos que s'hi aporten per explicar els versos en qüestió s'apropa tant a la lletra com aquest de la sentència 93. Vegem la primera estrofa, en versió Bohigas (March 1952-59: II, 5):

Axí com cell qui·n lo somni·s delita
e son delit de foll pensament ve,
ne pren a mi, que·l temps passat me té
l'imaginar, qu· altre bé no·y habita,
sentint estar en aguayt ma dolor,
sabent de cert qu·en ses mans he de jaure.
Temps de·venir en negun bé·m pot caure;
aquell passat en mi és lo millor.

Som al davant de la declaració d'aquell jo que sofreix i que només troba satisfacció en el record del passat, al qual accedeix mitjançant un procés comparable a un somni delitós. Pere Bohigas ens remarcava, en les notes al poema, que la idea del record del passat i el dolor que en produeix és difosa amplament per Boeci, i això sense oblidar l'enorme producció del tema de l'*ubi sunt*, com ens recorda Badia 1993*b*: 172. Ara bé, l'interessant és justament la conseqüència que Bohigas trau de la manca d'«eixutor doctrinal» i de la «pruïja moralitzadora», perquè li serveix de fonament per a prescindir de les analogies que Pagès va trobar entre el nostre poema i l'ètica aristotèlica i la *Summa* tomista, (sobretot aquesta darrera), més encara quan «no hi ha coincidències d'expressió que permetin de conside-

8. En paraules de Cabré-Turró 1995: 121: «El *topos* es defineix, òbviament, per la condició enganyosa i vana del somni i alhora pel desig, que empeny l'amant a imaginar el que no té. Esdevé, doncs, un motiu característic de l'absència –terme clau–, i així ho van repetint els versos de la tradició lírica immediata a March». Durant el procés de correcció d'aquestes pàgines he pogut comprovar que Robert Archer (1997: 37) també relaciona els versos del primer poema amb els *Moralia* catalans.

rar-la com la seva font» (Bohigas a March 1952-59: II, 7). Aquestes coincidències d'expressió sí que les trobem als *Moralia*. A més a més, i a nivell d'estructura, les paraules de l'opuscle són plenament coherents –la qual cosa no significa necessàriament que els expliquen– amb altres versos marquians, com aquells en què apareix el condemnat a mort (vv. 13-16), perfectament localitzable a textos del tipus dels sermons vicentins (Cabré 1992: 104), cosa per altra banda lògica. De fet, la part no copiada de la sentència pseudosenequiana, que relaciona el somni i la mort –al marge d'altres consideracions, és clar que somiar significa no viure la realitat immediata, sinó més aviat un miratge–, també permet establir connexions amb el passat-mort (no res, finit),[9] i explicar per què aquell condemnat mor «sens un punt de recort», és a dir foll[10] (Cabré-Turró 1995: 120): tal com el jo líric, també aquest es delecta en una cosa inexistent en el present, una il·lusió, un engany. La diferència entre els dos personatges rau en el grau de consciència del procés que experimenten. Així les coses, també altres parts del poema tenen, des de la sentència estoica, una explicació satisfactòria,[11]

9. De tal manera que podem solucionar alguns dels problemes que Ferraté (1992: 53) veia en l'ús del símil: «el símil dels vv. 13-16 és notable pel fet que amb prou feines es pot establir d'una manera precisa cap correspondència entre la descripció que s'hi conté i el terme comparat. [...] aquest condemnat a mort que acaba tan malament no s'assembla de res al nostre protagonista, que, quan deixa de pensar en el passat, veu que se li torna més fort el sofriment, si no és en el fet mateix que tots dos es troben al final del procés que han seguit molt pitjor que al començament. L'aptesa de la comparació rau només en això, que en tots dos casos se'ns descriu el pas d'un estat d'ànim propici a un altre d'extremadament negatiu».

10. En aquest context, pot resultar positiu saber que «según la visión estoica, en un hombre saludable no hay contraste entre razón y emociones; de aquí que estas "emociones" puedan describirse como estados racionales» (Rist 1995: 36), contràriament a les passions, que són sempre irracionals. Tanmateix, això no vol dir que hi haja una part irracional de l'ànima –com afirmaria la tradició aristotèlica–, sinó més aviat un *moviment* irracional de l'ànima. Sobre aquest tema, vegeu la interessant col·laboració de Frede 1993.

11. Sense descartar en cap moment altres possibles vies d'explicació. Així, per exemple, allò que li succeeix al condemnat marquià és tipificat, per a l'amor, en Andreas Capellanus (1985: 137): «una recaída aflige al hombre con mayor gravedad que la enfermedad inicial y le hace morir con muerte más cruel; y con mayor amargura se pierde lo que parecía poseerse porque había sido prometido que lo que sólo nuestro deseo nos hacía esperar. Yo preferiría, pues, perecer de muerte súbita que sucumbir a los peligros de la muerte tras una larga y penosa agonía. [...] nadie puede conocer, si carece de experiencia, cuántos suplicios soportan los amantes».

com ara els versos 17 i 18, que arriben a identificar-se, perquè, des dels *Moralia*, diuen exactament el mateix: «Plagués a Déu que mon pensar fos mort,/ e que passàs ma vida en durment». Recordem: «com lo dormir sia contínua ymitació o semblança de la mort».

Comptat i debatut, i tenint en compte que es tracta, en gran part, del desenvolupament d'un lloc comú, caldrà introduir el fragment pseudosenequià dins la llista de remots punts de partida dels versos de March.

5. 3. Alguns llocs tràgics marquians

En una nota premonitòria, crec que involuntàriament premonitòria, a propòsit d'uns versos del poema XV d'Ausiàs March, Pere Bohigas (a March 1952-1959: II, 57) encertava a comentar que el nostre poeta «podia conèixer els amors de Fedra i Hipòlit per les *Heroïdes* d'Ovidi, de les quals hi havia la traducció catalana de Guillem Nicolau, feta vers el 1390, i per la *Phedra* de Sèneca, traduïda al català, junt amb les altres tragèdies del mateix autor, pel valencià Antoni de Vilaregut, abans del 1396». Dubte que les paraules de Bohigas anassen molt més enllà d'un apunt erudit, perquè basava la creença en la possible dependència marquiana de les traduccions catalanes en uns versos tan generals com: «Del foch d'amor Phedra no fonch estorta,/ requerre volch Ypòlit son fillastre». El cas és que la versió catalana de les tragèdies senequianes, com he dit al començament del capítol, serviren de motiu a més d'un vers de March. Sense voluntat d'ésser-ne exhaustiu en l'inventari, puc ampliar una mica més les dades aportades a Badia 1993*b*.

5.3.1. El poema XI comença amb una interrogació, deutora directa d'una altra que trobem a la versió de la tragèdia *Agammenon* (*Aga.* 139; cf. Badia 1993*b*: 196 i Martínez 1995: 457): «Quins tan segurs consells vas encerquant, /cor malastruch, enfastijat de viure?». De fet, i si tenim en compte tot el que ja he dit sobre el tema i seguim una mica més l'anàlisi en les interioritats del pensament senequià sobre la mort i el suïcidi, les últimes paraules del segon vers marquià poden lligar, efectivament, amb la idea que

també a l'home enfastijat de viure li és permès de desitjar la mort: «mori uelle non tantum prudens aut fortis aut miser, etiam fastidiosus potest» (ep. 77, 6), que en encertada traducció de Carles Cardó (a Sèneca 1929: 96)[12] esdevé «no sols l'home prudent, o el coratjós, o el malaurat, pot desitjar la mort, ans també l'enfastijat de viure». Si llegim amb detenció els altres versos de l'estrofa, veurem que la solució definitiva que representa la mort val tant perquè 1) aquesta admet voluntàriament a casa seua el cor de l'enfastijat, com perquè 2) –i seguesc amb l'anàlisi que en fa Ferraté 1992: 186– si aquest persisteix en la seua conducta no li pot arribar altra cosa que més dolor, situació negativa que Sèneca preveia com a causa digna de suïcidi.

¿Quins tan segurs consells vas encerquant,
cor malastruch, enfastijat de viure?
Amich de plor e desamich de riure,
com soferràs los mals qui·t són davant?
Acuyta't, donchs, a la mort, qui t'espera
e per tos mals te allongues los jorns;
aitant és lluny ton delitós sojorns
com vols fugir a la mort falaguera (March 1952-59: II, 40).

Tant una font com l'altra –la "tràgica" i la filosòfica– són rendibles a nivell retòric i conceptual. Resulta lògic pensar, doncs, que, a l'hora de confegir la seua proposta lírica, March podia tenir en el seu camp de referències –més o menys explícites i més o menys textuals– altres llocs "tràgics". Així, per als vv. 5-6 potser anà una mica més avant d'on havia llegit la pregunta recuperada per als primers dos versos. Efectivament, a *Aga.* 232-33 trobem: «Cor, apparella't a morir o a vençre, que no és laugera cosa ço que comences! Cuyta't tost al mal que has a ffer. Pereosa, ¿qual dia esperes?» (Martínez 1995: 461). Però també a The. 108-12: «Lexa, donchs, la dolorosa pena per la longa tardanca e pren tota la mort, *no part, per la*

12. Per tal de facilitar la comprovació dels paral·lelismes, al llarg d'aquest capítol utilitzaré aquesta edició i, quan ho considere interessant i convenient, la traducció corresponent. Aquesta consideració és extensible al diàleg *De vita beata* (Sèneca 1924).

ceguedat. E per què, donchs, yo tarde? E per què allongue pus la vida yo, mesquí pecca[do]r?» (Martínez 1995: 218).[13]

Llegim ara els vv. 9-24:

> Braços uberts és exid·a carrera,
> plorant sos ulls per sobres de gran goig;
> melodiós cantar de sa veu hoig,
> dient: "Amich, hix de casa strangera.
> En delit prench donar-te ma favor,
> que per null temps home nat l'à sentida,
> car yo defuig a tot home que·m crida,
> prenent aquell qui fuig de ma rigor".
>
> Ab hulls plorant e carra de terror,
> cabells rompent ab grans hudulaments,
> la vida·m vol donar heretaments
> e d'aquests dons vol que sia senyor,
> cridant ab veu orrible y dolorosa,
> tal com la mort crida·l benauyrat;
> car si l'om és a mals aparellat,
> la veu de mort li és melodiosa (*ibid.*).

L'excepcionalitat d'aquests versos rau precisament en una personificació anormal de la Mort; anormal perquè no respon als criteris tradicionals. La mort, ara, té uns atributs positius: el plor és de goig. La mort significa aleshores harmonia, la residència perfecta d'aquell que habita en «casa estrangera». L'escenificació en un marc mortal recorda aquest passatge tràgic en què una Andròmaca desconsolada «ffa gran plant sobre son ffill Astrúaix» i li proposa un encontre amb el seu pare Hèctor en el món dels morts;[14] de fet podria ésser el guió d'allò que ens ofereix March:

> O fill meu, reb los amorosos besars meus e los **plors dolorosos** ab los meus **cabells arrancats** del cap, e com seràs ple e sadoll de mi, **hix a carrera** al teu pare e digues-li algunes paraules poques,

13. Dec la nota a J. Pujol.

14. Hi ha, doncs, per a l'escena un possible referent literari molt més coherent i lògic que «una transcripció de les ploradores» que apuntava Zimmermann (1980: 141).

> dient que yo·m clam d'ell, qui no m'ajuda (*Tro.* 1151-1154; Martínez 1995: 377).

L'altra visió, l'aspecte negatiu del moment, el presenta la segona de les dues estrofes, en què la Vida s'atorga unes característiques contràries a les seues propietats seculars. A més a més remarca la seua condició tot adquirint uns tons que són manllevats precisament de la seua oponent, la Mort. Hi ha certament un intercanvi de funcions i d'escenaris, com comprovem comparant la situació de la Vida marquiana i la descripció dels regnes infernals[15] que el missatger fa al Cor de *Thyestes*:

> Sots la ombra del dit arbre està una ffont molt trista e negra, pereosa, prop de un estany, la qual aygua és molt leja, semblant a l'estany de l'inffern dit Stiges, en lo qual intren los déus. És ffama que·ls déus cruels gemequen tota la nit en lo dit loch, e ressona tota la silva aprés que són desligades e soltades les cadenes dels déus infernals, e los **déus dels morts** giten **grans adulaments**. Allí és mostrat tot quant spaordeix l'ull de veure: allí adés adés és hoÿda la trompa antiga dels morts, la qual hix dels leigs sepulcres [...]. E de aquell loch són donades respostes certes ab un gran so de **veu molt terrible**, car aquell boscatge **crida** e mugix ab veu divinal (*Thy.* 823-841; Martínez 1995: 198).

Em sembla que és precisament allò que tenen de comú les estrofes amb aquests fragments tràgics, incloses les hipèrboles i el plant, el que intensifica l'impacte emocional del vers de March i el que ens fa arribar el sentiment real del jo,[16] un jo excepcional, «aquell de qui·s deu hom

15. Una altra nota trevetiana d'història cultural: «car, seguons los poetes, lo infern vol dir mort» (*Her.* 399; Martínez 1995: 123).

16. Quan dic açò, pense en les paraules d'Archer (1996: 163-164) a propòsit precisament d'aquest passatge: «Quan el lector "veu" la vida i la mort sortint al carrer a l'encontre del poeta, la seva imatge mental gairebé no l'ajuda en la comprensió de l'estat anímic que March descriu en aquestes estrofes [...]. A la resta del passatge, la imatge mental no és més que un context en el qual la hipèrbole del parlament de la mort i la descripció dels precs angoixosos de la vida assoleixen un impacte emocional més intens». Potser cal completar-les amb aquestes altres de Ferraté (1992: 187): «La funció d'aquestes dues estrofes [*vv. 9-24*] és, quasi exclusivament, la intensificació emotiva i l'amplificació imaginativa del tema, la mort per amor».

complànyer» (v. 35). Entraria a formar part del que, en expressió feliç, Bohigas (1982: 202) encertava a qualificar de «retòrica de la tragèdia», allò que vehicula la situació de l'home ferit pel sentiment amorós. Dins aquest concepte caldria incloure versos com:

> O vós, mesquins, qui sots terra jaheu
> del colp d'Amor ab lo cors sangonent,
> e tots aquells qui ab cor molt ardent
> han bé amat, prech-vos no·us oblideu.
> Veniu plorant, ab cabells escampats,
> ubert los pits per mostrar vostre cor (LXXIX, 1-6)

que tenen la seua correspondència en: «O Déus conjugals, qui ffavoretjats los matremonis! O tu, Lucina, qui est guardiana del tàlem matremonial! [...] Invoque los déus dels morts, cruels turmentadors. [...] Cride e dich ab veu miserable: O vosaltres, deesses punidores dels peccats, qui sots tres, ço és Al·leto, Tesíffone e Megera, venits! Venits ab vostres cabells, qui són serpents verinoses, e ab les flames flamejants qui portats en les mans siats cruels» (*Me.* 69-83; cf. també *Her.* 272-74: «Isquen de luny e de la profunditat baixa de l'inffern les Ffúries infernals ab lurs cabells infflamats, e les dessús dites tres de aquelles degen gitar ffoch, e los colps de les mans cruels degen batre»[17]). És evident, com ha assenyalat Hauf (1997: 202), que el primer vers depèn també, d'alguna manera, de *Lam.* 1, 12.

No cal dir que les *Tragèdies* no tenen l'exclusiva "tràgica" marquiana. Per exemple, l'actor de *La belle dame sans merci*, obra de la qual sabem que March extreia motius i desenrotllaments, diu: «Et depuis on me rapporta/ qu'il avoit ses cheveulx deroux,/ et que tant se desconforta/ qu'il en estoit mort de courroux», que Oliver tradueix: «Mas enaprés nove·m fou reportada/ que los cabells s'ach romputs malament,/ e que, per dol e vida maltractada,/ ell era mort de tristor e turment» (vv. 781-784; Chartier 1983: 67). Amb tot i això, i posats a fer, la circumstància que aparega ja en el primer vers del poema XI una pregunta idèntica a una altra de la versió catalana del Sèneca tràgic, i que d'alguna manera, i a nivell també

17. Dec la informació a Josep Pujol.

conceptual, aquesta simbiosi siga confirmada per un pensament senequià que reapareix en les epístoles, deixa molt poc de marge a l'hora de la tria.

5.3.2. Deia ara mateix que hi havia una escenificació anormal de la Mort, que fa un favor extraordinari en aparèixer a un personatge, el jo, que el demana, quan justament la mort fuig d'aquells que la requereixen. Evidentment, no va més enllà d'un tòpic que trobem a altres llocs de la poesia marquiana i que, com bé assenyala Romeu 1984: 129, és present en la literatura macabra i ascètica; un lloc comú reiterat per March i traspassat, per cert, a Martorell. Llegim, però, aquests versos (XXXVI, 1-8):

¡O mort, qui est de molts mals medecina
e lo remey contra mala fortuna:
encontra mi hages ley e no çuna;
puys vinch a tu, l'orell· a mi enclina!
Mas tu deffugs al hom qui a tu crida,
anant a·quell qui del encontre·s lunya;
per tu·ncontrar nit e jorn faç ma punya
per ser plagat de ta dolça ferida (March 1952-59: II, 122).

La mort és la tòpica medicina dels mals,[18] remei contra mala fortuna, solució definitiva per a aquell que té por que no li esdevinga alguna cosa pitjor, porta «per escapar als mals que·l món aporta» (vegeu XX, LVII ...). Tanmateix, no em sé estar de notar certs paral·lelismes entre els versos ara mateix transcrits i una lamentació d'Hècuba,[19] justament l'última, la que tanca la tragèdia *Troades*:

O mort, tu sola est lo meu desig, tu fas violència als infants, est cruel a les novelles infantes vèrgens! En tot loch on vas has gran temor de mi, de mi sola te squives, qui·t **vaig çerquant de nit e de**

18. Compareu amb el *Tresor*: «Negun savi no deu ésser dolent de mort, qui és la fi dels mals» (Latini 1971-1989: III, 77).

19. Cocozzella (1986: 113) destaca l'evidència que el poeta enamorat que és March no perd l'ocasió (fonamentalment a XXV, 33-36) de gloriejar-se de l'aptesa del seu llenguatge per a vehicular les lamentacions. Potser és el moment de descobrir en les *Tragèdies* una part important de la glòria.

> **dia entre les lances e espases e coltells e entre los flamejants fochs... E tu ffugs-me, qui contínuament te desige.** No est estat enemich ni roÿna ni foch qui hagen mort lo meu cors (*Tro.* 1618-1624; Martínez 1995: 393).

Faig notar l'esforç d'ambdós protagonistes de la invocació per trobar, de nit i de dia, la mort: Hècuba la cerca «entre les lances e espases e coltells»; March, humanament més mesurat, sols s'esforça per tal de «ser plagat de ta dolça ferida».

5.3.3. Els versos 1-4 del poema XX de March contenen una bonica imatge marina que lògicament remet al món amorós:

> Alguns passats donaren si a mort
> per escapar als mals que·l món aporta
> e per haver ubert aquella porta
> on los desigs tots vénen a bon port.

La imatge, en termes molt més personals –i *passionals*–, reapareix als vv. 35 ss.:

> ma voluntat hun moment no espera:
> tant com mils pot, als vents dóna la vela
> per arribar al port molt desijat;
> en altre port a mi no té lo ferre,
> e si del tot del port me desafferre,
> en esta mar me trobaré negat.

Segons Bohigas (March 1952-59: II, 76), aquests versos primers semblen inspirar-se en l'epístola 70 de Sèneca, que recorda al seu torn unes paraules de Virgili. Tanmateix, crec molt oportunes les consideracions d'Archer (1996: 170, 174 ss.), que qualifica la identificació de la dama amb el bon port de «"metàfora simbòlica", ço és amb un sentit tradicional reconeixible».[20] No m'importa tant la topicitat de la imatge –absolutament

20. De fet, la relació port-estabilitat és aplicada a esferes relacionades amb l'amor, com l'amistat en sentit aristotèlic. Llegiu ara aquest fragment del *Tresor*, on apareixen elements que

manifesta– com la vehiculació literària del motiu en cada situació concreta. I és en aquest sentit que Sèneca pot reutilitzar-se. I no –és clar– des dels seus escrits més filosòfics, de pensament (com ara aquesta epístola 70), sinó des de parcel·les més creatives, com ara les *Tragèdies*. Ateses aquestes consideracions, no pot resultar estrany que Badia (1993*b*: 218-219) veiés a prop de la metàfora de la navegació, tan utilitzada per March, altres *loci* de les tragèdies senequianes en què el xoc, la tempesta, la incertesa, són presents; per exemple, *Aga.* 164-169 (Martínez 1995: 458), en què Clitemnestra dubta entre lliurar-se al seu enamorat Egist o correspondre a les obligacions maritals, o *Thy.* 550-554 (*ibid.*: 187-188), en què Tiestes recela de la generositat i sinceritat del seu germà Atreu. Les tempestes marquianes també es repeteixen en altres llocs, com en XXVII o en el conegudíssim XLVI («Veles e vents han mos desigs complir»), al qual dedicaré les ratlles que segueixen.

Després de localitzar llocs comuns als conflictes marquians i als dels herois i heroïnes del Sèneca català, potser calga indicar, en justa correspondència, que també hi ha solució per a aquestes circumstàncies *turmentoses*. La trobem en les línies immediatament anteriors a aquell «Coratge pereós, quins segurs consells vas encerquant?» (*Aga.* 139) reutilitzat, com hem vist, en el poema XI; unes línies que ens parlen de la inestabilitat de la Fortuna i de les lògiques inseguretats i pors:

> E benaventurat és aquell qui ab repòs entra la mijana gent se assegura e, per dubte de la mar tempestuosa, ab rems met la sua petita barcha en terra (Aga. 134-136).

Ara interpretarem bé aquests versos de la sisena estrofa del poema XLVI, aquell que comença amb una mar que bull com una cassola, amb vents que bufen en totes les direccions i peixos que busquen un refugi davant la imminent catàstrofe:

> Yo són aquell pus estrem amador,
> aprés d'aquell a qui Déu vida tol:

---

retrobarem en la poesia marquiana: «axí com lo loch sens port no és segur als vents, tot axí lo coratge sens fe no és ferm o permanent als amichs; car loch sens port e cor sens fe són eguals en mutabilitat, e nau en port e cor ab fe són semblant a seguretat» (Latini 1971-1989: IV,83).

(...)
A bé o mal d'amor yo só dispost,
mas per mon fat Fortuna cas no·m porta;
tot esvetlat, ab desbarrada porta,
me trobarà faent humil respost (March 1952-59: III, 6).

El jo espera la solució, incerta. «A joch de daus vos acompararé», diu March en tancar la tornada, tot insistint, tant en la satisfacció dubtosa del sentiment que hom vol correspost, com deixant ben clara la condemna a què aital amor és destinat per predicadors com Vicent Ferrer. I és que, com diria Joan Fuster, els amors tranquils no tenen història. Per això difícilment trobarem entre els versos marquians una mar pacífica –idíl·lica, dels temps auris, diria jo– com aquesta que Sèneca reporta en un magnífic lloc de les *Tragèdies*:

> si los vents perden les forces e cessa llur gran tempestat, llavors la mar reposa e dorm pus suaument que un estany; e la nau que temia travesar les altes mars, tantost que cessa lo vent molt forts e tempestuós, baxa la vela, e los mariners devallen en lo esquif e van decà e dellà deportant, e veent los pexos, juguen ab ells, mirant-los a llur bell plaer (*Thy*. 740-745; Martínez 1995: 194).

Crec, sincerament, que amb el Sèneca tràgic som més a prop del model de la mar que usa March, i que, com ens remarcava Leveroni 1951: 156-157, no és aquell dels trobadors o de la poesia francesa del XIV.[21]

21. Ni tampoc «the tradition of twelfth-century platonists for whom the sea was a metaphor for the body» (Maingon 1992: 266). Aquesta visió platònica és extensible, per a l'autor, a tota la imageria marina, com per exemple al poema II: «The anchor which he believes makes him feel safe in her presence is the will, which fluctuates as soon as humoural movements arise in his body, which is the sea as in XLVI [...] The "tempestat" is the sudden humoural movement which causes uncontrollable lust and madness which is the meaning of "lleva son juhí", which incites the lover to flee the presence of the beloved, in order not to reveal his uncontrollable lust. It is therefore better for him to seek refuge than to remain by the lady». Maingon creu que March, en qüestions marítimes, es basa concretament en Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*, idea que no compartesc, partint del principi de l'economia de fonts i acabant pels evidents paral·lelismes que manté March amb la versió de Sèneca. Vegeu per al poema II Deyermond, 1991; i per a les qüestions "marítimes"

5.3.4. Posats a esbrinar senyals identificatius de la poesia de March, tant hi és l'ús de les imatges marines per a rendibilitzar la circumstància amorosa, com l'estil particular que utilitza en el *Cant Espiritual*. Certament, s'hi ha destacat la genuïna relació de March –més personal, més familiar– amb Déu. No hi fa servir, en efecte, el to distant del pecador atemorit ni el del penediment humil, sinó el d'aquell que busca la immediatesa de la relació, sense intermediacions innecessàries. Tanmateix aquest to no és privatiu del poema en qüestió. Llegim en el CIV:

> On és lo temps que Tu prenies venge
> de tots aquells qui natura offenien?
> Mire lo cel quant plourà la justícia
> qu·en temps passat entre nós habitava,
> e no veig res que d'aquest loch devalle;
> en fe roman tot quant de Tu s'espera (vv. 203-208; March 1952-59: IV, 109).

Al marge de l'evident reclam a la fe i del desenrotllament del tòpic d'un temps passat millor, poc novedós en la poètica marquiana, allò que realment interessa és l'embolcall retòric, ben a prop d'aquest altre en què Jàson «se clama del mudament del seu inffortuni»:

> O tu, Justícia sancta, qui habites alt en los cels, yo invoque e confesse la tua gran divinitat! (*Med.* 728-729; Martínez 1995: 419).

O d'aquest altre en què Medea reclama la justa intervenció de Júpiter davant el comportament de Jàson, allunyat de la fidelitat deguda:

> O Júpiter, sobiran senyor, ffe tronar tot lo cel, e estén la tua man dreta e aparella flames vindicatives, e comou e somou tot lo món rompén los núvols ab trons spavantables! (*Med.* 908-910; Martínez 1995: 426).

---

les recents pàgines de Miralles 1997, esp. 282: «El poeta se'n serveix [*de les comparacions*] per explicar-se, ell; no les usa com a variants dins d'una tradició –cosa que, d'altra banda, també són, però– sinó que són cridades al lloc on apareixen per la voluntat del discurs poètic de fer-se entendre».

El desig hipotètic de la venjança divina vindria a ser com una mena d'apocalipsi semblant a aquell que demana Hipòlit per venjar l'«horrible crim» de la madrastra Fedra:

> «O gran senyor dels alts déus! Tu ous lo gran peccat ab gran tardanca, *co és a ffer venjanca, e venges-lo axí tart com és no venjant-lo*. E quant tu giraràs lo teu dur estament, lamp ab la mà fort cruel firirà. Mas al present lo çel està serè»; *quasi que diga: may no ffaràs venjanca si ara tu perdones tan gran peccat*. «Tot lo cel ab son impetut devall, amague lo jorn ab nuu [escura] e les retortes esteles ffaçen lur cós ab moviment contrari, *ço és per indignació de tan greu peccat*. E tu Sol, e cap e principi de les esteles, *ornat de lums e dels raigs resplandents*, veges lo peccat de la tua linyada, *co és de Ffedra, néta tua*. Amaga los raigs e amaga en lo loch escur, *ço és per la vergonya de ta néta*». E aprés ffa exclamació a Júpiter dient: «O regidor dels déus e dels hòmens mortals!, per què la tua mà çessa de venjança e lo món no crema ab lamp de tres fformes?» (*Hip*. 772-783; Martínez 1995: 270).

Per tal de fer el prec reivindicatiu de la justícia contra els pecats del pobres habitants terrenals, March tenia una bona font de recursos retòrics i expressius –que no pas doctrinals. Lògicament, en el CIV se li pot aplicar la mateixa font que Montoliu (1959: 117) assenyalava per al *Cant Espiritual*: la imprecació pot dependre simplement dels Salms, i aleshores no cal pensar en cap més motiu extern. De fet, resultaria una mica inconvenient la relació entre aquest prec a Déu i els fragments tràgics, per bé que també és cert que sovint hom s'ha referit a la transició del registre cortès al religiós en la poesia marquiana (Panunzio 1980: 207; Hauf 1997*c*), la qual cosa minva sens dubte una primera repulsió a la influència clàssica. El cas és que –també–, per al poema CV, un rerefons com el de les *Tragèdies* tindria plena coherència amb la «dramatic representation» que hi veu Archer (1982: 320) i amb la presència del Tu, no del Vós («com en el mateix Llull o en els altres textos religiosos de l'Edat mitjana», Zimmermann 1981: 251), encara que en aquest cas hauríem de prescindir dels Salms. Per ara, sols hi deixe constància de les enormes possibilitats que permet la font.

5.3.5. Per a referir-se a aquells llocs de les tragèdies senequianes que poden servir d'impuls o d'estímul literari, Lola Badia (1993*b*) feia servir el terme *intertextualitat activa*, i això possiblement és el que trobarem en molts versos marquians, que poden ser comentats més certament a la llum d'aquella traducció. Això ocorre amb el poema LXIV, que parla en els inicis de «lo temps» en què «tot animal brut requer amor, cascú trobant son par», és a dir, d'aquell temps, tan cantat en la poesia de tots els temps, en què qualsevol animal, per baix i grosser que siga, intenta enamorar el seu semblant (vegeu ara Badia 1997: 38-39; Martín 1996: 54; per a Corella, Martínez *en premsa*); com diu March:

> Lo temps és tal que tot animal brut
> requer amor, cascú trobant son par;
> lo cervo brau sent en lo bosch bramar,
> e son fér bram per dolç cant és tengut;
> agrons e corps han melodia tanta
> que llur semblant, delitant, enamora;
> lo rossinyol de tal cas s'entrenyora,
> si lo seu cant s·anamorada spanta (March 1952-59 III: 65).

Versos importants aquests pel que tenen de desenrotllament independent d'un *topos*, ni que siga despullat de tota descripció d'una mínima vegetació, com fa observar Girolamo (1977: 231-232). Precisament per això cal que evitem una interpretació excessivament dependent de conceptes animalístics però poc atenta a altres tipus de referencialitats. Fet i fet, i sabent com sabem la importància de l'element moral en March, fóra inconvenient, per exemple, fer una lectura *recta* de l'adjectiu «brut» i no aplicar-lo a l'esfera de l'amor, més encara quan el dominic Trevet ens indica clarament la clau interpretativa que hem d'utilitzar en aquests casos concrets. Així parla Trevet:

> *Nota que Èrcules vencé e sobrà lo rey Eanti, lo qual havia moltes belles ffilles, e ab totes Èrcules cometé acte de luxúria no curant de llur affinitat, axí com ffan los animals bruts* (Martínez 1995: 139).

i així continua el text senequià amb el comentari:

> *La casa del rey [E]anti, vençut per Èrcules, confessa la sua mollea e luxúria.* Encarà lo confessa la multitut de les vèrgens, ffilles sues, violades e forçades de Èrcules, segons la costuma dels animals (*ibid.*).

No és brut perquè siga brut l'animal, sinó perquè el seu amor és instintiu, bestial, «a les primeres paraules» com diria algun predicador. La glossa, en aquest i en altres casos, té major importància que el text mateix.

5.3.6. Aquestes solucions puntuals podem trobar-les segurament en altres llocs de les tragèdies, ara que sabem que Sèneca li servia «aparellades viandes», claus i notes d'història cultural i social incloses. Vegeu, si no, què diu un dolgut missatger en referir al Cor la mort horrible dels fills del malaurat Tiestes, i què afegeix el comentarista de l'escriptor llatí perquè en prenguem consciència:

> *"Ja plagués a Déu que los cossos dels morts no ffossen soterrats jus la terra ni ffossen cremats ab ffoch, mas que fossen donats per vianda a les bèsties, no als hòmens!" Donar a menjar a les bèsties suplici e pena era* (*Thy.* 923-926; Martínez 1995: 201).

Amb això és suficient perquè entenguem la grandesa de la mort que ens proposa March (1952-59: IV, 61) en XCIX, 81-83:

> No dech morir solament ab coltell:
> mon cors mig mort deu ser viand·als cans;
> mon cor, partit entre corps e milans

Resulta més que lògic pensar que el nostre poeta descobria llegint la versió catalana una circumstància clàssica que li permetia, reutilitzada dins un nou marc, l'ocasió de mostrar alhora la quantitat i la qualitat del que estava disposat a sofrir. No volia una mort simple, ni tan sols accidentada, violenta, ni al foc, sinó aquella més penosa, més inhumana i possiblement la més retòricament colpidora. No cal dir que, amb aquesta interpretació, s'elimina tot ressò del veritable valor que l'estoïcisme assignava al cadàver,

l'objecte menyspreable, en benefici d'una rellevància lírica remarcable.[22] Res de concepte ni de filosofia, doncs.

5.4. Sobre la filosofia estoica i la poesia de March

No tota la influència senequiana en March es redueix a ser una mena d'escola d'estil, ni tampoc a servir de referencialitat escènica o de record de motius, d'estructures lingüístiques i d'arguments que, després de detectats, poden ser útils per a interpretar amb justesa els versos del poeta. Tot i que d'una manera si voleu molt vinculada a allò més *cristià* de Sèneca, la moral i l'ètica senequiana hi tenen la seua presència, i aquesta no és menyspreable perquè els punts de reflexió siguen quantitativament pocs i considerablement limitats en llur desenvolupament. Si haguéssem de fer un repertori dels motius marquians dependents de la doctrina estoica, hi hauríem de parlar certament de la pobresa-riquesa, de la fama i honors, de la saviesa, de la virtut i el vici, dels béns, de la inestabilitat de la fortuna, és a dir, de temes un gran nombre dels quals circulaven ja com a motius literaris i de debat entre els escriptors del segle xv i que tenien la seua importància en la literatura moral i religiosa de l'època i en tractats i enciclopèdies diverses. Poca cosa més. I poca cosa menys. Comptat i debatut, més que no l'adscripció concreta a determinada font, n'interessa el nivell de coneixement i l'ús que hom en fa en determinat moment. Dit d'una altra manera i en concret: ens interessa saber més el grau d'aprofundiment de March en l'estoïcisme, que no d'on prové la informació, tot i que açò darrer ens servirà per a valorar si el nostre autor podia tenir-hi accés. D'entrada ja puc dir que, en termes generals, i com he insistit en altres llocs, el coneixement de Sèneca no és sistemàtic a l'edat mitjana catalana i les vies de difusió del seu pensament ben sovint són indirectes i parcials. Em sembla que les consideracions que segueixen confirmen aquestes apreciacions.

22. De fet, Sèneca parla del cos com una pena de l'ànima (65, 16) i identifica el menyspreu del cos (la part física) amb la llibertat (65, 22: «contemptus corporis sui certa libertas est»).

5.4.1. Després de veure tot el que he comentat als paràgrafs anteriors, no sorprèn ara que determinades afirmacions sobre la fama o la virtut tinguen algun contacte amb les *Tragèdies*, amb les quals estava tan familiaritzat March.[23] Vegem el cas de XLI, 25-30:[24]

> Fama tement l'hom és dit virtuós,
> e ço no cau en hom desvergonyit;
> donchs lo mal dir no deu ser en oblit
> puys que virtut mostra l'om viciós.
> A vici som moguts naturalment,
> e costreny nós por de la mala fama (March 1952-59: II, 140).

Hi ha diversos llocs de l'*Hipòlit* on se'ns mostra que l'home virtuós posa en quarantena la fama, justament perquè depèn d'agents externs, sotmesos doncs al poder de Fortuna[25] («Ja no viuran en molt alegra pensa/ qui béns del cors e de fortuna volen», diu March a C, 33-34). Per això mateix –perquè, com hem vist, Fortuna pot capgirar l'ordre de les coses–, el mal home pot aconseguir una fama que no es mereix. Sols la confrontació del virtuós amb el viciós descobrirà finalment el vertader tarannà de cadascú:[26]

> E lo poble se alegra de donar a viciosos hòmens honor e dignitat: *aquell qui honera, aquell conceb oy dins la pensa e deffora ho[nor] mostra*. E la virtut sosté premi contrari e injust: la mala pobretat va pus aprés als hòmens virtuosos; e regna lo adulteri potent ab lo vici.

23. Ben contundentment deia Fuster (1975: 237) que «la virtut de March és la mateixa que podria practicar un estoic, és a dir té arrels racionals». És evident que l'afirmació invita a futures recerques i matisacions.

24. Versos que, per cert, van precedits d'altres relacionables amb els *Moralia* catalans (vegeu Archer 1997: 177).

25. *Hip*. 314-316: «Si tanta ffuror molt cruel te liga la penssa, menysprea la ffama: poca ffavor dóna a la veritat e més ffavoreix lo mal hom, e ffama pijor ve al mal hom pus cara»; *Hip*. 546-548: «Ne avarícia comou aquell qui, ignocent, està dipputat als salvatges monts, ne ventosa glòria de popular ffama ab lo poble no ffeel a la virtuosa gent».

26. Potser la virtut mostra l'home viciós perquè, per als estoics, tots els pecats són iguals, en el sentit que aquests signifiquen una acció inapropiada pel motiu i per la circumstància, la qual cosa sols la pot saber el savi, el virtuós.

O virtut vana, *sens premi*! O falssa honor, com és mundana, que [e]n premi prens premi ffals! (*Hip*. 1149-1153).[27]

Millor que no en el poema XLI, la doctrina es confirma llegint alguns versos del CIV,[28] que se situen enmig d'altres que depenen de l'ètica aristotèlica (Pagès 1990: 352):

Res no és bo que·l mal hom posseesca,
e com honors los mals hòmens atenguen,
los hòmens bons ab fam no les demanen,
e majorment penssant los qui les donen (vv. 97-100).

Tota honor nos sembla que·s deu colrre,
ne los sabents més del entendre passen,
car fan honor als qui no la merexen;
tots som eguals al que defora·s mostra (vv. 125-128).

al viciós pus tost l'és honor dada (v. 135).

No solament als pechs, qui res no·ntenen,
mas a quants som l'ull nostre·s enfalaga,
sí que, veent, los favorits hom honra,
e tol recort, com no són molt colpables
qui per legs fets són muntats a domini (vv. 137-141) (March 1952-59: IV, 105-107).

27. Un altre fragment potser més representatiu de les debilitats d'una fama inútil i sotmesa al poble: «E la ffavor del poble, la vulgar gent llevada e movible plus que la fluctuació de la mar, volta en alt un altre hom superbiós ab ffama de suptil e de ffamós, *per ço que aytal ffa largues despeses per esperança de ffavor de poble e de laor e de glòria inútil e infructuosa*» (*Her*. 379-382; Martínez 1995: 122). A destacar l'apreciació del comentarista Trevet (en cursiva, com sempre) a les paraules de Sèneca, pel que tenen de conclusives quant a l'orientació que cal donar a les idees estoiques sobre el menyspreu dels béns externs en convergència amb la humilitat cristiana –més que no amb el menyspreu del món.

28. Ja Montoliu (1959: 115) assenyalava la influència estoica pel que fa a la consideració de l'honor vana a CIV, 105-109, tot i que possiblement aquests versos no són els més representatius del poema.

Al marge dels tòpics que s'hi perfilen, evidentment hi ha un punt de contacte entre March i Sèneca, però aquest s'esdevé més al final que no en origen, la qual cosa ens mostra una relació epidèrmica. March fa la seua interpretació d'un tema literari i la paraula de Sèneca sols li serveix –si de cas– per arrodonir un pensament en molts punts ja fixat. Sèneca, altrament, situa el tema de la fama en el context de la possessió de la virtut i de la *prescindibilitat* de les coses externes, sotmeses a l'atzar o a la gradació. Així ho explica en l'epístola 76, 6: «Ningú no rep de l'atzar la saviesa. El diner et vindrà tot sol, l'honor et serà ofert, el favor i la dignitat et vindran potser a la força, però la virtut no et pervindrà per cap sort [...]. Car únic bé és l'honest: res de veritable ni de cert no trobaràs en aquelles coses que la fama recomana» (Sèneca 1929: 88). I una mica més avant: «Aquesta raó perfecta s'anomena virtut i és la mateixa cosa que l'honestedat» (ep.76, 10). D'altra banda, ben sovint trobem passatges estoics on se'ns comenta que la virtut pot ser *amissible*, perduda per les seduccions del món extern (Elorduy 1972: 146), de tal manera que, en el cas de l'home virtuós, hem d'entendre el vici com un producte d'agents externs a ell. Lògicament, els no-savis, els proficients, ja des del primer moviment de l'ànima ultrapassen els fins de Natura i arriben a la desmesura, per la qual cosa aquests són efectivament i naturalment propensos al vici i a les passions (probablement no en el mateix sentit que en XLI, 29). Tenint en compte tot el que hi ha al darrere de les paraules de la tragèdia, farem bé de no veure, en els versos transcrits més amunt, una plasmació de pura i dura doctrina estoica.

Ara bé, abans de passar avant convé remarcar que, en fer qualsevol referència a la vida virtuosa, hem de ser conscients que sovint March parla des de la perspectiva aristotèlica, mediatitzada pel *Llibre del Tresor* (Archer 1996: 74-88), i no des de la virtut senequiana. Comptat i debatut, em sembla que açò que Robert Archer (1996: 74-88) veia bàsicament en el poema XXXII pot servir-nos també ací, perquè quan March pensa en el despreniment de les coses foranes, dels béns que no són de l'home, pensa en un home que, utilitzant els termes aristotèlics que maneja, segueix una vida ciutadana –ni de concupiscència ni filosòfica– vivint virtuosament. Dit d'una altra manera: potser cal advertir que no és gens anormal veure nocions estoiques dins d'esquemes més amplis que segueixen doctrines peripatètiques de vegades molt divulgades.

5.4.2. En la poesia marquiana, el tema de la Fortuna arriba a ser tan recurrent com el de la fama.[29] Per al propòsit d'aquestes pàgines, m'interessen els versos XXX, 49-56, estrofa «d'un gran regust estoic», en paraules de Bohigas:

> Ffortuna és soptós cambiador,
> negú no sab on son voler la tira
> e lo semblant de son amor és ira:
> sa ira és moltes veus gran amor;
> negú no·s pot regir per son penell,
> sinó que·ls flachs de sa cort foragita,
> e·l coratjós de sos béns lo delita,
> havent esforç, vehent-la contra d'ell (March 1952-59: II, 104).

L'erudit editor anava més lluny quan afirmava que tota la composició posseïa aquest regust,[30] sobretot el final, encara que potser hagués hagut d'indicar tot d'una que el motiu en qüestió formava part del patrimoni literari medieval. Sorprenentment, Bohigas, després d'identificar la base filosòfica essencial de la composició marquiana, no s'adonà que el vers 55, certament virgilià, tenia un paral·lel en Sèneca (*Medea* 159): «Fortuna fortes metuit, ignauos premit», que el traductor català passà a «la Ffortuna és de aytal natura que subjuga e calçiga los flachs e tem les persones forts e vigoroses»[31] (una mà anònima anotà al marge del text del manuscrit P: «Audaces fortuna iuuat timidosque repellit»; *cf.* Martínez 1995: 497). Per acabar d'adobar el perceptible tiny filosòfic del poema XXX, és fàcilment observable –i després dels comentaris de l'apartat anterior, ja poc sorprenent– que al costat d'idees senequianes també hi ha d'aristotèliques: els versos 31-32 («car la virtut en lo mig loch se met/ e los estrems per vicis

29. Fent un cop d'ull a Hauf 1983 observarem que tenen una freqüència molt semblant (Fortuna 30, fama 29).

30. Tot i que sembla haver un toc de doctrina de les passions d'encuny escolàstic, en el sentit de la relació entre l'apetit irascible i el concupiscible.

31. Variants d'aquesta idea hom podia trobar-les en *ep.* 74,18, una epístola que, segons sembla, influí decisivament en el nostre autor i que tenia una versió catalana, que possiblement el nostre autor no arribà a aprofitar del tot (vegeu més avant): «altres són qui cahen e trebuquen ab les coses matexes entre les qualls eren aparents, e aquelles coses matexes qui·lls havien exalçats, los agreugen e afolen».

abandona») són seguits per «virtut, de si, lo virtuós guardona», idea que prové, com bé diu Bohigas, del *De vita beata*, concretament de IX, 4.

És clar que aquests versos mantenen relacions amb concepcions estoiques i senequianes i també que no sols podem trobar-les en els diàlegs del cordovès. Vegem, si més no, aquest fragment d'*Hipòlit* en la nostra versió medieval:

> La Ffortuna regeix los humanals actes [b]en discordants e dóna los dons ab la mà cega –*quasi no attenent als mèrits ne demèrits*– e dóna ffavor a les pijors coses. Venc los bons la cruel amor –*com Ffedra vencé*– [...]. E la virtut sosté premi contrari e injust: la mala pobretat va pus aprés als hòmens virtuosos (*Hip.* 1145-1152; Martínez 1995: 283).

Alguns versos abans de l'estrofa que he reproduït més amunt, concretament en els vv. 37-38, llegim: «L'om de cor flach meta·l perill a part,/ car sa honor luny de perill està». Un pensament aquest –que l'home dèbil s'estalvia la defensa del seu honor i d'altres coses, perquè poques són les que li poden furtar si no s'hi posa– que apareix unes línies més avall en aquesta mateixa tragèdia:

> Diverses coses e variables gira la roda de Ffortuna de les humanals coses! E la menor ffortuna posa sa fúria en les coses poques, e lo déu Júpiter pus laugerament ffir en los laugers e pochs vents. E lo plasent repòs conserva longament la gent de ffama quasi no famosa (*Hip.* 1296-1299; Martínez 1995:288).

O en aquest altre fragment, que reafirma el mateix concepte i que lliga amb més d'un vers marquià, com hem vist abans:

> Tot ço e quant Fortuna exalca, ella mateixa ho enderroca. A la ffi, menys duranca han les coses grans que les poques: en les coses poques és tots temps la vida pus longa. E benaventurat és aquell qui ab repòs entra la mijana gent se assegura e, per dubte de la mar tempestuosa, ab rems met la sua petita barcha en terra (*Aga.* 132-136; Martínez 1995: 457).

El poema XXX acaba en clau cristiana, però gens en desacord amb la doctrina estoica dels béns:[32]

> Contra la mort és aquest aparell:
> menyspreu del cors e no tembre Fortuna,
> tenir sa ley, e, si és moro, çuna,
> e Déu ladonchs lo farà segur d'ell

S'hi relaciona el menyspreu del món i de les coses terrenals que no són a dins de l'home mateix, amb el preceptiu record de la doctrina cristiana, l'obligació de mantenir la llei de Déu per tal de tenir un més enllà assegurat. Combinació, doncs, d'elements ben coneguts i difosos.

5.4.3. Sembla estrany que un poema amb tants versos dignes de comentari com el CIV haja passat pràcticament desapercebut. La raó pot ser l'excepcionalitat del CV, el *Cant Espiritual*, i la particularitat del CIII, associat a la doctrina estoica, com tindré ocasió de mostrar en el punt 5 d'aquest capítol. Vegem, per exemple, CIV, 41-44:

> Si Déu no fos, ne lo món donàs premis,
> per si mateix hom deu fer bones obres,
> car en ben fer lo bon hom se delita
> e l'ome reb de sa bon·obra paga (March 1952-59: IV, 103).

Bohigas, en les notes al text, assenyalava certa correspondència entre aquestes paraules i l'ètica aristotèlica, «però amb el que s'acorden més –deia– és amb la doctrina senequista segons la qual la felicitat radica solament en la *uirtus*, la força d'ànima, que en l'home honest no pot ésser vençuda per cap circumstància desfavorable, externa a ell». Ja he comentat adés la relativa facilitat amb què Sèneca s'introdueix en marcs aristotèlics sense excessives violències. Cal no oblidar tampoc les relacions dialècti-

32. Vegeu *De vita beata* IV, 2: «El bé summe és l'ànima que menysprea l'atzar i s'alegra en la virtut. [...] l'home benaurat és aquell per al qual altre bé ni mal no existeix que una ànima bona o dolenta, ensinistrat en la pràctica del bé, content amb la virtut, l'home que ni engresquin els capricis de l'atzar ni l'abatin, que no coneix major bé que el que pot donar-se a si mateix, i el veritable plaer del qual sigui el menyspreu del plaer» (Sèneca 1924: 42).

ques que l'Estoa, i en general la filosofia hel·lenística, manté amb Aristòtil i amb els peripatètics, la qual cosa demostra que a la pràctica literària es complementen visions ja teòricament complementàries en determinats aspectes puntuals –que no en tots, ni de lluny.

De fet, la idea que en les coses ben fetes ja hi ha implícita la paga és comparable al benefici implícit que conté la virtut, com indica Sèneca ben clarament al *De vita beata* IX, 4: «interrogas quid petam ex uirtute? ipsam. nihil enim habet melius, ipsa pretium sui». Les sentències marquianes també tenen un notable paral·lelisme amb un fragment que Brunetto Latini manlleva a Sèneca, que en versió catalana diu: «Sèneca: lo vertader fruyt de les coses ben fetes és en elles, car defora no ha negun loguer suficient a les virtuts» (Latini 1971-1989: III,11).

Ara bé, el comentari de Bohigas, més que per als versos del poema CIV, serveixen –i expliquen– aquests altres del CXIII, que ja Montoliu (1959: 116) considerava senequians:

> Tots quants béns són fora de la persona,
> si bé és pensat, en degun fi termenen:
> (...)
> No es troba fi en res que hom desitja (CXIII, 231-32, 237).

Novament trobem alguna suggestió llegint el *Tresor* de Latini: «Sèneca: desiga açò e endreça tos pensaments que tu·t tingues per pagat de tu e de ço que nax de tu; car com hom percaça de les coses foranes, tantost comença ésser sotsmès a fortuna. Sèneca diu: ell és menor que servent que ha por dels servidors; car lo savi se té per pagat no pas de viure, mas de ben viure» (Latini 1971-1989: III, 150). Una prova més per veure de quina mena poden ser les vies d'introducció del pensament senequià.

5.4.4. El tema dels béns externs, complementari en part del de la fortuna inestable i del de l'autosuficiència personal, proporciona material per a molts versos de March, on certament podem pensar que arriben també els ecos, més o menys llunyans, de la filosofia de Sèneca. Així, en XXI, 10:

> Pobre só, donchs, molt pus que Job no fón
> puys és dit rich cell qui no ha desig

La perspectiva bíblica no ens ha de despistar. La màxima «és dit rich cell qui no ha desig» respon a una íntima i sòlida apreciació estoica vinculada ja als primers filòsofs de l'escola, que es resumia en un altre pensament: allò necessari és allò suficient. És a dir, si hom tenia el necessari per a viure, no li calia més. A partir d'ací es desprenen idees sobre la inutilitat de les coses externes, que només enterboleixen la recta i honesta raó de l'home. Més especificament, Cleantes contestava la pregunta «¿com pot hom ser ric?» amb una resposta idèntica en concepte a la que ens proporciona March: «si és pobre en desig» (*SVF* I, 617; citat per Daraki-Romeyer 1996: 27). Dubte molt que el nostre poeta tingués al davant *fragmenta* de Cleantes com els que tenim nosaltres, però sí que tenia la idea, recollida per Sèneca, en un volum assequible com el *Tresor*, que es configura ja com un proveïdor important de materials clàssics, concretament senequians:

> Sèneca diu: aquell qui és alegre no és pobre; e aquell qui bé s'acorda ab sa pobrea és rich; ni aquell no és pobre qui ha poch, mas qui més cobeja. [...]. E si algú demana qual és la mesura de riquesa, yo diré que la primera és ço que necessitat requer, la segona que sies content d'açò que basta; car ço que natura desiga és bé, si tu no li dónes ultratge. Boeci diu: Natura se té per pagada de poques coses (Latini 1971-1989: III, 139).

Lògicament el desenrotllament teòric és absent totalment en March, que s'identifica amb el grau màxim de pobresa precisament perquè desitja molt d'amor.

5.4.5. Si hi ha alguna idea essencial en l'estoïcisme, a banda de la virtut identificada amb la felicitat i amb l'harmonia, possiblement siga que «aquell no és virtuós qui·n resemble, mas aquell qui és bo en son cor; car lo savi stablex totes coses dins si matex». La frase és extreta del *Llibre del Tresor* (III, 9), però poden trobar-la exposada de formes diverses, com ara: «lo bon hom sol pot ab si acordar». Aquesta sentència prové del poema CVII, 40, i és prou il·lustrativa, tant del fet que no podem prescindir de les idees estoiques en l'ànalisi i en la interpretació de la poesia marquiana, com

de l'evidència absoluta que March aprofita conceptes-base suficientment difosos i no desenrotllaments d'aspectes col·laterals o marginals. L'explicitació que «lo bon hom», el savi, és virtuós i troba el màxim bé dins seu, ens apareix en llocs tan coneguts com l'epístola 74: «summum bonum in animo contineamus» (74, 16); «uirtus enim conuenientia constat: omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt. haec concordia perit, si animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summittitur» (74, 30). Amb tot i això, en el poema CVII l'ideal de vida retirada, del menyspreu del món, camina amb idees rotundament religioses,[33] entre d'altres coses perquè l'estoïcisme havia deixat de tenir la propietat intel·lectual sobre aquesta concepció.

5.5. Apunts senequians per a la interpretació del poema CIII

Sense cap mena de dubte, en qualsevol anàlisi, apunt o aplec de material senequià en la poesia marquiana no poden faltar unes referències o algun comentari al poema CIII, un poema que Bohigas (a March 1952-59: IV, 100), tot aplegant l'opinió de Pagès (1935: 116), definia d'una manera taxativa: «Tota l'obra té un fons estoic, i pot trobar-se-li analogia amb l'epístola LXXIV de Sèneca a Lucili». Més expeditiu era Ramírez (1970: 372), que el considerava com «plenament senequista», i molt més concret Montoliu (1959: 115), que s'atrevia a indicar puntualment cadascun dels versos que contenen pensament de Sèneca (vv.1, 2, 9, 10, 13-16, 17-18, 21-23, 45-48). De moment, vegem què diu el poema segons l'edició de Bohigas (March 1952-59: IV, 97-99), amb puntuació revisada damunt Archer 1997:[34]

33. Ho afirma amb justesa Montoliu (1959: 118): «En el nostre poeta a través de l'esperit estoic es deixa entreveure un fons ascètic [...]. Els passatges, escampats per tota la seva obra, on ell deixa traslluir l'ideal de vida retirada i solitària són freqüentíssims [...]. Però en altres passatges ja és francament l'ideal religiós de recolliment i la solitud el que s'emporta el desig del seu cor».

34. Agraesc a Robert Archer que m'haja permès de consultar la seua edició abans de tenir-la al carrer, fet que s'ha esdevingut durant el procés de correcció d'aquestes pàgines.

Aquell ateny tot quant atènyer vol,
si lo voler egual·ab lo poder;
no·s consegueix açò per lo diner,
y ell no sabent penssa que tot mal tol.
5 Donchs per haver hom lo major delit,
no cerch ab ço que lo diner ateny,
car en més mal que a bé l'om empeny;
dins hom està lo seu bé tot complit.

Natura·n l'om ha térmens establit
10 a sos desigs, per aquells contentar
e bastantment per aquells sadollar,
y ell no sabent ho vol en infinit.
Guardat de fam, de fret e de calor,
lo cors per ssi res no demanarà;
15 si l'apetit de més lo requerà,
en loch de bé s'i metrà la dolor.

Erminis, marts, no guarden de fredor
més que lla pell de la volp o d'anyell,
ne cal vestir, per calor, terçanell,
20 ne son requer lit ab molta blanor.
Prest, sens gran cost, és quant mester havem,
mas l'apetit nostre·ns ho encareix
tant que la fam, com més n'avem, nos creix;
d'alguns desigs, complits, fastig n'avem.

25 Aquell voler per null temps fartarem
que passa d'om lo delit natural,
e sols aquest és lo mer sensual
y aquell major que d'entendre prenem:
quant aquests han lo seu propi esguart,
30 l'ome pot dir qu·és en lo món content:
ladonchs lo ver coneix l'enteniment
y ell cors, sens fam e fastig, roman fart.

Aquell voler és molt menys que bastart,
no resemblant als qui l'an engenrat;

35 sembla'ls, mas poch, de què·l om és torbat,
veent d'ell fets lançants natur·a part.
Aquest ociu aquells d'on l'ésser trau;
él és fill cert de falss·opinió,
matant lo cors, destruint la rahó,
40 e qui·ll segueix a ell y a ssi desplau.

Rey és tot hom; aquest lo fa esclau,
e menys de grat aquest se fa servir,
car per aquest l'ome no pot venir
al desijat, e fa lo que li plau.
45 Ell és aquell qui l'om porta·n lo món
cercant la fi que jamés trobarà,
e fora ssi jamés hi pervendrà:
les fins d'aquest en natura no són.

Per consegüent, lo meu consell yo dón:
50 que vostr·amich hús del[s] dinés axí:
que solament ne prenga per a ssi,
tant com mester al nessesari són,
e lo restant partesc·als qui no·n han,
car no·n traurà d'aquells son propi bé,
55 hoc hun bé fals que tost se'n va e ve,
tal que·l pus rich és lo més pobrejant.

Avís a tots los qui trobar volrran
lo gran delit sens mescla de dolor:
fugen del tot cobejança e por,
60 e pells diners a llur ostal venrran.

La primera estrofa ens mostra el que seran tres conceptes claus de tot el poema, o almenys d'una part important d'aquest: el voler, el delit i el bé, essent els dos primers relacionables amb el *desig*. Ja des del començament notem certs ecos senequians, que semblen remetre'ns a una figura essencial en el món estoic: la del proficient, la d'aquell que no és savi però vol anar pel camí de la virtut. No és gens gratuïta l'evocació. Si llegim els versos 49-56, ens adonem que tot el poema ha estat com una mena de reflexió construïda expressament per a concloure, a manera de síntesi, en aquest

punt final, en el qual s'hi dóna un «consell» a un «vostre amich», la qual cosa ens assegura que som al davant d'una resposta a alguna demanda.[35] Resulta d'allò més coherent, doncs, que puguem apreciar en aquesta primera estrofa determinades correspondències amb l'epistolari senequià, atès, a més i fonamentalment, el caràcter didascàlic de l'obra. De fet, els versos 1-2 es poden relacionar directament amb una actitud voluntarista que trobem en llocs tan concrets com ep. 80, 4: «Quid tibi opus est, ut bonus sis? velle».

L'estrofa es tanca amb una sentència estoica que ja hem llegit en algun altre vers marquià: «dins hom està lo seu bé tot complit» («summum bonum in animo contineamus», ep. 74, 16). Certament, ací March s'allunya de l'aristotelisme –en el sentit que per a ell allò que és desitjable és exterior–, i propugna un bé que es identificable amb la perfecció constitutiva de l'ésser: el savi és autosuficient (Daraki-Romeyer 1996: 34; vegeu també més amunt, 5.4.3-5). És clar que, connectant amb el que diu als primers versos, el mestre Ausiàs March parla d'un camí, d'un *desideratum*: que l'home abandone justament aquelles coses que li permeten una «distensió» de l'ànima (en el sentit estoic de l'expressió), que en aquest cas concret es limita als diners, a l'avarícia, una de les coses innecessàries per al savi. Cal fer una precisió prèvia: March no diu mai que menyspree totalment el diner, sinó que no en siga esclau, d'una manera propera a allò que retrobarem en Sèneca. Efectivament, des del principi de l'estoïcisme hi havia la idea que, tot i tenir suficient amb la virtut, el virtuós pot usar els béns externs, ja que la màxima «l'únic bé és la virtut» s'ha d'entendre en termes de categories; és a dir, no s'ha de confondre la Virtut amb la bondat d'altres béns inferiors (Rist 1995: 21).

La segona estrofa ens remet a una altra de les idees bàsiques de l'Estoa, que Sèneca condensa en una sentència contundent: «idem est ergo beate uiuere et secundum naturam» (*De vita beata* VIII, 2). Una falta s'esdevé quan l'home ultrapassa els límits de la naturalesa, la qual, segons la concepció clàssica de l'escola, fixa que allò necessari és allò suficient, com

35. Com bé ha observat Archer (1997: 456): «en aquest poema March sembla respondre a una "demanda" en què l'autor sol·licita el seu consell sobre com un "amic" seu hauria de fer servir la seva riquesa. March usa la seva resposta com a pretext per exposar en les estrofes preliminars a la resposta formal, la qual ocupa només l'última estrofa, una teoria del bé i del desig, en la qual denuncia sobretot el desig desmesurat».

he remarcat en algun punt anterior. Ultrapassar la suficiència significa anar contra la naturalesa, i doncs contra el bé i la virtut, la qual cosa provocarà al capdavall que «en loch de bé s'i metrà la dolor» (v. 16). No cal dir tampoc que, en aquesta situació, l'home no aconseguirà mai la saviesa, ja que el savi esdevé una mena de representació de la natura, a la qual s'arriba quan hom és posseït per la ment perfecta i alhora la posseeix (Sèneca, ep.117, 16). A aquest li repugna el desig de coses externes que mai no el satisfaran, contràriament a allò que succeeix al no sabent: «i el no sabent ho vol en infinit» (v. 12). És clar que el terme *no sabent* admet una doble lectura, referida o bé a aquells que desconeixen que Natura «ha térmens establit» o bé, en clau estoica, a aquells que encara no són savis, perquè aquests són qui saben el termes reals de la Natura. Poden resultar il·lustratives d'aquests darrers conceptes unes paraules també de Sèneca: «uoluptas non est merces nec causa uirtutis sed accessio, nec quia delectat placet, sed si placet, et delectat [...] optimae mentis, quae cum cursum suum impleuit et finibus se suis cinxit, consummatum est summum bonum nec quicquam amplius desiderat; nihil enim extra totum est, non magis quam ultra finem» (*De vita beata* IX, 2-3; «el plaer no és el guardó ni la causa de la virtut, sinó cosa accessòria, car no plau la virtut perquè delecta, sinó que, si plau, també delecta. [...] el summe bé és complert i ja res més no desitja, car res no hi ha fora del tot, talment com res més enllà dels límits», Sèneca 1924: 47-48).

Tanmateix, tot i l'innegable dependència de conceptes estoics, March no fa l'últim pas: el de la renúncia total al cos, allò prescindible, per no dir directament menyspreable, de la natura humana. Sèneca és tan clar en aquest aspecte, que propugna desfer-se'n: «Quan vulguis, però, recercar –diu en ep. 76, 32– la veritable estima d'un home, i saber què tal és, mira'l al nu: posi de banda el patrimoni, i els honors, i les altres mentides de la fortuna; desfaci's àdhuc del cos: llavors mira l'ànima, mira la seva qualitat i la seva magnitud, i si és gran del seu o del d'altri»[36] (Sèneca 1929: 93). Aquest detall ens fa valorar en quina direcció ens guia March, que clarament opta des del principi per una posició molt més moral que no filosòfica. Des

36. Vegeu també ep.71, 32, i *De vita beata* XVI, 3: «Però aquell que s'esforça envers la virtut, fins en cas d'haver avançat molt, tindrà fretura d'alguna benevolència de la fortuna, mentre, lluitant encara entre les coses humanes, no hagi desfet el nus de la vida i tot vincle de mortalitat» (Sèneca 1924: 56).

d'aquesta perspectiva no és estrany que use un vocabulari que de vegades res no té a veure amb l'estoïcisme, com ara *apetit*, que, a més, en el v. 15 té una autonomia que és impensable per a un estoic, que creu fermament que els plaers i els dolors són actes d'assentiment (Rist 1995: 54).[37] Els darrers versos de la segona estrofa em semblen absolutament bàsics per a entendre per quins camins anirà a partir d'ara el poema. Certament hi ha un punt d'inflexió a partir de la tercera i quarta estrofes, que recondueixen els versos per la via d'un jo escindit en cos i ànima, i doncs, per les tipologies tradicionals en la poètica marquiana, en què no falta, per cert, l'apetit concupiscible.

La tercera estrofa conté dues parts molts definides. En la primera, hi ha un cas pràctic de la causa per què cal rebutjar les riqueses, sobre la base que no ofereixen cap més benefici ni utilitat que la pròpia riquesa. Pagès proposava una font senequiana per als versos 17-20, que sincerament no acabe de veure; es referia a *De vita beata* XXV, 2, que en traducció de C. Cardós diu: «Posa'm enmig d'un mobiliari relluent i en l'aparellament de la delicadesa: no em creuré gens més feliç perquè dugui un mantell fi o perquè els meus comensals trepitgin tapissos de púrpura. Canvia'm de llit: no seré tampoc gens més malaurat si recolzo la testa lassa damunt un feix de fenc o si jec damunt una màrfega del Circ sobreïxent de borra per les costures d'una tela vella» (Sèneca 1924: 66-67). Si ens hi fixem bé, Sèneca parla de felicitat, per tal com virtut i felicitat s'associen i la virtut és a dins del propi ésser. En Sèneca, la pobresa i la meditació de la mort són remeis contra els vicis, fonamentalment perquè el vici ve per la seducció de les coses externes, del món (Elorduy 1972: 151). Això cal relacionar-ho amb la idea ben coneguda que aquell que no és esclavitzat per la riquesa manté una llibertat que li permet d'accedir a ell mateix, i així a la possessió de tots els béns[38] (vegeu

37. Un altre fragment molt il·lustratiu de la posició senequiana: «Si admets l'opinió que hi ha altre bé fora de l'honest, no hi haurà cap virtut que no en pateixi, puix que no n'hi haurà cap que pugui assolir-se, si mira amb desig alguna cosa fora d'ella. Això repugna a la raó, de la qual procedeixen les virtuts, i a la veritat, que no és possible sense la raó» (ep.76, 22; Sèneca 1929: 91).

38. *De vita beata* XXIV, 5: «Nego que les riqueses siguin un bé, car si ho fossin, farien bons els homes; ara, no podent-se dir cosa bona allò que es troba en els dolents, refuso aquest nom a les riqueses. Altrament, reconec que cal tenir-les, que són útils i que reporten grans avantatges a la vida» (Sèneca 1924: 66). Vegeu també XXI, 4.

els fragments assenyalats per Daraki-Romeyer 1996: 58). No vull insistir més en uns conceptes que ja he comentat diverses vegades. M'interessa sols destacar la diferència fonamental entre Sèneca i March: aquest darrer destaca la no utilitat de determinats objectes, que esdevindrien així objectes de luxe innecessari; no hi parla, doncs, del vici o de la felicitat. De fet, els versos 17-20 sonen més en boca d'un predicador que no en la de Sèneca.

El bloc format pels versos 21-24 té una formulació més teòrica. S'inicia amb una afirmació familiar («prest, sens gran cost, és quant mester havem»), i segueix amb uns versos que es relacionen amb idees aparegudes en l'estrofa anterior. Ara, però, molt hàbilment March no ens parla ni de Natura ni del dolor, sinó d'una malaltia moral, relacionada amb la insatisfacció del desig. El remei podria descobrir-lo el nostre poeta llegint la famosa epístola 74, 12, on hi ha el consell: «presentibus gaudet, non concupiscit absentia». Però això significaria desvincular-lo de la qüestió de la qual és resposta: «quaeris, quare uirtus nullo egeat?». S'hi verifica clarament que March es distancia de la influència estoica, possiblement perquè no li convenia arribar a les últimes conseqüències.

En la quarta estrofa tenim la confirmació explícita que March s'ha decidit completament per l'esfera moral. Hi observem que el poeta opina que l'home pot considerar-se fart, satisfet, quan l'ànima i el cos «han lo seu propi esguard», perquè aleshores el «voler» no passa «lo delit natural». Lògicament, i tenint en compte les fonts que fa servir a les altres estrofes, és lícit creure que, quan March diu que aquell voler compost pot ultrapassar el seu àmbit natural, es refereix al fet que la intel·ligència causa les passions del cos, i que, per tant, si desdenyem el cos o no hi apliquem la intel·ligència, res d'"antinatural" no succeirà. Però això significaria que March assimila el pensament antic d'una manera molt més conscient i estudiada del que fins ara semblava. Crec sincerament que allò que s'hi fa és col·locar en un nivell més teòric el tema del desig irremeiablement insatisfet, fora de la mesura de la natura, passió insana. Una passió que, com bé desenrotlla a la cinquena estrofa, té els ingredients destructius, autodestructius, que no tenen els «qui l'han engenrat» (v. 34).

A partir del vers 41, tot i el to expositiu, retrobem el fil conductor que havíem perdut una mica des del v. 25. És clar que hem de superar la temptació d'interpretar la sisena estrofa –la sisena i les anteriors– en termes

amorosos, per tal de llegir en clau generalitzadora allò que es va concretant cap al final (vv. 45-48):

> Ell és aquell qui l'om porta·n lo món,
> cercant la fi que jamés trobarà,
> e fora ssi jamés hi pervendrà:
> les fins d'aquest en natura no són.

Aquests versos sí que tenen lectura senequiana. Evidentment els fins d'aquests desigs no es troben en la natura perquè són insaciables («aquest lo fa esclau» diu al v. 41), però també perquè no estan dominats per la raó; van, doncs, contra l'harmonia i el *logos*, la raó còsmica que tendeix sempre i per necessitat al bé.[39] Al *De vita beata* XIV, 1, ens diu: «rationalem porro sortitis naturam quae melius res quam ratio proponitur?» («Quina cosa millor que la raó podem donar per guia als que tenen una naturalesa racional?», Sèneca 1924: 52).

Per a Sèneca, la riquesa seria una d'aquelles coses indiferents però avantatjoses: de la mateixa manera que les perfeccions del cos, la riquesa és millor posseir-la que no posseir-la, sempre que això no represente un obstacle ni l'home en depenga; a més a més, hom pot perfeccionar l'esperit administrant precisament aquests béns. Són instruments, mitjans, no mai objectius, per a l'home savi, que és capaç de rendibilitzar correctament el diner, que en principi no és ni bo ni dolent (*cf. De vita beata* XXII-XXIII). Aquestes observacions senequianes, les podem llegir ara en paral·lel amb els versos de la setena estrofa (vv. 49-56). No obstant tot això, hi ha un moment en què doctrina –cristiana– i font –estoica– arriben a coincidir. Efectivament, els beneficis que atorga el repartiment dels béns materials són positius tant en Sèneca com en la Bíblia. Per a interpretar correctament l'estrofa, hi hauríem d'afegir probablement Mt. 19, 21 i Lc. 12, 33; 19, 8. March, però, no parla d'una pobresa evangèlica, que reclame apartar-se de totes les coses per viure de la fe i per la fe, ni tampoc d'una riquesa espiritual, que busque allunyar-se del segle present, sinó d'una pobresa i caritat

39. *De vita beata* III, 3: «Altrament, i en això concorden tots els estoics, convindré amb la natura de les coses; saviesa és no desviar-se d'ella i afaiçonar-se segons la seva llei i exemple. Vida benaurada és, doncs, aquella que s'adiu amb la naturalesa» (Sèneca 1924: 41).

cristiana sense cap additament extraordinari. En principi, en aquest poema tampoc no es planteja el tema com una disputa entre els «dos senyors» (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13) o en la direcció de les benaventurances (Mt. 5, 3; Lc. 6, 20), i sí com apareix a Lc. 16, 9 (si repartim les riqueses donant als pobres, aconseguirem amics i també el cel, un cel que probablement seria «son propi bé», v. 54) o a Rm. 15, 2 (cal fer el bé al proïsme). L'últim vers de l'estrofa, deutor de 1 Tim. 6, 6-10 (Archer 1997: 459), corrobora que hem passat de la tintura estoica a la moral cristiana o, millor, que sobre un fons moral March ha aplicat circumstancialment alguna capa de pintura senequiana.

El to admonitori no s'abandona a la tornada, sinó que es reforça amb un «avís» general que té la seua culminació en els dos últims versos del poema, en què s'invita a fugir «cobejança e por» (v. 59) per aconseguir «lo gran delit sens mescla de dolor» (v. 58). Aquest pensament es pot explicar perfectament també a partir de l'epístola 66 de Sèneca. En efecte, allà es parla del temor, de la por, que s'identifica amb la servitud, que evidentment no és cap bé (66, 16). Tampoc no és cap obra de virtut tot allò de possessió insegura, com ara el diner (incloent-hi el desig de posseir-lo[40]), com llegim a l'epístola 74. Si la cobejança i la por no són lliures ni són obres de virtut, no poden produir goig ni felicitat, perquè, per a produir-la, han de ser conformes a natura. S'endevina, doncs, que per tal de gaudir del «delit sens mescla de dolor» cal que evitem qualsevol motiu que ens allunye de la natura i, per tant, de la felicitat. Si algun bé innecessari ens ha de venir, ja ens arribarà; «el diner et vindrà tot sol», diu el filòsof cordovès en ep. 76,6.

Amb independència que puguem interpretar la tornada des de les paraules de Sèneca, potser March ací optava més per una posició personal que no per concepcions filosòfiques que moltes vegades, com en aquest cas, hi convergien. Amb això, no estic infravalorant la decisiva influència de Sèneca en el poema CIII, sinó simplement intentant separar el que poden ser senzillament conceptes morals més o menys assumits d'aquells altres que no és possible explicar-los sense acudir a l'estoïcisme, al marge de l'entitat i la qualitat de l'assimilació.

40. Ep. 66, 23: «totes aquestes coses en què l'atzar exerceix el seu domini, el diner, el cos, els honors, són febles, escoladisses, caduques, de possessió insegura; les obres de virtut, per contra, són lliures i invictes» (Sèneca 1929: 43).

I ja que parle d'assimilacions, potser va bé advertir ara que, contràriament al que Pagès i Bohigas pensaven, i com he tingut ocasió de mostrar, tot aquest poema no s'explica quasi exclusivament a partir de l'epístola 74, encara que les idees que aquesta tracta hi tenen una important presència. Pel que fa a la influència del *De vita beata*, la considere més que evident, però no concretament en els versos 17-20, sinó en altres versos del poema, i no de XXV, 2, sinó d'altres llocs del profitós diàleg senequià. Quant a les vies d'accés al material, al llarg de les pàgines precedents he intentat mostrar com bastants de les idees que aprofita March ja són presents al *Tresor* català, obra que, gràcies a Archer 1996, sabem certament que coneixia el nostre poeta. Sens dubte, no tot el que hi ha de Sèneca en March és extret de les pàgines de Latini, però sí possiblement d'aquestes i d'alguna altra font assequible, com ara, i molt principalment, les traduccions catalanes de les pròpies obres senequianes. Per això, potser convé no descartar-hi en principi la traducció de les *Epístoles* feta a finals del XIV, per bé que en el cas concret del poema CIII i de l'ep. 74 no hi veja dependència decisiva. Amb tot, cal deixar sempre la porta oberta per a altres ocasions, perquè la forma amb què March treballa els textos de Sèneca no permet, en molts casos, la detecció indiscutible i immediata de les intertextualitats, com ja hem vist a les *Tragèdies*.

Per tal de confirmar les observacions anteriors i oferir alhora una bona mostra de la traducció catalana, tot seguit transcric aquells fragments de l'epístola 74 que més connexions tenen amb el text marquià analitzat. Seguesc la lliçó del manuscrit de Montserrat:

> ¿E per què, mon amich Lucill, no cuydaràs tu que açò sia un molt gran esturment de benauyrada vida, ço és a saber aquell conseyll e consollaçió: que aquella cosa solament sia bona, qui és honesta? Car qui les altres té per bones, elles cahen en servitut de fortuna, retorna hom d'altri; aquell qui creu que nenguna cosa sia bona si ella no es honesta és benauyrat dins si mateix [...]. Alguns són a desayre de la honor que ells matexs han conquistada. Mas sobre totes altres, la conpanya dells dolents és pus gran qui són en spant e en pahor de la mort que ells speren de totes parts [...]. Tu encontraràs alguns qui són gitats fora de sos béns, alguns altres qui són pobres ab riqueses, la quall pobretat és pus greu de totes; alguns

altres són que han perdut ço del lur per fortuna de mar o per ira de poble o per envega, qui és axí com una segeta perillosa als molt bons: ells fér quant ells cuyden ésser al segur, en guisa de tempesta qui soptosament surt quant lo temps és bell e serè o en guisa de lamp qui fa tremollar tots los lochs vehins là hon fér. Car axí com aquell qui ha estat prop de aquell qui fon ferit del lamp é[s] estordit e senblant al ferit, tot axí en aquests aveniments de força e de injúria [...]. Donchs no pot ésser benauyrat aquell qui·s fia en aquesta opinió, car nenguna cosa no pot ésser benauyrada si ella no és segura: hom viu dolentament entre les coses sospitoses. Qui·s vol que sia dat a les coses de fortuna, son afer és gran manera de turbaçió e de molèstia. Solament hi à una via e una manera de vida, ço és a saber: menyspresar les coses stranyes e tenir-se per pagat de lles coses honestes [...]. Car pensa en ton cor e fes aquesta senblança, que fortuna se juga e se gita e s'escampa entre·lls hòmens honors e riqueses e gràçia, de lles qualls coses algunes se guasten es rompen entre les mans de aquells qui les prenen e arapen, algunes són mal pertides per desleyal conpanya [...], algunes caygueren en les mans de alguns qui volien altra cosa, algunes foren perdudes per ço car eren molt cobejades [...]. E per ço cascun savi, quant ell veu venir aquests petits dons, ell se leva e·s perteix de aquells qui·ls cobegen, car ell sab bé que açò són coses de poch preu e costen molt: nengú no pren aquell qui se'n va, nengú no fér aquell qui·s perteix [...]. Neguna benanança nos pot sadolar ne onplir [...]; nós no som provehits ab sobiran bé, qui és sens mesura, hon cové de força e par ver que nostra voluntat se reposa a natura [...]. Perduda és la magnimitat, la qual no pot ésser coneguda si ella no meyspresa axí com ha vills e menudes totes les coses les qualls lo poble cobeja axí com altes e de gran preu e gran benifet; si nós duptam, perdut és lo trebayll, si nós sabem cosa pus preciosa que fe e lealtat, si nós no gordam a les coses qui són les millós de totes, mas a les profitables. D'altra part, jo·t dich: o aquestes coses qui s'apellen bones no són pas bones o l'om és pus benauyrat que Déu, car no usa pas de aquestes petites coses que nós usam, car [a] ell no·s pertany delit de luxúria ni de menjar dellicadament e beure ni de riqueses ni de totes aquestes coses qui tant deliten e deceben l'ome. Donques, a creure no fa que Déus aja falta de nengun bé, o açò mateix és argument que aquestes no són bones, qui a Déu fayllen [...]. Los verdaders béns són aquells qui rahó donen, e són ferms e perpetuals, que ells no

poden caure ne créxer [...]. Les altres coses són bones [...] e han lo nom comú ab los altres béns, mas la propietat del bé no és pas en ells. Adonchs devem ésser apellats de part e devem saber que aquests són axí com nostres servidors, no pas pertides de nostre cors; e devem-ho tenir en tal manera, que·ns membre que, per bé que sien prop de nós, fora són de nós, e metam-les entre les coses sotsmeses e humills, per les qualls nengú no·s de exalçar [...]. Qui·s vol qui les poçehescha sens rahó no les té jamés longament [...]. Pochs hòmens són qui sens dolor e sen[s] angoxa sien posats en benauyrança. Donchs altres són qui cahen e trebuquen ab les coses matexes entre les qualls ells eren aparents, e aquelles coses matexes qui·lls havien exalçats los agreugen e afolen [...]. Cové que·ns gornescam contra les atversitats. Mas contra Fortuna no pot nenguna força durar: siam guarnits de dins; si aquella part és guarnida, lo hom no pot ésser pres [...]. Plàçia a l'hom ço que ha plagut a Déu. E de tant se pressa e tingua per bo, e ell e ses coses, que ell no pot ésser vençut; que ell té los mals dins si, que ell se sotsmet les atversitats, les dolors e lles enjúries, per rahó, la quall venç e sobrepuja totes coses [...]. Mas lo bé pereix en una manera, ço és a saber si ell se cambie en mal, la qual cosa no sofer natura, car tota virtut e tota obra de virtut dura tots jorns; encara quant los amichs són morts e los bons fills, tals com lo pare los desijave de haver, sí roman alguna cosa en lur loch. E si tu·m demanes què és açò, ço és la cosa que·lls havia fet bons, ço és la virtut. Aquesta és aquella que no leixa nengun loch buiyt [...]. Lo creximent de l'amich no fa l'om pus savi ne·l sostrahiment no·l fa pus foll; donques no·l fa ne pus benauyrat ne pus dolent. Mentre que la virtut serà salva, tu no sentràs que tu ajes res perdut. «Com donques? No és pus benauyrat aquell qui és environat de conpanys, de amichs e de fills?» Çertes no, car lo sobiran bé no creix ni aminva, ans roman tots jorns en un estat [...]. Car la virtut se manté per concordança, totes ses obres se contenen e s'acorden ab ella. Aquesta concòrdia pereix si·l coratge lo quall cové ésser alt e gran se abaxa per dol o per desig. Tota pahor e tota soliçitut és en cosa desonesta e vergonyosa [...].