

EWA ŁUKASZYK

Uniwersytet Warszawski

El erotismo aporético de Ausiàs March

Palabras clave: Ausiàs March — erotismo — sexualidad — conocimiento — conciencia.

En la introducción a *Stanze*, uno de sus libros tempranos, Giorgio Agamben hace mención de la ruptura fundamental que se abre entre la visión de poesía que alcanza su auge en el siglo XIII y los caminos del desarrollo posterior de la cultura europea. El impulso fomentador de esa poesía, la razón de *trobar*, se situaba, según el ensayista, en el *gaudium, joi d'amor*. Al amanecer de la edad moderna ese impulso esencial se agota frente a lo que él llama “el problema de la posesión”, es decir, la imposibilidad de poseer plenamente el objeto del conocimiento y, en consecuencia, de disfrutarlo plenamente¹. En los orígenes mediterráneos de la cultura europea, el carácter deleitoso del amor traducía el placer inalterado de conocer. Pero en un momento determinado aparece una hendidura entre el gozo inconsciente, ya perdido, y la amargura de una conciencia recientemente adquirida que se mantiene ajena al gozo. Los caminos de la “palabra pensante” se destacan del flujo de la poesía erótica formando una nueva corriente cultural, en la que ni el amor ni el conocimiento se presentan de la misma forma. Ese momento podría ser comparado a una pérdida de inocencia que forma el fundamento de la modernidad con todas sus dolencias y contradicciones.

La poesía de Ausiàs March (1400–1459) se inscribe no solo en el contexto del Siglo de Oro valenciano, sino también en el proceso más generalizado de transcripción del ideario amoroso medieval de la *fin'amors* en las categorías de conciencia y lucidez recientemente adquiridas. El universo del gozo inalterado del conocimiento-amor encontraba su expresión culminante en la poesía occitana y en los códigos culturales que esta propagaba, pero ese paradigma cultural ya se tornó obsoleto en la época en que el halconero mayor del rey Alfonso V el Magnánimo inicia su carrera de letras. Como subraya J. M. Sobré, Ausiàs March trata la materia trovadoresca como una cosa ya

¹ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 1977, p. XIII.

exterior a su propia visión poética y filosófica². Ciertamente, es un momento en que la literatura catalana se torna independiente de los modelos trovadorescos de proveniencia occitano-francesa. Tras la ruptura hay una línea de tradición local que se distancia progresivamente de la influencia occitana y que finalmente se torna visible en el florecimiento del Siglo de Oro valenciano. Este aspecto de la particularidad cultural catalana es realizado por Lola Badia:

La literatura catalana del XIV i del XV és el fruit local i assaonat, “modern” en relació al seu pòsit de precedents actius, d’una llarga tradició cultural que es remunta, en darrera instància, a la digestió cristiana de la tradició clàssica planejada per sant Agustí, entre d’altres. L’empelt de models trobadorescos i cavallerescos de procedència occitano-francesa i d’innovacions toscanes trescentistes no hi funciona al marge de la visió del món escolàstica [...]. La naturalesa composta de la cultura literària dels nostres escriptors és una assumpció fundacional, perquè els més joves es van anar nodrint de les reelaboracions dels més vells al llarg de dues o tres generacions fins a desembocar en els productes més característics de mitjan segle XV. Que el *Curial* i el *Tirant* enfonsen algunes arrels en les cròniques de Muntaner i Descloit és la primera de les constatacions que voldria situar al lloc d’honor que li correspon. La tradició literària catalana tardomedieval té, en efecte, des dels seus orígens, uns matisos locals que són responsables de la seva personalitat i de la seva singularitat en el marc romànic³.

Pero el cambio del paradigma implica no solo una oportunidad de desarrollo autónomo, sino también una crisis que intentamos analizar en términos erótico-epistemológicos, como el nacimiento del Eros saturnino marcado por la contradicción entre el deseo y los datos de una conciencia desilusionada. La descomposición del universo erótico de la herencia occitana provoca algo más que una ruptura de los modelos de posicionamiento del hombre en relación a la mujer; se abre también una fisura muy honda en toda la antropología filosófica de la época, llevando a conclusiones pesimistas acerca de la naturaleza del ser humano, encarcelado en su condición irrevocablemente determinada por el género y la sexualidad.

En el momento en que surge el genio inquieto de Ausiàs March, la literatura catalana dispone ya de un repertorio sistemático de escritos de los clérigos sobre la nocividad de las relaciones entre el hombre y la mujer. El amor recibe una carga negativa o por lo menos ambivalente, porque pone en peligro el dominio del elemento racional en el ser humano, abriendo vías a sus inclinaciones pecaminosas. Pero el punto de vista moral de los clérigos es reforzado por los consejos de la medicina de la Edad Media tardía. Lo que progresivamente adquiere la influencia dominante es la concepción del *amor hereos* – una interpretación del amor en términos psicopatológicos que resulta de la interferencia entre el radicalismo de los preceptos cristianos y el desarrollo de una nueva lectura de la medicina galénica. Como afirma Lola Badia,

² J.M. Sobré, “Ausiàs March, the Myth of Language, and the Troubadour Tradition”, *Hispanic Review*, 50, 1982, p. 328.

³ L. Badia, *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d’Ausiàs March*, València-Barcelona, 1993, p. 10–11.

aquestes raons, degudament alimentades per les descripcions dels excessos passionals de mestres de la retòrica com Ovidi o Sèneca, s'acaben fonent amb els prejudicis del cristianisme en una concepció monolítica, alhora religiosa i científica, que institucionalitza un odi ferotge contra el sexe; l'acompanya sovint un pessimisme negre i sord, capaç de culpabilitzar fins a les darreres conseqüències les dones i l'amor⁴.

El concepto de la “enfermedad amorosa” que gana una importancia tan pronunciada en esta época es en el fondo una importación medieval. Su proveniencia puede ser identificada con los escritos de Zirid, un médico cartaginense del siglo XI que después de su conversión al cristianismo tomó el nombre de Constantino el Africano y se hizo monje benedictino, contribuyendo al desarrollo de la escuela médica de Salerno con un corpus compuesto por 25 versiones de tratados islámicos. Su afirmación más famosa, *amor qui et eros dicitur morbus est*, aparece en sus traducciones de los escritos del médico persa Haly Abbas (Ali ibn al-Abbas al-Mayusi) y en el *Viaticum (Zad al-Musafir)* del tunecino Al-Yazzar, pero expresa al mismo tiempo una opinión muy frecuente entre numerosos autores musulmanes, incluido Ibn Hazm en el *Collar de la paloma (Tauq al-Hamama)*, que admiten la posibilidad de una muerte causada por el enamoramiento. No sólo el recelo de las consecuencias del amor, sino también una aversión cada vez más radical hacia la sexualidad marca los finales del siglo XIII. Esa aversión recelosa se refiere no solo a las promiscuidades que debían ser corrientes en la época, sino también a la unión matrimonial institucionalizada. Aunque el débito conyugal, con finalidad procreadora, era siempre considerado como una obligación legítima e incluso piadosa de los cónyuges cristianos, existen otros puntos de vista respecto a esa materia. En *Blaquerna* de Ramón Llull⁵, obra escrita alrededor de 1283, el matrimonio de Evast y Aloma se salva como un valor solo al precio de una continencia más rigurosa. El sexo fuera del estrecho objetivo de procreación no encuentra espacio de expresión ni siquiera en el cuadro conyugal. El mismo Blaquerna escoge la vida ermitaña, repudiando tanto la tentación encarnada por Natana, como la idea del matrimonio propuesto por su madre.

Una visión estereotipada de la cultura islámica podría llevar a la tesis que la misoginia que encontramos más tarde en la poesía de Ausiàs March resulta de la confluencia mediterránea de culturas. Pero en nuestra opinión este punto de vista carece de fundamento. Los médicos árabes, afirmando que el amor puede causar la muerte, no desaconsejaban la actividad sexual, incluso al contrario⁶. La “enfermedad amorosa” resulta peligrosa cuando el enamoramiento no acarrea consecuencias físicas, por eso es mortífero especialmente en los casos en que se enamoran dos personas del mismo sexo, que por supuesto no pueden realizar su

⁴ *Ibidem*, p. 148.

⁵ *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blaquerna son fill*, tradicionalmente también conocido como *Blanquerna*.

⁶ Esa opinión está también presente en los comentarios al *Viaticum* que aparecieron en la Europa cristiana. Autores latinos, como Johannes Afflacijs en su *Liber de hereos morbo*, aconsejan coitos terapéuticos como el mejor tratamiento para la “enfermedad amorosa”. Cf. M. F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its commentaries*, Philadelphia, 1990.

amor en términos físicos sin infringir gravemente los preceptos religiosos. En cualquier caso, la abstinencia sexual no es sana, porque aumenta el riesgo de esos enamoramientos incontrolados. Tampoco se debe atribuir a la inspiración oriental la aversión al matrimonio de Ramón Llull. La sabiduría sufi, frecuentemente considerada como una de las fuentes de su obra, no apuntaba inequívocamente a la abstinencia como una condición del desarrollo espiritual. Como concluye John Renard en su análisis exhaustivo de las vidas de los “amigos de Dios” sufís, la opinión predominante indicaba la necesidad de descubrir individualmente los designios divinos para cada uno⁷. Esos designios pueden apuntar al celibato o la continencia sexual dentro del matrimonio, o a un matrimonio en el sentido pleno, incluso la poligamia, como era posiblemente el caso del místico sufi más importante de la Península Ibérica, Ibn Arabi, que además mantenía relaciones espirituales muy hondas con varios personajes femeninos.

El concepto de la “enfermedad amorosa” aparecía también en los antecesores de Ausiàs March, Sordello, Cerverí de Girona o Jordi de Sant Jordi. Pero ahora el tema tradicional adquiere una interpretación diferente. Como constata Robert Archer, esa interpretación nueva no solo denota al amador como uno que sufre, sino que “implica una actitud de auto-criticismo moral”⁸. Con esa dimensión de conciencia moralizadora, la ruptura de la línea de *fin’amors* en su vertiente secular y espiritual se presenta como un fenómeno inherente a la cultura europea iniciando su camino hacia la modernidad y no puede ser reducida a ninguna fuente ni influencia exterior. Es este desarrollo de la conciencia que desemboca en el nacimiento del Eros saturnino estudiado por Agamben. En consecuencia, lo que tiñe de colores sombríos la poesía de Ausiàs March es una doble aversión/fijación en la sexualidad. El amor no deja de ser uno de los temas más importantes, pero se presenta como una aporía. Por un lado, la sexualidad es una fuerza oscura que amenaza el orden interior de la persona humana; engendra un furor repentino e irracional. Por otro lado, se pierde la perspectiva de un amor ideal, espiritual, liberado del elemento carnal. La dama, aunque más bella y sagaz que las otras, se revela incapaz de abrir al hombre el camino de la felicidad suprema o acompañarlo en su búsqueda de la perfección, porque no parece compartir la aversión hacia el sexo y el amor físico que caracteriza al nuevo sujeto masculino. En una interpretación clásica de la obra de March, publicada por la primera vez en 1912, Amadeu Pagès retrata la mujer marquiiana como “una natura sensual, apassionada, a qui li agrada de vegades descendir del seu imperi poètic i també tastar l’amor terrenal”⁹. Entretanto, el sujeto masculino multiplica sus contradicciones. En el poema LXI, se declara obsesionado, tentando en vano vencer sus hábitos amorosos a pesar de la conciencia de que están errados: “a fort Amor yo

⁷ Cf. J. Renard, *Friends of God. Islamic images of piety, commitment and servanthood*, Berkeley–Los Angeles–London, 2008, p. 124.

⁸ R. Archer, “Symbolic Metaphor in Ausiàs March”, *The Modern Language Review*, 77, 1982, p. 90.

⁹ A. Pagès, *Ausiàs March i els seus predecessors*, València, 1990, p. 212 (traducción de *Auzias March et ses prédécesseurs*, París, 1912).

no puch contradir”. Pero al mismo tiempo, el sentimiento nutrido por la figura femenina, invocada como “Lir entre Cards” (“Lirio entre los cardos”), se torna un verdadero castigo de Dios: “e Déu per vós vol punir mos demèrits”. La opinión negativa sobre la mujer no proviene de un amor no correspondido, al contrario, el poeta recrimina a la dama su disponibilidad total, frente a la cual falla toda la aspiración del amor ideal:

Lir entre cards, tant vos am purament,
que m'és dolor com no-m poreu amar
sinó d'amor que solen practicar
los amadors amant comunament¹⁰.

La dimensión espiritual podría, aparentemente, realizarse en la ausencia de la aspiración carnal si la mujer fuese capaz de abandonar su visión “común” de la unión sexual. Pero en la realidad la perspectiva de “amar puramente” no pasa de una ilusión, ya que, como leemos en el poema XCIV (“Tercer cant de Mort”), el hombre permanece prisionero de la ambivalencia inscrita en su aversión/fijación en el cuerpo. El sujeto afirma por un lado el principio universal de que “la carn vol carn”, por otro lado expresa su disgusto más visceral: “tota carn a vòmit me provoca”¹¹.

Aunque Ausiàs March declare muy a menudo su simpatía generalizada por todas las mujeres (“am llinatge femení”¹²), los estudiosos subrayan los elementos de misoginia en su visión. Robert Archer destaca en la obra del poeta valenciano “la seva consciència constant, reconeguda en pocs poemes però al darrere de tots ells, que tot el que demanava a les dones anava contra la natura i estava, per tant, destinada a fracassar”¹³. La lectura que se podría deducir sería entonces muy sencilla: por su naturaleza deficiente, la mujer se revela incapaz de acoger los sentimientos elevados del sujeto masculino y de acompañarlo en su búsqueda del amor espiritual. Sobre todo en el famoso poema LXXI, la mujer es retratada como un ser reducido a la dimensión material, sin capacidad ni aspiración para alcanzar más. Acaba por ser presentada como un ser inferior en relación a los animales, movido por un apetito insaciable:

L'animal brut serà molt pus segur
d'est appetit que dona no serà¹⁴.

Progresivamente obtenemos la imagen de un ser acéfalo, reducido a la dimensión del cuerpo sexual, juzgado como apto solo para la procreación:

¹⁰ A. March, *Poesies*, a cura de P. Bohigas, Barcelona, 2000, p. 206 (Poema LXI, vv. 41–44).

¹¹ *Ibidem*, p. 304.

¹² *Ibidem*, p. 193 (Poema LV).

¹³ R. Archer, “Ausiàs March i les dones”, en: *Ausiàs March. Textos i contextos*, a cura de R. Alemany Ferrer, Valencia, 1997, p. 28.

¹⁴ A. March, *op. cit.*, p. 230 (Poema LXXI, vv. 73–74).

Lur cap no val, perquè no y ha cervell,
 tot l'als és bo segons a què serveix:
 linatge d'om, mijançant elles, creix;
 lur ésser fon per augmentar aquell¹⁵.

Sin embargo, esos puntos de vista radicales sobre la condición femenina deben ser leídos en el contexto de un pensamiento pesimista sobre la condición general del ser humano. La mujer resulta insoportable al hombre, porque representa un espejo de su condición: aquella carne que provoca la revulsión vomitiva del poeta también es su propio cuerpo. La imagen negativa que el poeta contempla en su dama es en el fondo un retrato de la imperfección y transitoriedad humana. El amor espiritual es una aspiración contraria a la naturaleza no solo de la mujer, sino también del hombre, movido por un amor casi promiscuo por todo el “linaje femenino”. Al contrario de la tradición occitana, que postulaba la fidelidad a un único personaje femenino, Ausiàs March utiliza más de un *senhal*: “Plena de seny” (“Llena de razón”), “Lir entre Cards” (“Lirio entre cardos”), “Mon darrer bé” (“Mi último bien”), y otros.

Ese impulso de casi promiscuidad poética se diseña como parte del orden establecido por la instancia divina. En este contexto, el amor espiritual no es una manera de distanciarse del pecado causado por la incontinencia sexual, sino una otra forma de transgresión de las leyes de Dios. Es justo que Archer subraye que la poesía de March debe ser leída como algo más que el resultado de un posible desengaño personal¹⁶. El fracaso amoroso está inevitablemente inscrito en la condición humana; es la consecuencia de una limitación esencial. Por eso cada aventura amorosa debería conducir a una toma de conciencia de la necesidad de abnegación, no solo corporal. El hombre debe disminuir también sus aspiraciones del ideal y de la perfección que no caben en su condición innata:

Amor no pot haver desordenat
 ço que Déus fa, Natura migancant,
 car home pech no pot ser fin amant
 en lo suptil contra sa calitat¹⁷.

La lección moral que se concluye del pensamiento de Ausiàs March no es simplemente la del distanciamiento de la mujer y de todo el elemento femenino, sino la aceptación de las limitaciones innatas del hombre, de su incapacidad esencial de alcanzar el conocimiento y el bien absolutos. Como afirma Marina Mestre Zaragoza, esa concepción de la virtud como medio término tiene claramente un origen aristotélico. El amor espiritual constituiría en esta óptica una especie de vicio por exceso, mientras la sexualidad “bruta” sería el equivalente del vicio por insuficiencia. Por otro lado, esa inspiración aris-

¹⁵ *Ibidem*, p. 231 (vv. 101–104).

¹⁶ Cf. R. Archer, “Ausiàs March i les dones”..., p. 14.

¹⁷ A. March, *op. cit.*, p. 89 (Poema VII, vv. 9–12).

totélica se mezcla con una fuerte influencia del estoicismo cristianizado¹⁸. Una posible aspiración platónica, el hombre andrógino, libre de su condición determinada por la sexualidad, ni macho, ni hembra, no está presente, porque entraría en contradicción con los designios divinos; también la unión espiritual perfecta sería un paso en la misma dirección prohibida. De esa manera, el hombre permanece en el plano material, no pudiendo acceder ni al conocimiento, ni al desarrollo espiritual fuera de los límites establecidos por la condición sexual. Su único horizonte moral se inscribe en la aceptación de esas limitaciones innatas, ya que sólo es bueno lo que permanece dentro de sus trámites:

tot quant Déu féu és bo per sa natura:
 Ell establí a tota creatura
 terme de bé e no'n pogués més pendre¹⁹.

El elemento racional en el hombre, constantemente sacudido por el furor amoroso, sufre limitaciones severas, lo que implica la reducción de sus prerrogativas en el campo del conocimiento. En el poema VII ya citado, el poeta se compara a sí mismo con Adán quien, deseando ser como Dios, provoca su propia expulsión del Paraíso. El factor más importante en la caída de la humanidad no es la presencia femenina, sino la curiosidad que acompaña al hombre también en el mundo terrenal. La propensión al amor se presenta en este contexto como una especie de freno impuesto a los impulsos de la curiosidad. Si el tiempo de la vida no sería gasto en las aventuras amorosas, el hombre podría entender los secretos de la realidad terrenal e incluso los de Dios, pero el apetito amoroso excluye la concentración en los estudios:

Si'm fos donat aquest temps en entendre
 los grans secrets enclosos en natura,
 no fôr'al món cosa que'm fos escura;
 dels fets divins gran part en pogr'atendre²⁰.

El descubrimiento de los misterios de la creación conducirían al conocimiento del Creador; pero eso es un camino inaccesible al hombre fijado en la sexualidad. Por otro lado, podríamos avanzar una interpretación alternativa diciendo que es en el contexto de esa cognición prohibida donde se pueden entender las causas profundas de la inviabilidad de la relación amorosa y de la repetición cíclica de los fracasos en este dominio. El objeto del deseo del poeta no es otro que una encarnación de la sabiduría: “Plena de seny”. El amor es una máscara de la propulsión irrealizable que empuja al hombre en la dirección del Absoluto, sin conducirlo jamás a la unión definitiva con la

¹⁸ M. Mestre Zaragoza, *Ausiàs March. L'impossible orthodoxie de l'être*, Madrid, 2014, p. 29–30.

¹⁹ A. March, *op. cit.*, p. 385 (Poema CVIII, vv. 10–12).

²⁰ *Ibidem*, p. 90 (Poema VII, vv. 61–64).

Sophia eterna. Con esa visión pesimista, pero portadora de una nueva conciencia, Ausiàs March pretende superar a sus predecesores literarios. Como afirma Lola Badia, el valenciano “assumeix i supera l’ experiència poètica de la *Divina Comèdia* tal com l’entén ell: la seva superació va precisament en el sentit d’una major lucidesa davant de la incompatibilitat insalvable entre l’infinit i el finit, l’esperit llibèrrim i la carn maculada i moridora”²¹.

La conciencia aguda de esas limitaciones impuestas al hombre en varias dimensiones de su búsqueda implica el cerramiento de las dos vías del erotismo que se diseñaban en el espacio mediterráneo medieval: la del erotismo idealizado de la *fin’amors* y la del erotismo místico que transcribe el deseo humano en términos de una intimidad con Dios. Esa inspiración oriental estaba todavía presente en los escritos de Ramón Llull. La voz de la mujer mística, cuyo paradigma central es la figura de Rabi’a al-Adawiyya, que el beato mallorquín seguramente conocía a través de sus lecturas de al-Ghazali y de otros autores islámicos, confluía indirectamente en su *Llibre d’amic e amat*, sin olvidar por supuesto su propia transposición del ideario trovadoresco hacia la figura de la madre de Dios. Pero la poesía de Ausiàs March ya poco tiene que ver con esa dimensión. El camino del misticismo aparece muy lejano en relación a su modo de ver el mundo, en que ni la mujer tiene la capacidad de acompañar al hombre en su búsqueda espiritual, ni el mismo hombre tiene la capacidad de salir de los trámites de su condición material, terrenal, sexual. El mal está inscrito en el campo tan estrecho de lo humano; es imposible, en consecuencia, que el hombre se aleje definitivamente del pecado:

Negú no’s deu lunyar de sa natura;
a l’hom és dat per son dret naturall
desijar bé, volent saber lo mal²².

El interés por la condición humana, central en la obra de Ausiàs March, conduce a la interrogación sobre la estructuración más vasta del universo, ya que el microcosmos del hombre está gobernado por las mismas leyes que el macrocosmos. El concepto de la “natura” se encuentra en el núcleo de esa interrogación. Lola Badia afirma que ese término se desdobra en dos significados: el de la “lleï que governa el món físic i espiritual” y el de la “lleï que governa un ens”²³. Por eso la reflexión sobre el hombre tiene que pasar necesariamente por una especulación cosmológica. En este plano el poeta espera encontrar indicios para la resolución del enigma vital humano: la relación entre lo corporal y lo espiritual en la vida humana. En el poema XLVII, Ausiàs

²¹ L. Badia, *op. cit.*, p. 151.

²² A. March, *op. cit.*, p. 188 (Poema LII, vv. 44–46).

²³ L. Badia, “Ausiàs March i l’enciclopèdia natural: dades científiques per a un discurs moral”, en: *Ausiàs March. Textos i contextos...*, p. 40.

March evoca la colocación de las esferas en el cosmos ptolemaico y de los cuatro elementos en el mundo sublunar:

Bé·m meravell com l'ayre no s'altera,
e com lo foch per fexuch pes no cau,
e com no·s mou la que fexuga jau
ffermant son loch en la pus alta spera²⁴.

Esa visión ptolemaica y elemental del universo presupone una estricta regulación de trayectorias y conductas, que se refiere tanto a los movimientos de los cuerpos celestes como a la dimensión corporal del hombre. El amor constituye una forma de disturbio que entra en contradicción con esas leyes:

mas tan bé ssé que la carn ha sperons,
e no us veig fre bastant a retenir;
e d'altra part Amor, per sa furor,
secretament, sens compte, lo cors liga
en actes tals quals honestat castiga²⁵.

Las conclusiones de esa nueva interrogación apuntan una vez más al sentido moralista de respetar el orden y de rechazar la transgresión de las limitaciones innatas. El conocimiento del mundo material constituiría un paso hacia el descubrimiento de los misterios divinos, ya que el mundo de la materia se revela como un reflejo del mundo ideal en una jerarquía en la cual los aspectos “naturados” están subordinados al “Naturante” divino. Ese conocimiento no debe realizarse porque el orden universal requiere que cada cosa permanezca en su “lugar natural”, lo que frena los deseos y las aspiraciones.

La visión de Ausiàs March entra en contradicción con el optimismo epistemológico que habitualmente se atribuye a los momentos iniciales del renacimiento. El conocimiento humano del mundo se configura en su poesía de forma enciclopédica, como una acumulación de hechos observables, sin especulación sobre las causas y, sobre todo, sin ninguna aspiración de manipulación o intervención del hombre en el orden natural. En esta enciclopedia natural es visible la influencia de Isidoro de Sevilla y de otros antecedentes, como la *Física* de Aristóteles. El hombre observa el funcionamiento del cosmos, visible en los cambios de las estaciones del año. Los fenómenos naturales, como los meteorológicos, están predominantemente relacionados con el agua, símbolo universal de la inestabilidad y del cambio. Pero esa observación está inscrita en un horizonte epistemológico muy estrecho. No hay lugar para la aspiración de controlar los elementos, nutrida por la figura criticable del alquimista. Las mismas deficiencias de todo saber humano son visibles en la

²⁴ A. March, *op. cit.*, p. 177 (Poema XLVII, vv. 1–4).

²⁵ *Ibidem*, vv. 19–23.

medicina. La ciencia de los médicos es digna de respeto solo en apariencia. En realidad no pasa de una actividad repugnante e inútil:

Axí com és la sciència del metge
bella.n estrem, segons si e hon guarda,
axí.n estrem és la pràctica leja,
e tots los senys quasi fastig ne senten²⁶.

En consecuencia, el hombre se revela incapaz de descubrir los misterios del mundo terrenal y espiritual, vive en una “tenebra molt escura” y “creixent saber, l’ignorança desperta”²⁷. Ni siquiera sabe lo que lleva dentro de sí mismo:

Axí com l’hom no sab què dins si porta
e veu-se sa, e té la mort de costa²⁸.

El erotismo saturnino de Ausiàs March debe ser entendido, en última instancia, en el contexto de este pesimismo antropológico fundamental. Las dimensiones complementarias del amar y del conocer se condicionan mutuamente, llevando a una doble derrota. La observación del mundo no conduce a ningún conocimiento práctico ni a un aumento de las capacidades activas del hombre en el universo, se trata más bien de una contemplación pasiva que desemboca en la conciencia cada vez más aguda de la debilidad del hombre y de la inestabilidad del universo humano. El hombre descubre su dependencia de Dios, fracasando en su aventura amorosa, de la misma manera que fracasa en la navegación marítima o en sus intentos medicinales de prevenir el sufrimiento y la muerte. La búsqueda del amor espiritual se reduce a un intento de huir de las limitaciones impuestas por la instancia divina y de progresar “contra natura”. Una aspiración de tipo idealista resulta todavía más pecaminosa que una sexualidad tomada en el sentido más sencillo. Finalmente, la herencia de la *fin’amors* se transforma en un camino errado y un capítulo más del insoluble drama humano, al que sólo Dios podría poner fin, “estirando el hombre por los cabellos” hacia la salvación.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN G.

1977 *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi.

ARCHER R.

1982 “Symbolic Metaphor in Ausiàs March”, *The Modern Language Review*, 77, pp. 89–99.

1997 “Ausiàs March i les dones”, en: *Ausiàs March. Textos i contextos*, edició a cura de R. Alemany Ferrer, València, Publicacions de l’Abadia de Monserrat, pp. 13–30.

²⁶ *Ibidem*, p. 438 (Poema CXVII, vv. 233–236).

²⁷ *Ibidem*, p. 409–410 (Poema CXIII, vv. 8 y 51).

²⁸ *Ibidem*, p. 411 (vv. 115–116).

BADIA L.

1993 *Tradicció i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València–Barcelona, Institut Universitari de Filologia Valenciana–Publicacions de l'Abadia de Monserrat.

1997 “Ausiàs March i l'enciclopedia natural: dades científiques per a un discurs moral”, en: *Ausiàs March. Textos i contextos*, edició a cura de R. Alemany Ferrer, València, Publicacions de l'Abadia de Monserrat, pp. 31–58.

PAGÈS A.

1990 *Ausiàs March i els seus predecessors*, València, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.

RENARD J.

2008 *Friends of God. Islamic images of piety, commitment and servanthood*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.

MARCH A.

2000 *Poesies*, a cura de P. Bohigas, Barcelona, Editorial Barcino.

MESTRE ZARAGOZÁ, M.

2014 *Ausiàs March. L'impossible orthodoxie de l'être*, Madrid, Casa de Velázquez.

SOBRÉ J. M.

1982 “Ausiàs March, the Myth of Language, and the Troubadour Tradition”, *Hispanic Review*, 50, pp. 327–336.

WACK M. F.

1990 *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its commentaries*, Philadelphia, Pennsylvania University Press.

The aporetic eroticism of Ausiàs March

Keywords: Ausiàs March — eroticism — sexuality — knowledge — consciousness.

Abstract

The poetry of Ausiàs March illustrates not only the emergence of the Catalan literature in the context of the “Romance ocean,” but also the crisis of the European consciousness at the beginning of the early-modern era. The rupture in relation to the Occitan poetic tradition implies a reevaluation of love in a larger context of human life, which is determined by moral and epistemological pessimism. The supposed “misogyny” of the Valencian poet reflects his general attitude towards the human condition, which is unworthy of the ideal, deficient, finite and prone to frustration. The birth of the saturnine eroticism, immersed in its own contradictions, leads to the consciousness dominated by the dependence of man on God.