

## L'HUMANISME MEDIEVAL DE JOAN ROÍS DE CORELLA

CARLES GARRIGA

Universitat de Barcelona

cgarriga@ub.edu

ORCID: 0000-0003-4498-7639

### RESUM

Joan Roís de Corella usa el tema de l'escala dels éssers i el de l'ànima bestialitzada pels vicis usant exemples de la tradició clàssica però en realitat la ideologia i els principis morals amb què ho fa depenen del desenvolupament que la moralitat cristiana ha fet d'aquells temes. L'un i l'altre es troben units en el text sobre la disputa entre Àiax i Ulisses, on Corella els usa d'una manera tal que són una representació de la seva pròpia actitud com a escriptor.

*PARAULES CLAU:* Corella, escala de criatures, ànima animal, humanisme, cristianisme.

### THE MEDIEVAL HUMANISM OF JOAN ROIS DE CORELLA

#### ABSTRACT

Joan Roís de Corella uses the topics of the scale of beings and the animal soul applied to human vices. By doing so, he quotes examples from the Classical Tradition, although the ideology and moral principles belong to Christian morality. For example, Corella develops these topics in a text about the dispute between Ajax and Ulysses, which represents the author's point of view

*KEYWORDS:* Corella, Scale of Beings, Animal Soul, Humanism, Christianity.

A la prosa de Joan Roís de Corella *Scriu Medea a les dones la ingratitude e desconexença de Jàson, per donar-los exemple de honestament viure*, l'heroïna rememora com Jàson es va presentar a son pare el rei com a un cavaller que havia arribat al seu reialme en recerca de fama. La seva pretensió era conquerir el toís d'or, i ho justificava amb aquestes paraules:

la viril inquieta joventud, de nobles sperances guarnida, sempre spirant a honorosa victòria, virtuosíssim rey, als teus regnes me portà. No com a splorador ni spia, fent aguayts al pròsper stat de ton viure, mas per offerir ma persona —si a tu és plahent— en la perillosa conquesta del daurat anyell, perquè eternament ma fama revixqua. Car stime morts lo primer jorn de llur naxença aquells qui en tenebres de scura vida axí callat otiós viure passen, que ans de aquest món los implacables fats los transporten, que a conexença de algú lo seu viure pervinga, essent menys que pedres o arbres, los quals per útils propietats e suavitat de fruyts delitosos los vivints en gran stima colen. E aquells stime gloriosament viure, los quals, ab strenuïtat de ànimo morint —sens jamés poder morir—, en segura vida, ab serenitat de gloriosa fama eternament reviuén. (Martos 2001: 209)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> El text probablement seria més intel·ligible escrivint 'transporten que', sense la coma.

La tradició literària europea ha ampliat la idea de la fama des del *laudandus* fins al *laudator*, de manera que la fama es fonamenta tant en les belles accions com en les paraules que les celebren: la idea general aquí és la de la dignitat humana i de la necessitat de preservar-la. En Sèneca, la defensa de la dignitat humana revesteix la forma de la necessitat de deixar memòria del pas per la vida; tant és així, que una vida inactiva no mereix ser anomenada 'vida'. A *Ep.* 93 diu:

de què li serveixen a algú vuitanta anys en la inacció? ... 'Ha viscut vuitanta anys'. Més aviat ha existit durant vuitanta anys, tret que diguis que ha viscut de la manera com es diu que viuen els arbres. ... la nostra vida ... mesurem-la per les accions, no pel temps. Vols saber quina diferència hi ha entre un home vigorós i que menysprea la fortuna, que ha complert tots els deures de la vida humana i que ha arribat al bé suprem, i un home que ha deixat passar molts anys? El primer viu encara després de mort; el segon ha finat abans de la seva mort.

Semblantment, a *Ep.* 60: «doncs, aquests 'obedients al ventre' els hem de considerar animals i no pas homes, i en realitat alguns d'aquests ni tan sols animals, sinó morts [...]. Ben bé podries inscriure en la seva llinda de marbre: s'han anticipat a la seva mort».<sup>2</sup>

Des del punt de vista del contingut, tant en Sèneca com en Corella es planteja una oposició entre acció i manca d'acció. Ja a la *Iliada* i a la literatura grega arcaica en general hi ha dos tipus d'oposició relacionats: l'un, entre bones accions i males accions, que es correspon amb les respectives poètiques de l'elogi i de la censura; l'altre, entre acció i inacció, que té correspondència amb la polaritat entre memòria i oblit. Els exemples més notoris d'aquesta segona oposició els llegim a la poesia de Píndar, que reprèn temes homèrics i, en el fons,

---

<sup>2</sup> Sen. *Ep.* 93: 'Quid illum octoginta anni iuvant per inertiam exacti? ... 'Octoginta annis vixit.' Immo octoginta annis fuit, nisi forte sic vixisse eum dicis quomodo dicuntur arbores vivere ... vita nostra ... actu illam metiamur, non tempore ... Vis scire quid inter hunc intersit vegetum contemptoremque fortunae functum omnibus vitae humanae stipendiis atque in summum bonum eius evectum et illum cui multi anni transmissi sunt? alter post mortem quoque est, alter ante mortem perit'; Sen. *Ep.* 60: 'Hos itaque, ut ait Sallustius, 'ventri oboedientes' animalium loco numeremus, non hominum, quosdam vero ne animalium quidem, sed mortuorum. Vivit is qui multis usui est, vivit is qui se utitur; qui vero latitant et torpent sic in domo sunt quomodo in conditivo. Horum licet in limine ipso nomen marmoris inscribas: mortem suam antecesserunt'.

La relació d'aquests passatges —especialment el segon— amb el pròleg de la *Conjuració de Catilina* de Sallust ha estat repetidament assenyalada. Es pot assegurar que Corella coneixia l'obra de l'historiador romà: al *Plant dolorós de la reyna Ècuba* fa dir a la reina, a propòsit dels grecs i dels troians, que «partint-se dels cossos squinçats llurs enemigues ànimes, no se'n partia la mortal inamistat; ans, si per cars o perquè eren tants que la terra reebre no-ls podia se mesclaven, en breu spay los uns apart dels altres trobats eren, **retenint en la descolorida cara aquella ferocitat que fins al darrer spay del viure-ls acompanyà**» (Martos 2001: 138): les darreres paraules procedeixen del final de la *Conjuració de Catilina*, on el protagonista se'l descriu «paululum etiam spirans ferociamque animi, quam habuerat vivos, in voltu retinens».

motius de poètica indoeuropea. Al llarg de tota l'antiguitat els dos sistemes es van mantenir amb força estabilitat, i van arribar a l'Edat Mitjana amb vigoria.

Però els escriptors medievals també estaven oberts a les influències cristianes. En aquest cas, en el llibre de l'*Apocalipsi* hi havia paral·lels: «i a l'àngel de l'església [s. e. el bisbe] que hi ha a Sardis escriu: 'Això diu el qui té els set Esperits de Déu i les set estrelles: Conec les teves obres, com tens per nom que vius i, en canvi, estàs mort'»; «i a l'àngel de l'església que hi ha a Laodicea escriu: 'Això diu l'Amén, el testimoni fidel i veraç, el principi de la creació de Déu: Conec les teves obres, que no ets ni fred ni calent. Tant de bo que fossis fred o calent! Així, doncs, perquè ets tebi, ni calent ni fred, t'hauré de vomitar de la meua boca'». <sup>3</sup> En el mateix sentit, l'*Eclesiàstic* 44, 9 reflexiona: «però n'hi ha dels quals no queda cap record: han desaparegut bon punt deixaren d'existir; han passat com si no haguessin estat, igual que els seus fills després d'ells». <sup>4</sup>

No ser ni fred ni calent, o no deixar record i passar com si no s'hagués estat, és causat per la inacció, per la manca de voluntat d'intervenció. La reflexió medieval a propòsit d'aquestes mancances es troba expressada en forma de poesia a la *Commedia* de Dante. Al començament del cant tercer de l'*Inferno* el poeta descobreix aquelles ànimes que ni tan sols han acabat d'entrar a l'infern: «l'anime triste di coloro / che visser sanza 'nfamia e sanza lodo» (*Inf.* 3. 35-36). Es tracta d'aquells que non han actuat quan calia; no han comès cap acte punible i per això no són en cap dels cercles infernals definits per pecats específics, però igualment reben el càstig de ser privats de la visió de Déu, perquè l'omissió és una falta tan greu com un acte pecaminós. Són els pusil·lànimes, que, per vilesa de caràcter, no han pres el partit del bé, com el cor d'àngels que, en el conflicte amb Lucifer, van restar equidistants (vs. 37-39 «quel cattivo coro / de li angeli che non furon ribelli / né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro»); sense cap fama, l'eternitat els manté sota silenci: per això els escau especialment el famós vers 51: «non ragioniam di lor, ma guarda e passa», i que en el v. 64 es digui d'ells «che mai non fur vivi».

Aquest humanisme cristianitzat, o, si ho volem, cristianisme d'arrels clàssiques, no es limita a propugnar una existència útil i distingida. També defineix la posició de l'home en relació amb el món, o, dit amb termes cristians, amb la creació. Es tracta d'una espècie de descripció universal, amb una barreja

---

<sup>3</sup> *Apoc.* 3. 1: 'Et angelo ecclesiae Sardis scribe: Hæc dicit qui habet septem spiritus Dei, et septem stellas: Scio opera tua, quia nomen habes quod vivas, et mortuus es'; *Apoc.* 3. 14-16: 'Et angelo Laodicæ ecclesiae scribe: Hæc dicit: Amen, testis fidelis et verus, qui est principium creaturæ Dei. Scio opera tua: quia neque frigidus es, neque calidus: utinam frigidus esses, aut calidus: sed quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo' (trad. Guiu M. Camps a AA.VV. 2006).

<sup>4</sup> 'Et sunt quorum non est memoria: perierunt quasi qui non fuerint; et nati sunt quasi non nati, et filii ipsorum post ipsos' (trad. Justí M. Bruguera a AA VV. 2006).

d'història natural d'origen aristotèlic<sup>5</sup> i de tradició doctrinal cristiana. En el sistema de Dante —que, en aquest aspecte reprèn tot refinant-lo el pensament general a l'Edat Mitjana, basat, d'altra banda, en el pensament aristotèlic— els pusil·lànimes són censurats no només perquè han deixat d'actuar sinó perquè, amb la seva inacció han renunciat a la seva personalitat, a la seva dignitat humana, que, com a éssers racionals que són, els hauria de portar a elegir i a actuar d'acord amb un principi moral. Com va dir Tomàs d'Aquino, el greu defecte del pusil·lànime consisteix en el fet que no exerceix els dons que Déu li ha donat; «no arriba a la mesura de les seves capacitats, tot refusant-se a tendir a coses que li són commensurades»: «pusillanimus deficit a proportione suae potentiae, dum recusat in id tendere quod est suae potentiae commensuratum» (ST II-II, q. 133, a. 1).

L'expressió de Jàson «essent menys que pedres o arbres» aplicada als homes ociosos la vida dels quals és obscura, depèn també d'una antropologia basada en l'escala dels éssers que els teòlegs cristians van exposar repetidament.<sup>6</sup> D'acord amb la seqüència 'éssers inanimats, plantes, animals, home, àngels', l'home comparteix les qualitats dels altres elements. L'explicació, amb les corresponents nocions teològiques, ja l'havia donat Agustí al seu sermó 47 (*De eo quod scriptum est in Isaia*, cap. VII, 9):

A Déu devem el fet de ser allò que som. I si doncs no som un no-res, a qui ho devem sinó a Déu? Però també les fustes, i les pedres, tenen existència: i de qui, sinó de Déu? Però nosaltres, què tenim de més? Les fustes no viuen, ni tampoc les pedres, mentre que nosaltres sí que vivim. Però el fet de viure també ens és comú amb les plantes i els arbres

---

<sup>5</sup> Sobre els orígens antics de l'escala dels éssers, vegeu Solmsen (1955), Hadot (1960), Hahm (1977: 163-164, amb la indicació dels textos, especialment de Crisp), Bell (1985); sobre l'aristotelisme a l'Edat Mitjana a propòsit de la definició de l'home en el conjunt de l'univers, vegeu Köhler (2008 i 2014); sobre la persistència de la imatge de l'escala i de la idea de la posició preeminent de l'home al llarg dels segles, vegeu Lovejoy (1936: 67-98 i 186-207).

<sup>6</sup> El lloc més difós és Sant Gregori. A la *Homilia* 29 llegim: «sunt namque lapides, sed nec vivunt, nec sentiunt. Sunt herbae et arbusta; vivunt quidem, sed non sentiunt. Vivunt dico, non per animam, sed per viriditatem, quia et Paulus dicit: Inspiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur [cf. I Cor. XV, 36]. Vivit ergo quod moritur, ut vivificetur. Lapidibus itaque sunt, sed non vivunt. Arbusta autem sunt, et vivunt, sed non sentiunt. Bruta vero animalia sunt, vivunt, sentiunt, sed non discernunt. Angeli etenim sunt, vivunt, sentiunt, et discernunt. Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis»; o als *Moralia in Job* 6, 16: «Omne namque quod est, aut est, et non vivit; aut est, et vivit, sed nequaquam sentit; aut est, et vivit, et sentit, sed non intelligit, nec discernit; aut est, aut vivit, et sentit, et intelligit, discernit. Sunt namque lapides, nec tamen vivunt. Sunt arbusta, vivunt quidem, nec tamen sentiunt. Herbarum namque atque arborum vita viriditas vocatur, sicut per Paulum de seminibus dicitur: Inspiens, tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur. Sunt bruta animalia, vivunt et sentiunt, nec tamen intelligunt. Sunt angeli, et vivunt, et sentiunt, et intelligendo discernunt. Homo itaque, quia habet commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, discernere cum angelis, recte nomine universitatis exprimitur, in quo iuxta aliquid ipsa universitas tenetur».

fruiters; en efecte, es diu que les vinyes viuen, que si no visquessin no s'hauria escrit: 'amb la pedregada els matà les vinyes' [Ps. 77, 47]. La vinya viu quan verdeja; quan mor, s'asseca. Però aquests éssers vius no tenen sentits. Nosaltres, en canvi, què tenim de més? Nosaltres sentim. [...] Però aquests sentits també els tenen les bèsties. Nosaltres, en canvi, tenim quelcom de més. [...] I això que tenim de més, què és? La ment, la raó, la voluntat; coses que les bèsties no tenen, ni els ocells, ni els peixos. Per tot això hem estat fets a imatge de Déu [cf. Gen. 1, 27].<sup>7</sup>

Les mateixes idees reapareixen en textos poètics medievals: el *Roman de la rose* 19039-19050<sup>8</sup> i John Gower *Confessio amantis* 945-56, que esmenta sant Gregori.<sup>9</sup> L'escala dels éssers és ben coneguda per Corella: al *Debat epistolar* parla

---

<sup>7</sup> A Deo debemus esse quod sumus. Quia non nihil sumus, a quo nisi a Deo habemus? Sed sunt et ligna, sunt et lapides, a quo nisi a Deo? Nos ergo quid plus? Non vivunt ligna et lapides; nos autem vivimus. Sed adhuc nobis id ipsum vivere cum arboribus fructectisque commune est. Dicuntur enim et vites vivere. Nam si non viverent, non scriptum esset: Occidit in grandine vineas eorum [cf. Ps. 77, 47]. Vivit, cum viret; arescit, cum moritur. Sed vita ista non habet sensum. Quid nos amplius? Sentimus. [...] Sed hunc habent et bestiae. Habemus ergo aliquid amplius nos. Et ista tamen quae enumeravimus, Fratres mei, si consideremus in nobis, quantam de his gratiarum actionem, quantam Creatori laudem debemus? Sed tamen amplius quid habemus? Mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiae, non habent volucres, non habent pisces. In eo facti sumus ad imaginem Dei [cf. Gen. 1, 27].

Aquest passatge agustiniana, i potser algunes seves derivacions medievals, pot ajudar a explicar en alguna mesura la raresa de l'afegitó corellà «essent menys que pedres o arbres, **los quals per útils propietats e suavitat de fruïts delitosos los vivints en gran stima colen**»: fixem-nos que en sant Agustí hi ha la distinció entre arbres i arbres fruiters: «arboribus fructectisque», com si es tractés d'objectes diferents.

<sup>8</sup> Mout a li chaitis d'avantages,  
S'il vousist estre preuz e sages:  
De toutes les vertuz abonde  
Que Deus a mises en cet monde;  
Compainz est a toutes les choses  
Qui sont en tout le monde encloses,  
E de leur bontez parçonierres:  
Il a son estre avec les pierres,  
E vit avec les erbes drues,  
E sent avec les bestes mues;  
Encor peut il trop plus en tant  
Qu'il avec les anges entent

<sup>9</sup> Forthi Gregoire in his *Moral*  
Seith that a man in special  
The [smaller] world is properly,  
And that he proveth redely.  
For man of soule resonable  
Is to an angel resemblable,  
And lich to beste he hath fieling,  
And lich to trees he hath growinge;  
The stones ben and so is he.  
Thus of his propre qualité  
The man, as telleth the clergie,

dels «elements elementats, vegetables, senssibles e racionals» (Miquel i Planas 1913: 155). La fórmula 'elements elementats', creada, sembla, per Guillem de Conches tres-cents abans de Corella, deu significar els éssers inanimats, una terminologia que també es troba a Llull i a March, per exemple.

Aquesta escala i la posició relativa de l'home admeten dos desenvolupaments: un, el de l'home com a microcosmos (així és com ho fa Gower); l'altre, el de la celebració de l'home com a ésser racional, fet a imatge i semblança de Déu precisament pel fet de ser racional i elevat per sobre de la simple materialitat del món físic i, en concret, en oposició als animals. En Dante podem comprovar com aquestes idees són centrals en la definició de la qualitat humana. En diferents llocs del *Convivio* s'allarga a reflexionar-hi. En recordo només un dels diversos passatges:

sì come dice Aristotile nel secondo dell' Anima, 'vivere è l'essere delli viventi'; e per ciò che vivere è per molti modi (sì come nelle piante vegetare, nelli animali vegetare e sentire e muovere, nelli uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare o vero intelligere), e le cose si deono denominare dalla più nobile parte, manifesto è che vivere nelli animali è sentire —animali, dico, bruti—, vivere nell'uomo è ragione usare. Dunque, se vivere è l'essere [delli viventi, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] dell'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto [...] levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto. (*Conv.* 4, 7, 11-12, 15)

Es comprèn, doncs, que els homes de 'scura vida', per dir-ho també amb paraules del mateix Corella, siguin 'menys que pedres o arbres', com ja havia dit Dante, que feia l'escala plantes – animals – homes.

Fins aquí, doncs, la plasmació corelliana de la vella oposició entre acció i inacció. Com he indicat, aquesta oposició fa parella amb l'altra, la que s'estableix entre accions virtuoses o censurables. Per aquest motiu, el text ja citat de la prosa *Scriu Medea...* s'ha de posar en relació amb el següent passatge. A la història de Procne, Filomela i Tereu, que Corella fingeix que recita Joan de Próixita, hi ha una reflexió inicial en què es diu que els éssers racionals tenen lliure albir, cosa que no es troba en els animals; i continua:

jamés en lurs obres passen los llímits que lur stint o natural condició·ls comporta. E per ço, lo ésser més d'ells, més alt ni menor no se spera, del que fon lo jorn primer de lur naxença. Però nosaltres, si virtuós viure nos acompanya, fets quasi déus, lo ésser nostre al dels àngels se transporta. E, si en viciosa vida nostra volentat se abayxa, a les miserables bèsties lo nostre ésser se conforma. E quascú en la viciosa ànima sculpida porta de aquell animal la figura, al qual és natural aquell vici hon son voler abandona. (Martos 2001: 270-71; lo ésser més d'ells C: lo ésser d'ells V)

Aquí es combinen els dos motius, el que ja hem vist referent a la conveniència d'usar la raó en els nostres actes a fi d'elevat-nos per damunt de

---

Is as a world in his partie.

l'animalitat i l'altre, que n'és conseqüència, de la necessitat de fer una vida virtuosa allunyada del vici i del pecat a fi, també, de separar-nos de les bèsties.

La idea que incórrer en pecats o vicis allunya l'home de la divinitat i l'acosta als animals és general en el context de l'antropologia esmentada. Però també aquí les referències clàssiques resten unides inextricablement a les cristianes, que, de fet, prolonguen la literatura moralística de la baixa antiguitat i s'hi entrelliguen fins arribar a Boeci, l'autor d'on beurà principalment la literatura medieval.<sup>10</sup>

Corella introdueix una continuació interessant a la idea que els vicis allunyen els homes de Déu i els fan caure en l'animalitat: «quascú en la viciosa ànima sculpida porta de aquell animal la figura, al qual és natural aquell vici hon son voler abandona». La comparació de persones amb animals representatius dels seus vicis és antiga, però aquí la idea d'una figura d'animal esculpida en l'ànima del viciós suggereix que es parla d'una transformació real. En diversos llocs Corella usa expressions com 'esculpir' o 'escultura' per tal d'indicar un caràcter indeleble i diríem 'hiperreal', o sigui que podem assegurar que la figura esculpida en l'ànima del viciós no és una metàfora sinó una descripció del que es vol presentar com si fos la realitat.

Que com a conseqüència del pecat l'ànima adquireix aspecte bestial és una modificació de la idea més antiga de la metensomatosi (o metempsicosi), que a Grècia ja era coneguda en cercles pitagòrics i difosa àmpliament per Plató;<sup>11</sup> i aquesta segurament depèn d'altres idees encara més antigues, presents en la fabulística, en què els éssers humans són o comparats amb bèsties — pensem en el iambe contra les dones, de Semònides — o hi són convertits. En tots els casos, però, hi ha coincidència en l'essencial: la caiguda en els vicis deixa una marca, observable o deduïble. Des del punt de vista cristià, naturalment, esdevé molt rendible la versió de l'ànima tacada d'animalitat, una idea ben desenvolupada per Orígenes i que també es troba a Plotí.<sup>12</sup> És a dir, de la teoria de la metensomatosi, en què l'ànima es reencarna en diferents cossos segons els vicis en què ha incorregut en les seves existències anteriors, es passa progressivament a imaginar una ànima que a causa dels pecats abandona la seva semblança divina original i adquireix l'aspecte bestial corresponent als pecats que la deformen.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Vegeu, sobretot, Boeci *Consolatio* IV, prosa 3, 16 ss. Per a la influència de Boeci en Dante i, per tant, a la tradició medieval, vegeu Lombardo (2013).

<sup>11</sup> Per als pitagòrics, vegeu Burkert (1972: s. v.); sobre Plató, cf. *Phaed.* 81E-82A i *Rep.* 586A: οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἀπειροὶ, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀεὶ συνόντες, κάτω, ὡς ἔοικεν, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξὺ φέρονται τε καὶ ταύτη πλανῶνται διὰ βίου, ..., ἀλλὰ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ εἰς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες. Vegeu Goldschmidt (1949: 75-84, amb una al·lusió al *Retrat de Dorian Gray* a la p. 78).

<sup>12</sup> Vegeu Rahner (1947), Crouzel (1955: 197-200 i 201 ss.), Crouzel (1991: 295).

<sup>13</sup> Alguns dels textos medievals més coneguts que tracten de l'equivalència entre els vicis i els animals que donen forma a l'ànima són citats a Simpson (1996: 10-14), entre els quals els molt llegits de Petrus Comestor. Vegeu també Boccaccio, que a les seves *Esposizioni sopra la commedia di Dante* escrivia: «come l'uomo ha commesso il peccato, egli diventa quella bestia, li cui

Corella aprofita el motiu de la persona bestialitzada per explorar les ambigüitats i paradoxes de la conducta humana, no sempre concorde amb el que, segons l'aspecte físic, seria esperable. Un cas divertit és el de la *Tragedia de Caldesa*, on l'amant enganyat —la primera persona que escriu la carta fictícia— explica com la seva estimada, descrita implícitament com una meuca, s'acomiada del seu nou amant que li diu «adeu sies, manyeta!»; i l'autor afegeix: «tancant la darrera sillaba vn desonest besar, lo so del qual les mies orelles ofene» (Miquel i Planas 1913: 126). És evident que, a més del so del besar, el que és ofensiu és el caràcter massa col·loquial, familiar i vulgar de la paraula 'manyeta'. Doncs bé, el fet és que tant la senyora com el seu nou amant són prou eixerits físicament, la qual cosa suscita el problema que l'autor exposa al final de l'obra:

(jo) fóra més alegre, aquesta bella Senyora en parts de singular partida, la sua gentil persona ab tant subtil enteniment, fos la part mia, e la sua falla e moble voluntat, de falssa estima guiada, çercàs vn cos leig e diforme, en part de aquell qui indignament la hauia tractada! (Miquel i Planas 1913: 129)

És a dir, la dona, si és pecadora, ho hauria de ser amb algú lleig i deforme:<sup>14</sup> l'animalitat es voldria que fos externa, corporal, però en aquest cas no és així, la qual cosa fa pensar que és l'ànima de l'amant la que s'ha d'haver bestialitzat.

Hi ha una prosa corelliana en què els temes de la fama i de l'ànima més o menys bestialitzada es troben en combinació entre ells i amb el de la qualitat de l'estil de l'escriptura. Al *Rahonament de Thelamó e de Ulixes en lo setge de Troya, davant Agamènon, après mort {de} Achilles, sobre les sues armes*, inspirat, amb profundes modificacions, en el passatge ovidià del llibre XIII de les *Metamòrfosis* d'Ovidi, Àiax i Ulisses reprenen la vella tradició, que data almenys d'Antístenes,<sup>15</sup> de disputar-se amb arguments les armes d'Aquil·les. Com sempre, és Ulisses el vencedor, i ho és gràcies a la seva eloqüència.

Àiax ha fet ja el seu parlament i ara és el torn d'Ulisses. El narrador el presenta dient que «les sues paraules ... de gentil stil ornades, augmentaven la veritat de sa justícia» (Martos 2001: 130). Acabat el discurs, el narrador comenta: «paregué bé a tots los reys les armes fossen de aquell lo qual ab tan gentils paraules havia rahonat los mèrits de sos actes. E fon manifest quant lo gentil stil fa pus clara la justícia» (Martos 2001: 135). La composició en anell demostra com era d'important per a Corella remarcar l'íntima relació de l'eloqüència i l'estil amb la veritat i la justícia. I així també ho va veure, per cert, l'autor del *Tirant lo*

---

costumi son simili a quel peccato; verbigratia: colui che nel vizio della lussuria si lascia cadere, per ciò che la lussuria per la sua bruttezza è simigliata al porco, esso diventa porco, quantunque effige umana gli rimanga, e il rapace diventa lupo, perché il lupo è rapacissimo animale: e così quello luogo è salvatico, sì come privato d'ogni umana stanza'» (Boccaccio [1965]).

<sup>14</sup> El tòpic és freqüent al llarg de l'Edat Mitjana. Alguns exemples a Garriga (1994: 92-93).

<sup>15</sup> I molt probablement d'algun text èpic o més probablement dramàtic anterior al drama homònim de Sòfocles, com es pot deduir per una pèlica àtica antiga: vegeu Williams (1980: 142-144 i fig. 6).



*blanc*, que repeteix els mots corellians en el context d'un debat sobre què val més, o saviesa o ardiment (*Tirant lo blanc* 181-186 [183]).

Al mig de la seva intervenció, Ulisses es refereix al que havia dit Àiax, que tenia les seves armes ja gastades d'haver combatut tant en favor dels grecs, responent-li:

mas, perquè vejes no tinch del tot ma speranza en paraules, mira los meus pits: més nafres que'l teu scut, los quals sens lengua per mi parlen! Tu dius tens romput l'escut; yo, la persona! No són mortals los colps dels quals ab les armes hom se pot deffendre. Desiges altre scut perquè'l teu de molts colps és guast. Yo, per semblant, deuria desijar altre cors, e tu que mudasses altra ànima, la qual te fes conéxer quant offens natura humana, que en àbit de home est pijor que animal brut. (Martos 2001: 133-134)

Ulisses suposa que Àiax té encara una ànima amb semblança humana, però que li escauria mudar-la en una de bestial: aquell, amb el cos devastat per les ferides, diu que el voldria canviar per un de nou, i que recíprocament l'ànima d'Àiax hauria de ser bestial, tot i que deixa sense especificar què hauria de causar-ne la bestialització. En les circumstàncies actuals, però, això no importa, perquè el propòsit és remarcar que la glòria s'ateny posant en risc la pròpia persona sense presumir d'un fals valor consistent només en les armes i la força; a més, se suggereix que les paraules, el 'gentil estil', són les autèntiques companyes de la fama, de la veritat i de la justícia. És clar que Corella parlava d'ell mateix i de la seva escriptura, com volent-la presentar sorgida d'una ànima recta que mira humanament cap al bé i s'allunya de la vilesa animal dels pecats. En això era enormement moralístic, i el seu humanisme cristià sense tara.

## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (2006), *La Bíblia*, Biblioteca virtual Lluís Vives, Alacant, Casal i Vall.
- BELL, D. (1985), «Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 52, 5-43.
- BOCCACCIO, G. *Esposizioni sopra la commedia di Dante* [en línea]. A cura de Giorgio Padoan, vol. VI de *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori [Consulta: 11/12/2019]. Disponible a: <[https://dante.dartmouth.edu/search\\_view.php?doc=137351010041&cmd=gotoresult&arg1=11](https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=137351010041&cmd=gotoresult&arg1=11)>.
- BURKERT, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge-Mass, Harvard University Press.
- CROUZEL, H. (1955), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier Montaigne.
- CROUZEL, H. (1991), *Origène et Plotin*, Paris, Pierre Téqui.
- GARRIGA, C. (1994), «Vidi cum foribus lassus prodiret amator», *Els Marges*, 86-99.
- GOLDSCHMIDT, V. (1949), *La religion de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HADOT, P. (1960), «Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», a *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique, V), Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 107-157.
- HAHM, D. (1977), *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio, Ohio State University Press.

- KÖHLER, T. W. (2008), *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 1, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 94), Leiden-Boston, Brill.
- KÖHLER, T. W. (2014), *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 2.1 i 2.2, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 114/1-2), Leiden-Boston, Brill.
- LOMBARDO, L. (2013), *Boezio in Dante. La Consolatio philosophiae nello scrittoio del poeta*, Venezia, Ca'Foscari.
- LOVEJOY, A. (1936), *The Great Chain of Being*, Harvard, Harvard University Press.
- MARTOS, J. L. (2001), *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella*, Alacant-Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MIQUEL I PLANAS, R. (1913), *Obres de Joan Roïç de Corella*, Barcelona, Casa Miquel-Rius.
- RAHNER, H. (1947), «Das Menschenschenbild des Origenes», *Eranos-Jahrbuch*, 15, 197-248.
- WILLIAMS, D. (1980), «Ajax, Odysseus and the Arms of Achilles», *AK* 23, 2, 137-145.
- SIMPSON, J. R. (1996), *Animal Body, Literary Corpus: The Old French Roman de Renart*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi B. V.
- SOLMSEN, F. (1955), «Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings», *AJP* 76, 2, 148-164.