

**“Quant és a present, d’açò no cur molt.”  
Tècniques humanístiques de *Lo somni* (II)<sup>1</sup>**

Júlia Butinyà  
UNED

La frase sencera és: “Quant és a present, d’açò no cur molt: ço que a Nostre Senyor Déu e a ell plaurà serà plasent a mi”<sup>A</sup>. Ara bé, que encapçalem així el treball no vol dir que considerem que sigui motiu suficient per a demostrar l’aquiescència de l’autor quant a la immortalitat;<sup>2</sup> a l’igual que no cal desprendre una actitud negativa de la frase paral·lela i oposada: “Ço que veig crech, e del pus no cur”<sup>B</sup>, com s’ha fet, però, molt generalment.<sup>3</sup> En primer lloc, doncs, haurem de buscar l’explicació d’aquesta aparent incongruència per part del mateix personatge, que a poca distància de la conversa passa de bat a bat d’un extrem a l’altre, amb un to semblant de sinceritat, i encara mitjançant idèntica fórmula verbal: *no cur*;<sup>4</sup> badada aquesta que si en un notari seria imperdonable, en el cas de Bernat Metge es fa increïble i hem d’entendre a dretcienc.

En principi, una justificació convincent la podem tenir al fet que des del començament se’ns ha deixat dit a les clares el que és un diàleg segons s’entenia ja a

<sup>1</sup> El I aparegué en *eHumanista* 18 (2011), 267-86. Seguim l’edició de *Lo somni* de Butinyà (2007, 68). I a fi d’evitar interrupcions del nostre text amb citacions del text metgià, introduïrem una novetat: el passatge el donarem com a apèndix, i amb glosses –és a dir, com els comentaris antics però en format modern–, tot remetent des d’ací correlativament per lletres volades (A...); obviem tanmateix notacions relatives als llocs més coneguts o que no ens afectin. (A les glosses, citarem d’originals o de versions catalanes antigues segons convingui per al punt destacat; així mateix, si convé, ens donarem la llicència de traduir o de d’assenyalar amb ombrejat).

<sup>2</sup> Però cal tenir molt en compte la font clàssica que hi ha al darrere d’aquest providencialisme. La proposta de la sàtira X de Juvenal (Butinyà 2002<sup>a</sup>, 277-78) es pot donar per ferma havent estat ratificada per Lluís Cabré a l’edició del *Llibre de Fortuna i Prudència* (2010, 33-34, 47, 78), qui també la lliga a la sàtira XIV, ja que així mateix anaven lligades en el llatí. Però Cabré deu haver-hi arribat per altres vies, ja que no cita aquell llibre meu ni tampoc el treball on havia donat aquella font amb molt relleu (2002d); la importància que donava a aquesta influència, tant a *Lo somni* com al *Llibre de Fortuna e Prudència*, es pot desprendre de les remeses des de l’índex de la meua monografia (14 al text i 12 a les notes). Malgrat el risc, però, comptava amb un bon fonament: *Il Comento alla Divina Commedia*, on es comenta aquella idea pouada als versos del clàssic i d’on sembla haver-la begut Metge, qui tant combrega amb el certaldès. L’exordi del debat citat, que anuncia aquella actitud de *Lo somni*: “conaxerets que pouca cura / deu hom haver del temporal” (Marco 57, vv. 8-9) i planteja ja els temes morals, denunciant que: “sempre sech la voluntat / los dessebimens de Fortuna, / qui raysó no seguex alguna” (ib., vv. 14-16; l’editor remet a la meua proposta boccacciana com a possible reminiscència), es pot posar de costat a Boccaccio, qui escomet –citant Juvenal– els que fan de Fortuna una divinitat: “Seguendo più tosto con l’appetito la sua volubilità [de Fortuna] che la forza del nostro libero arbitrio” (*Il Comento* II, 219).

<sup>3</sup> Riquer (1959: \*145; 1964: 420) la considerà sincera expressió d’escepticisme i materialisme epicuri.

<sup>4</sup> Ho vaig comentar a la presentació de l’edició del *Llibre de Fortuna e Prudència* de Miquel Marco a la Reial Acadèmia de Bones Lletres (2010); es podrà consultar al seu Butlletí, dins la reproducció d’aquells parlaments.

l'*Eclesiastès*, el qual exposava totes dues postures. Ara bé, al llibre bíblic aquestes s'adequaven a cada personatge, mentre que al I de *Lo somni* és el mateix protagonista (d'ara endavant: Bernat; front a l'autor: Metge) qui assumeix les postures oposades –la providencialista i confiada, i l'escèptica i materialista–, com acabem de veure. D'altra banda, cal tenir en compte que aquest llibre I es diferencia dels altres perquè Bernat no presenta tampoc una personalitat definida pel que fa al seu interlocutor, mentre que als altres queda ben clara sempre la seva postura, d'adhesió o de rebuig (respectivament, envers Orfeu i Tirèsias). Així, al I, l'autor no només es desdobra amb l'oponent, com feien la font bíblica i també sant Gregori, i com feien els diàlegs antics,<sup>5</sup> sinó que a més al mateix autor –mitjançant el personatge que el representa– se li poden aplicar els dos extrems de la problemàtica plantejada. Això ofereix un Bernat, que és un personatge-jòquer, apte per al que li convingui expressar i obert a diferents audiències;<sup>6</sup> cosa que no passa, per exemple, en les obres de sant Gregori per molt que es desdoblí.

La primera feina de l'autor ha estat, doncs, d'assenyar que està elaborant un diàleg, cosa que aferma abans d'aquella aclaració del llibre sapiencial, per mitjà d'una mostra, que deixa a l'avançada i d'amagat. Observem que les idees del diàleg entre el rei<sup>C</sup> i Bernat<sup>D</sup> es corresponen amb les respectives de l'*Eclesiastès*<sup>E-F</sup>; però si hom no hi repara no es percep aquell avanç a causa de la fluïdesa de la conversa. Això és així fins al punt que aquesta il·lustració pràctica de la representació dialogada que està construint i que es revela poc després –en declarar la font sagrada– havia passat desapercebuda; i difícilment podríem sospitar una casualitat quan l'autor era avesat a l'exactitud del llenguatge notarial. I això ens posa a l'aguait quant a tècniques i claus que, com ara aquesta, han minat el text; però que, un cop descobertes, el fan més entenedor i ajuden a detectar altres amagatalls.

Així doncs, des de l'inici l'autor ha remarcat que està elaborant un autèntic diàleg. Mentre que l'altre fet que hem indicat, l'ocultació de la seva personalitat, només es deixa entreveure a finals del llibre II, en encarregar el rei que desvetlli tot als íntims: “Res...no tengues celat a mos amichs e servidors” (152), en especial a la seva filla i esposa. I caldrà filar-hi molt prim perquè, a banda dels motius de perillositat evidents en el seu cas, s'hi afegeix l'afany culturalista propi de les obres humanistes, que s'ha batejat sovint com aristocràtic per tal com és fosc o selecte. Al marge de les causes i

<sup>5</sup> Així s'ha reconegut que fa Metge, qui presenta una gran proximitat als platònics, segons subscriuen, des de Riquer a una jove hel·lenista: Guzmán 2010.

<sup>6</sup> S'hi fa obvi que Metge hi té una eina per tal d'esglaonar la comprensió del text, la qual deuria graduar ell mateix adaptant-lo a la naturalesa dels seus oients, davant una audiència d'ideologia tan diferent: els íntims, sensibilitzats als nous corrents; i els adversaris, que hi eren suspicços, a més de veure's reforçats pel moment d'algida conflictivitat política. Però això no vol dir de cap manera que vulgui confondre la posteritat: “Creo que *Lo somni* fue escrito para que sigamos dándole vueltas al asunto, como lo estoy haciendo todavía al cabo de seiscientos años de su redacción” (Badia 2000, 264); aquesta postura sembla implicar manca de comprensió del text, que és el que volem evitar ací mitjançant una aproximació al seu *know how*. A l'igual que seria només parcial la de qui s'aferrés a una de les opcions dialògiques, segons hem assentat al primer paràgraf, sense afrontar les alternatives.

de la denominació, dins l'àmbit hispànic, observem el mateix efecte poc després en Juan de Mena, qui ha de fer uns comentaris en prosa al seu poema, car ell mateix el devia considerar prou críptic; i en les catalanes seguiran dos casos de deliberada oclusió o encobriment del text: Ausiàs March i el *Curial e Güelfa*. Tots ells són textos de gran profunditat, la qual no s'abasta sense un ensinistrament per part del lector, factor més productiu que el d'aristocratism de l'autor.

Més enllà de les grans línies vistes fins ara, tant el fet dialogístic com la calculada ocultació, convé aprofundir en la seva sistemàtica i aplicació, perquè, si la lectura de la cort –maliciosa envers Metge– és ben coneguda, manca encara desvetllar l'amagada per tal d'apropar-nos a la que explicava als seus amics, tal i com, en una enginyosa espiral de realisme-ficció li encarrega el rei al final del II llibre. Ja que, com esdevé amb la frase per la qual hem començat –i com bé ha asseverat la crítica actual que s'ha aferrat a la posició contrària–, Bernat pot ajustar-se indistintament a una o altra posició.<sup>7</sup>

Aquella postura dialogística veterotestamentària l'advertiren sant Tomàs i sant Gregori, segons se'ns hi fa explícit amb la citació de la *Summa contra gentils* i dels *Diàlegs*; però a més ve subratllada ocultament, amb petites petges de tots dos sants en el passatge. Ja s'havia vist l'*infirmants* gregorià,<sup>8</sup> per a designar els no creients a la immortalitat, que anomena: *impiadosos e infirmants*. Però no cal deixar de banda el primer vocable, perquè tot just és així com els anomena l'Aquinat, quedant ressenyada doncs al passatge en qüestió l'expressió *impiorum*<sup>9</sup>; altrament, hauria quedat coixa la referència, tractant-se de dos autors. Cosa que hauria estat impròpia d'un bon notari. Ja era sabuda també l'exquísita en el tractament tècnic del text, fet que es pot prendre evidentment com signe del fenomen humanista, d'accentuada pruija estilística i extremament devot de la forma; tot i que a les literatures hispàniques, com bé mostren un Metge i un Mena, són a més, fervorosos dels continguts. Però ací ho veurem en una altra dimensió, que potser es pugui arribar a considerar simptomàtica del nou corrent: la flexibilitat de l'obertura del text per esguard de les audiències.<sup>9</sup>

Així, davant del perfeccionisme en tècniques literàries, seguirem observant coses per l'estil en l'arrencada de *Lo somni*, amb la mirada allargada tanmateix fins al

<sup>7</sup> Amb tot, semblaria lícit de prendre com a referent sòlid la posició que adopta amb els seus amics a les seves obres. I veiem que quan s'adreça a amics (“mossèn Bernat”, a la *Medecina*, i “madona Ysabel de Guimerà”, amistat almenys de família, al *Griselda*), només deixa veure una de les dues postures, la religiosa (Butinyà 2002<sup>a</sup>, 85-91); així, als 21 primers versos del poema esmentat, surt 4 vegades la paraula *Deus* (Riquer 1959, 16), fet coherent amb els 3 cops que surt el concepte de la divinitat a les breus cartes que envolten la narració griseldiana (Butinyà 2002c, 98-100). I faig notar que era un jesuïta (Batllori) qui, tot veient en Metge un home que dubta, defensava la seva posició fideïsta.

<sup>8</sup> Riquer 1959, 173, n. 8. (Notem ací que, per tal de no carregar excessivament els Comentaris, hi evitem de reproduir el que és ja ben sabut, com ara la petja gregoriana quant als febles o malalts en aquest punt del passatge).

<sup>9</sup> L'aspecte de regulació dels significats de *Lo somni* d'acord amb l'audiència l'he tractat en diversos treballs (2007a, 2007b); des del vessant més profund en Butinyà 2011a. Ací també analitza Roxana Recio, com un factor de modernitat, l'adequació de les traduccions a les audiències.

passatge que clou el I llibre, sobre la immortalitat dels animals,<sup>10</sup> tenint en compte que es relacionen el començament del llibre i el final; fet lògic de tota manera quan un dels vells elements retòrics en les llengües vernacles és d'emmarcar el que es vol ressaltar o el que compon una unitat,<sup>11</sup> amén dels nexes emprats ja pels trobadors i que també hi empra Metge. Així doncs, rellevarem alguns trets del passatge inicial<sup>12</sup> sense perdre de vista la seva repercussió sobre aquell passatge final, cenyint-nos a coses noves –o bé a algunes de la meua monografia (2002a) que ací ens seran necessàries i no han estat recollides per la crítica.

Dels dos sants esmentats, a més dels vocables comentats, Metge ens ha deixat llur ombra projectada en un paràgraf abans de citar-los, també doncs a l'avançada; podem observar com Bernat, que ara fa gairebé d'estúpid, recull expressions inspirades i alterades<sup>H</sup> de capítols gregorians propers al declarat i que constitueix el gruix del passatge inicial (IV, 4); les quals alhora remetent al final del llibre, ja que iguala en totes dues ocasions la mort d'homes i d'animals.<sup>13</sup> I no oblidem ara que sant Gregori fou un dels autors més desprestigiats en el moment de recuperació del classicisme (Gómez Moreno 1994, 261); perquè a l'endemig del llibre ho tracta molt seriosament i amb el mateix enfocament, però bevent al tractat cassiodorià.<sup>14</sup> Per tant, quan al final torna a aquella idea, fins i tot avisant el lector: “Cosa corporal (*segons que dessus has oÿt*) coses espirituals no pot veure,”<sup>15</sup> queda oberta la possibilitat d'estar al·ludint a un o

<sup>10</sup> L'havia tractat en Butinyà 2002b, deixant-lo obert; hi torno, a fi d'arrodonir-lo en Butinyà 2011b.

<sup>11</sup> Per aquest recurs artístic cal anar en primer lloc als trescentistes italians i n'és ben explícit el *Decameró*, amén del *Griseldis*; encara, bé que sense pretendre estendre influències, caldria esmentar la precedència de Lull en aquest ús quan tenen tant de pes els seus pròlegs i epílegs (Butinyà 2009). Cal notar que Francesca Chimento, a la seva tesi sobre el tan important llibre 8è del *Libre de meravelles*, observa que aquest pròleg té relació amb l'inici del *Libre*, cosa que s'apropa també al joc de l'emmarcat i la seva relació interna.

<sup>12</sup> Quant a l'entitat i límits d'aquest passatge, podem considerar que és el que fa d'introducció temàtica, abans de començar les exposicions de les diferents sorts de raons per tal de demostrar l'argument o fil principal de la immortalitat; en referir-me a l'hipotext, més endavant i des d'una visió global del I llibre, aquell caràcter quedarà més clar gràcies a la perspectiva.

<sup>13</sup> En aquest paràgraf en qüestió potser s'inspira al IV, 5, el principi del qual es basa en la diferenciació de carn i esperit d'una manera extremament simple; vegem la resposta, també simplista, del sant al seu interlocutor, Pere, tot seguit: “¿Quina meraveya és, Pere, si no vist la ànima ixén del cors, la qual estant en lo cors no veus? Penses-te que, ara con tu parles ab mi e no potz veser la mia ànima, que per ayçò yo sia sens ànima? Certanament la natura de la ànima és aytal que veser no-s pot; e axí no visible ix del cors, con no visiblement està en lo cors” (26), ja que una mica més endavant hi podria remetre, com aviseu des d'un altre Comentari<sup>I</sup>. Faig remarcar l'ordenació de les fonts, ja que les bromes gregorianes que estem comentant es mouen als voltants del capítol que l'esmenta obertament (IV, 4), l'anterior o el posterior. De manera que, si bé a partir del IV, 8 hi ha també tot un seguit de miracles d'ultratomba, visions i interferències entre tots dos móns que podrien sintetitzar-s'hi amb aire jocós, no he sabut trobar altres lligams.

<sup>14</sup> “E si [l'ànima] era corporal, ab les sues cogitacions les coses espirituals no veuria” (*Lo somni* 74).

<sup>15</sup> *Lo somni* 114; punts com aquest es complementaran al treball l'al·ludit més amunt (n. 10). Motiu pel qual s'entén que caldrà connectar de nou amb sant Gregori; ara bé, al treball recent de Gómez sobre aquest passatge final, a la n. 36 es diu que Butinyà hi remet al sant innecessàriament. (Per contra, seria una dispersió inútil d'incloure referències esparses només pel fet de ser semblants, però que se'n

altre lloc, al sant o al filòsof, els quals havien tractat el mateix punt de molt diferent manera. Obrint així mateix diferents possibilitats de lectures o d'interpretacions.<sup>16</sup>

La segona part del paràgraf i cosida a aquest reflex de sant Gregori és un apunt del llibre II de la *Summa contra gentils*,<sup>17</sup> justament del capítol 79 que esmentarà tot seguit (cal recordar que n'hem vist suara la referència als impiadosos, també conjugant amb la font gregoriana). Ara bé, així mateix està suaument alterat, com acabem de veure a la primera part del paràgraf, que parodiava sant Gregori. Això, per tant, fàcilment podria donar-li peu a explicar el que són els mals traductors,<sup>17</sup> als quals tant criticaven aquells primers humanistes. No oblidem que el *Griselda* o l'*Ovidi enamorat* són una lliçó d'exigència de rigor i de fidelitat en la traducció, punt cabdal de les típiques manifestacions humanístiques, que donaven tant de relleu al fet de traslladar els textos.<sup>18</sup>

Ressaltem que de nou han anat tots dos sants de la mà; la primera vegada demostrant el que és la precisió (**G**), i la segona mostrant un exemple d'imprecisió o

sortissin del joc que se'ns estableix amb claredat entre una sèrie de peces connexes, repetides o guiades. Exemple d'inutilitat podria ser d'anar-hi a sant Bernat de Claraval, qui en *De consideratione* planteja si es pot parlar del que l'ull no ha vist ni l'orella sentit, etc., ja que és un tema molt rebregat; aquest tipus de notes és fins i tot perjudicial perquè pot fer imaginar miralls. A la n. 34 més avall figura el que seria un altre cas de semblança disbaratada, a què podria donar peu el fet de recórrer a les similituds sense un criteri afí al metgià).

<sup>16</sup> Queda clar doncs que desprendre'n un *nonsense* (n. 6 més amunt) equivaldria a malfiar de la intencionalitat de l'obra d'art, com esdevindria amb la incomprensió de qualsevol obra artística que presentés certa dificultat, de Miguel Àngel o Bernini a Gaudí o Picasso.

<sup>17</sup> Traduïm de l'edició que seguim: “[la forma es corromp per acció del seu contrari] com la calor desapareix amb el fred; per la corrupció del seu subjecte, destruït l'ull, desapareix la potència visual», 653. Però cal adonar-se que és diferent perdre de poder veure o parlar (el subjecte, com li esdevingué al rei en morir i ha dit des del començ: «hòmens morts no parlen», 58) que no poder veure'l algú, resultant una broma fruit d'un lleu i subtil canvi intel·lectual sobre un text ja complex; broma que fàcilment passa inadvertida per a un lector superficial o no advertit del carés burlesc. Ara bé, no es tracta solament d'una descripció clínica de la mort en termes galènics (Badia 1999, 185), ja que repeteix correctament la citació de sant Tomàs dins un altre context (hem vist ja un fet parell al voltant de la capacitat de veure l'ànima, pres amb broma o amb serietat). Així, s'enuncia exactament més endavant entre les 8 raons o demostracions: “Encara més, alguna forma no-s corromp sinó per acció de son contrari o per corrupció de son subjecta o per defalliments de la sua causa. Per acció de son contrari, axí com la calor que-s destroueix per acció de fredor; per corrupció de son subjecta, axí com destruït l'ull se destroueix la virtut visiva; per defalliment de la sua causa, axí com la claredat de l'àer, que cessa defallint la presència del sol, que era causa d'aquell. Mas la ànima humanal no-s pot corrompre per acció de son contrari, car alguna cosa no és a ella contrària, com per l'enteniment possible ella sia conexedora e receptiva de tots los contraris; semblantment, ne per corrupció del seu subjecta, com ella sia forma no depenent del cors segons son ésser; ne per defalliment de la sua causa, car no pot haver alguna causa sinó eternal”, 80. Val a dir, Metge exposa la mateixa temàtica per dues vegades: de primer burlant, amb més o menys alteració del text; i després, seriosament; tant amb sant Gregori, com veïrem abans, com ara amb sant Tomàs. (Poden veure els mateixos textos esmentats en Cingolani 2006, 141-42; i 128, que remet a Badia loc. cit.).

<sup>18</sup> Entre diferents treballs meus, poden veure 2002c i 2006. Cal recordar que el padastre de Metge, Ferrer Sayol, al pròleg de la seva traducció de Pal·ladi, ja prevenia d'aquestes alteracions expressant la seva preocupació per la transmissió correcta dels textos (Butinyà 2002a, 37-46).

de manipulació (**H, J**).<sup>19</sup> Amb tot, carrega més fort sobre el sant Pare, com es confirma seguidament en tractar de l'esglaonament dels sers; punt que ens interessa especialment ja que el deixa gairebé fora de combat quant al tema de la diferenciació entre l'home i l'animal, prenent-ho ací del capítol IV, 3. Observem que ara és el rei qui diu la ximpleria a càrrec del sant Pare, ran d'explicar les diferents classes d'esperits; car als *Diàlegs* es deia que l'home era creat de manera que es trobava enmig dels àngels i dels animals. Però observem que s'aconsegueix fàcilment una burla donant a l'*UT* llatí el valor de finalitat<sup>K</sup>, com fa Metge; bé que aquesta funció final no sigui forçosa (de fet no ho tradueix així la versió catalana medieval).<sup>20</sup> No obstant això, un notari sap aprofitar-hi l'escaiença, així com poc després farà dir al sant el que no diu, amb un altre molt petit retoc, en la famosa broma respecte als pares, que va indicar el Dr. Riquer i que s'ha celebrat molt.<sup>21</sup>

Encara hi ha més bromes possibles,<sup>22</sup> que reafirmen aquesta intencionalitat de lectura oberta o múltiple, assenyalada sovint d'amagat i a l'avancada –bé amb la temàtica bé amb petges de les fonts, sigui en vocables o frases.

En tenim una altra mostra al final de la referència bíblica que hem vist, amb motiu del *concionator*<sup>L</sup>, amb què clou el passatge de la citació veterotestamentària. Com explica sant Gregori al capítol que Metge palesa la seva paternitat (IV, 4): “Lo libre de Salamon en lo qual aquestes coses són escrites ha nom *Ecclesiastés*, qui pròpiament vol dir *disputador* ho *enseyador*. En disputacion la sentència se preposa per la qual la discòrdia de la gent sia refrenada; e, con moltes coses senten, per la sentència de l'enseyador a una sentència són amenades e conluses...Mes lo *concionator* vertader, quax a manera d'om qui ab la man estesa lo brugit apaga...”<sup>23</sup> Cal observar que Metge, que és l'antítesi de tota posició dogmàtica i que es mostra en contra de la idea d'una veritat única, la qual atacarà de front al llibre IV,<sup>24</sup> ens hi deixa marcat seguidament que

<sup>19</sup> L'opció tanmateix és oberta a prendre el text amb aquest detallisme artístic i amb suposició de sagacitat, o bé a passar-hi per sobre tranquil·lament, com s'havia fet fins ara. Un exemple d'anàlisi de la labor de marqueteria en l'estil de Metge el dona Badia 1991-92.

<sup>20</sup> “L'om, enaxí, donques, con és al mig creat, que fos pus bax dels àngels e pus alt de les bèsties, ha alguna cosa comuna ab lo jusan, ço és a saber, immortalitat d'esperit ab l'àngel, e mortalitat de carn ab les bèsties, entrò que la mortalitat de la carn absorbesca ab glòria de resurreccion” (*Diàlegs*, IV, 3, p. 19).

<sup>21</sup> Riquer 1959, 175, n. 9. Amb tot, Renedo (2002, 96), bé que reconeix també sant Agustí, ha negat el caràcter de trufa al passatge.

<sup>22</sup> Així com hem comentat quant al rigor de les traduccions (tractament extensiu a les *imitationes*), un altre punt característic de l'escriptura dels humanistes, de Petrarca a Vives, és l'ús de bromes i acudits, freqüentment de recepció minoritària. M'hi he repenjat una mica en Butinyà 2004; vist així, al *Curial*, el que es consideraven rareses de l'autor no són més que cops d'humor selectius. (N'explico alguns en 2006b)

<sup>23</sup> De la versió medieval catalana, 21. (Com esdevé sovint, l'assumpte reclamaria una discussió d'experts en el sant; m'avanço però a assenyalar el que lliga amb el seu estil de bromes, a les quals aplica el mateix tipus de tècniques, tenint esguard que ho he consultat amb la llatinista Carmen Teresa Pabón de Acuña, a qui agraeixo la seva atenció).

<sup>24</sup> Si ho avança al principi, amb un refrany: “Navech cascú ab son vent” (232), ho fa dramàtic a l'escena (258) on insereix una citació del *De remediis* I, 49 (Butinyà 1994a). He d'afegir que no combrego amb

Salomó hi exprimí “la dita sua conclusió vertadera”, però no que hi hagués un “concionator verax”, com feia el sant<sup>M</sup>. No costa gaire d’entendre que ha especificat que es tracta sols de la conclusió salomònica o de la seva veritat subjectiva entremig d’una varietat d’opinions; mentre que la idea que sigui la conclusió vertadera, per a qualsevol que ho compari amb la font, queda en evidència que procedeix del sant. Ací, per tant, no altera la lectura gregoriana ans corrigeix la lectura bíblica que ell en feia deformant-la. Heus ací, una altra típica esmena humanista.

Encara, si dins la frase de Metge llegim el *puys* causal, en comptes de temporal<sup>N</sup>, ens adonem d’una altra possible broma, ja que ens hi assenyala amb el dit un altre defecte del raonament gregorià, perquè del fet que parlés en nom de molts no es deriva que parlés per a tots; detall semblant al que ja hem vist quant a un ús alternatiu d’una conjunció; ací il·lumina amb un focus aquesta, si no negligència, sí almenys explicació confusa o deducció prou dubtosa per part del sant.<sup>25</sup>

Metge, amb tot això, comptaria amb diferents lectures per a públics diferents; fet que –a part de la diferent exegesi textual, que sempre és oberta i universal– explica les interpretacions metgianes tan enceses com clarividents, ja que cadascú entén el que pot o desprèn de la seva idea metgiana. Altrament, em demano, com pot ser que hagin passat inapercebudes contradiccions com ara la dels comentaris **A** i **B**, o bé la barreja d’estupidesa i finor intel·lectual en un sol paràgraf (**H**, **J**)? Per tant, davant d’una escriptura d’alta precisió i burlesca com és la seva, hem d’afanyar-nos a apujar als nivells habilitats per a la comprensió.

Així doncs, la maniobra intel·lectual que clou el passatge dels diàlegs gregorians amb la famosa broma quant a la paternitat, ja al·ludida, és la gota d’aigua que fa vessar el vas, ple ja de les burles de què havia anat sent objecte el sant, havent-nos-hi preparat de mica en mica. I aquesta darrera no era una facècia aïllada, com s’havia llegit abans, ans la que provocaria la riallada final.

Des de l’inici en què advertí la influència agustiniana sobre *Lo somni* (1994b) vaig reconèixer en aquest passatge l’afany de les *Confessions* pels orígens de l’home,<sup>26</sup> que es reflecteixen amb una actitud d’introspecció molt característica, formulada així mateix

---

la lectura que va fer d’aquesta font posteriorment Badia (1999, 32, 185-86, 230-31, ni tampoc en 2000, treball que titula glossant precisament aquella font petrarquesca, bé que ací no cita el meu treball), entre altres coses perquè el lligam que fa amb sant Pau és llunyà i complex, mentre que senzillament s’hi pot estar reblant la idea inicial sobre creure-veure amb postures molt renovadores; tant, que s’apropen a les del pensament actual.

<sup>25</sup> “a la fin del libre diu: ‘Totz agalment ojam la fi del parlar: Tim Déu e serva los manamens d’aquel ayçò és, tot hom’. Si, donques, en aquel libre, per lo seu parlar, no avia preses persones de moltz, ¿per què ha oyr fin de parlar ab si agalment totz amonestava? Donques, per ayçò en la fin del libre diu: ‘Totz agalment ojam’. É l és testimoni ací, car en si prenén persones de moltz, no ha parlat quax tot sol” (*Diàlegs*, IV, 4, p. 22).

<sup>26</sup> L’edició de Cingolani, que acostuma a recollir fonts, intertextualitats i una rica, variada i múltiple gamma de semblances, hi esmenta sols autors clàssics: Sèneca i Ovidi (131); sobta tanmateix no trobar Terenci, que ja advertí Riquer (1964, 426).

mitjançant preguntes interioritzades;<sup>27</sup> encara cal subratllar dues al·lusions ben significatives que lliguen tots dos passatges: una, a les dones prenys<sup>P</sup>; i altra, a la seva manca de memòria<sup>Q</sup>. Bernat tanmateix també hi efectua un gir:<sup>28</sup> si al sant la ignorància li portava a lloar Déu malgrat la ignorància, a ell li aboca només a això darrer, rere la consciència del no res.

Tot seguit hi ha un canvi de quadre, passant a un to més asserenat, personal i sentimental, que ens mena a la citació que encapçala aquest treball; aquest pas ens permetrà d'assegurar dos fets de tirada plenament humanística: el condicionament que comprén tota la discussió i al qual sotmet el seu esforç –l'acord de classicisme i cristianisme–,<sup>29</sup> i la presència de Petrarca, com a intermediari dels clàssics; tot i que rep ja des d'ara un matís corrector.

Des del camp literari, un cop passada aquella manifestació d'inquietud existencialista, amb arrel a les Escriptures i a sant Agustí, aquest pas equival a la introducció a un enclau on ja hi són els trescentistes, mitjancers cap el classicisme. I com que l'anuència entre tots dos cabdals, tradicional i classicista, la difonia Petrarca, no estranya reconèixer ací un capítol del *De remediis*, havent deixat a tall d'avís una petja molt simptomàtica<sup>R</sup>, una expressió que l'humanista italià havia emprat en altres ocasions quant al tribut a la natura –i Bernat també poc abans, 58–, intensificada ací amb la pista del vocable *remei*<sup>S</sup>; es tracta precisament del capítol *Sobre la mort* (II, 119), que apareixerà més vegades.<sup>30</sup> Segons el que hem comentat quant a possibilitat de lectures, les fonts petrarquesques que utilitza ara ofereixen una possible lectura espiritualista, ja que permeten aplicar les al·lusions a la sortida de la presó –*lectio facillior*– a l'alliberació de l'ànima –*lectio difficilior*.<sup>T</sup>

Tot seguit, s'esmuny a altra font del mateix autor, i és una que Metge coneixia a fons, la *Senil*<sup>U</sup> que precedeix el *Griseldis* (XVII, 2; o sigui la traducció llatina que corrigeix el relat de Boccaccio, a la qual corrigeix alhora la traducció catalana de Metge). L'esllavissada entre totes dues fonts és oportuníssima perquè Petrarca feia en aquell capítol una citació de Sèneca que aquest havia begut a Ciceró (d'una obra que

<sup>27</sup> Cal afegir que és ben congruent que al diàleg consti amb fermesa sant Agustí, el sant que té tanta importància al *Secretum* –obra que té tanta importància a *Lo somni*–, ja que a l'obra de Petrarca s'hi esmenta des del començ i ve a ser com un spill (Petrarca 537).

<sup>28</sup> A la presentació de l'edició del *Libre de Fortuna e Prudència* de Marco ja esmentada, glossava una frase de la seva introducció: “Metge divergeix de la solució de les fonts tradicionals”. Una excepció en seria Cassiodor, que tanmateix no és sant.

<sup>29</sup> Això fa entendre que no és cap desgavell el fet de reconèixer superposades una i altra tradició al mateix lloc en aquests humanistes, i menys encara si totes dues hi harmonitzen (en tindríem un exemple potser més amunt, en relació a la n. 27, on figurarien ara totes dues propostes). Fins i tot pot ser garantia d'encert, comptant que aquesta harmonia era llur objectiu. Objectiu declarat al I de *Lo somni*, ja que és la condició per tal d'acceptar la immortalitat: “Aparellat són de creure, senyor, si-m provats que la major part de la gent sia de vostra opinió” (78). I tot el llibre consisteix en aquesta arplega, ja que la major part de gent creient la constitueixen aquelles grans tradicions.

<sup>30</sup> Poden confrontar l'hipotext, que he donat repetidament (Butinyà 2002a i 2001), i també a l'edició: 40-52.



Metge se sabia de cor: el *De senectute*).<sup>31</sup> La manera de deixar-ne constància per part de Metge és elegantíssima, mitjançant una citació de Suetoni<sup>V</sup>, que remet a aquella *Senil*, car aquesta frase –que és escaient a la temàtica de què parlaven– hi era citada per Petrarca; per tant, ens ofereix ja una primeríssima correcció a l’italià. D’altra banda, observem que la combinació de fonts sempre és assenyada i se’ns facilita amb pistes o connexions.

Així, Metge ens ha anat emplaçant sobre Petrarca, qui ens duu als clàssics, que ací han deixat formulada la màxima de fer les coses ben fetes.<sup>32</sup> Cal notar que, curiosament, el neguit existencial l’havia situat dins del passatge de la tradició bíblica<sup>(B)</sup>,<sup>33</sup> mentre que ací situa la posició providencialista<sup>(A)</sup>; i aixó és ben significatiu del tarannà humanista, que arriba millor a la divinitat a través dels clàssics que a través de la tradició.<sup>34</sup> Motiu que fa que els nostres autors beguin a dojo dels trescentistes, com a bons transmissors seus. Però, a més, el salt efectuat cap a Petrarca li ha donat peu a apuntar la seva actitud correctora; actitud que és raó de ser del *Griselda* i cridanera als llibres III i IV de *Lo somni*,<sup>35</sup> però que sempre es mou entre l’admiració i l’esmena.

Amb tot, Bernat demana al rei més explicacions i amb això s’introdueixen de ple al reducte del classicisme (i de Cassiodor, com a excel·lent transmissor), fixant el procediment de la discussió i girant al voltant d’eixos que s’han reconegut –amagats– a les *Tusculanes*; com havíem vist ja que és habitual en Metge, doncs, hi avança una font que serà declarada més endavant (84). Ara bé, observem que el *Libre del gentil e dels*

<sup>31</sup> No seguirem el passatge, que es pot seguir per menut en Butinyà (2002<sup>a</sup>, 275-78), bé que llavors no hi havia advertit encara que, a més del *De remediis* i les *Senils*, sortia també la mateixa idea a l’I del *Secretum*, on s’atorga la procedència ciceroniana (Petrarca 553); i recordem ací que ja va detectar Riquer (1975, 461) que Metge corregia un autor amb els seus propis textos. Cal insistir també que el *De remediis* és ben lligat al passatge a causa del motiu de la presó i la frase esmentada quant a la natura. Punt aquest doncs que ens permet observar de molts cantons la manera ferma i segura de confegir-se el teixit metgià.

<sup>32</sup> Una mostra de la seva manera equilibrada d’escriure la tenim en la repetició de la combinació suara explicada, a començos del llibre II, mitjançant el mateix capítol del *De remediis* i recolzant-se així mateix en Juvenal, amb qui manifestarà altra màxima important: la de perdre la por davant la mort. (Poden veure les n. 171 i 172 de l’edició que seguim. També, Butinyà 2002<sup>a</sup>, 283. Quant a l’influx de Juvenal, vegin la n. 3 més amunt).

<sup>33</sup> Un cas ben curiós de les perilloses pampallugues que pot fer el joc de les intertextualitats el tenim als següents versos del *Canzoniere* (CLXXV): “et de ciò vivo, et d’altro mi cal poco / i d’això visc, i d’altro curo poc”, que podrien semblar remetre a la famosa frase metgiana. En devem desprendre de la concomitància, però, un mateix clímax, a conseqüència d’una disposició anímica semblant en tots dos humanistes (o bé d’haver begut a una mateixa font).

<sup>34</sup> Sayol ja havia trepitjat aquest terreny, ja que les referències religioses les fa a través de Ciceró (Butinyà 2002a, 41-42). Igualment farà Curial, a qui impacta de debò l’Acròpolis o es converteix mitjançant Bacus.

<sup>35</sup> L’engranatge d’aquesta principal correcció moral es desxifra mitjançant dues fonts: el *De senectute* i el *Secretum*, segons vaig proposar en 1994b i sembla haver acceptat la crítica (Cingolani 2006).

*tres savis* coincideix en tots els punts assenyalats per a la font ciceroniana.<sup>36</sup> Així, hi reconeixem: l'actitud de demanar arguments quant a la immortalitat<sup>W</sup>; el recurs a les autoritats, que expressa Ciceró tot seguit a la demanda comentada suara,<sup>37</sup> i el consens universal com a llei de natura, idea present a les *Tusculanes* i fonamental al *Libre del gentil*, la qual acabaven d'assenyar immediatament abans.<sup>38</sup> (Amb el benentès que exclouran la via de la raó universal, que s'hi expressa amb la fórmula de les raons necessàries;<sup>39</sup> expressió aquesta precisament que, bé que l'usen altres autors, és característica al *Libre del gentil*).

La identitat del cabal de la tradició i el del classicisme que anem confirmant i que se'ns fa palès en un segon pla –el de les fonts amagades– no pot ser casual; sobretot quan aquesta coincidència ideològica és central, segons hem dit, alhora objectiu de l'autor i condició del diàleg.<sup>40</sup> I ho va cosint amb un art fet de tècniques literàries diminutes, de burla, de correcció o d'admiració, i que és ben pròpia del tarannà dels humanistes.

Tot plegat, Metge permet veure els seus recursos, de manera progressiva i ordenada, com farà també poc després un altre humanista, l'autor del *Curial*. Ens hi ha assajat de primer amb la ridiculització dels defectes o simplicitat del raonament gregorià; després, de mica en mica i a través de les fonts ocultes, ha anat deixant veure les seves preferències, decantades cap al classicisme, amb més o menys claror quant a les seves simpaties.<sup>41</sup> Però també ha deixat la porta oberta a entendre'l com un epicuri que s'acaba

<sup>36</sup> Fins i tot (Comentari<sup>W</sup>), fem ressaltar el patiment que mostren els personatges catalans, coincidint en totes dues obres, *Tusculanes* i *Lo somni*; a més, poc després diu el gentil: “prec-vos que o fssats, cor per ssert sapiats que la greu dolor en que son, per ço cor me veg acostar a la mort, e après la mort no cuig esser nulla cosa, no us poria recomtar”, ib., 13. (I això, àdhuc, allargant l'ombra del gentil lul·lià amb qui tant s'identifica Bernat, podria contribuir a explicar el *No res* a les preguntes del rei sobre el seu origen, poc més amunt).

<sup>37</sup> “Auctoribus quidem ad istam sententiam, quam uis obtineri, uti optimis possumus, quod in omnibus causis et debet et solet ualere plurimum, et primum quidem omni antiquitate”, 19. Observem que Bernat i el rei discuteixen quant a la seva preferència sobre les raons i demostracions (68), i això escau al *Libre del gentil* on es postposen les autoritats, mentre que constituïen el recurs de les *Tusculanes*; perquè s'hi podria estar reflectint que a les fonts, paral·lelament, ja hi havia una discussió.

<sup>38</sup> Poden veure la n. 69 de l'edició que seguim. Les arrels lul·lianes de *Lo somni* les va intuir Rubió i Lluch, les va subscriure Batllori (1995) i hi he tornat repetidament. Cal tenir en compte que en l'actualitat els estudis humanístics persegueixen les seves arrels a l'Edat Mitjana, o bé que al llibre que he coordinat amb Cortijo sobre l'humanisme, l'ascendència lul·liana apareix sovint i naturalment; en conseqüència, cal valorar la intuïció primera dels erudits esmentats.

<sup>39</sup> Poden veure les n. 67, 70 i 79 de l'edició que seguim. També, Riquer 1964, 240.

<sup>40</sup> Vegeu més amunt la n. 29.

<sup>41</sup> Així, amb sant Agustí o amb Lull, com amb Ciceró, es posa en la seva pell, reproduint el seu sentit, sigui la pruija pels orígens i la introspecció, per part del primer, sigui el neguit davant la mort o l'obertura a les diferents posicions en el cas dels dos darrers; per contra, les aparicions gregorianes són burlesques. Aquesta explicació hi suposa una gran fondària culturalista i d'alt sentit de l'humor; notes que s'acusen molt més desdibuixades llegint l'obra al marge d'empaties, planerament, com la llegiria el rei Martí; val a dir, com un escrit del prestigi *enfant terrible* que devia ser Metge, lluent de cultura i farcit de malícia, amb certes sortides atrevides per a fer riure.

convertint *malgré lui*, o bé sota altres fórmules intermitges, al capdavant segons els graus de familiaritat amb la mentalitat humanista, com passa actualment.<sup>42</sup>

A part dels fets exposats fins ací, prou importants com per a triar Metge aquell passatge bíblic inicial, ja que li ofería la temàtica (la mort), la forma (el diàleg) i de posar a la palestra tots dos sants, hi observo un altre aspecte rellevant: el gir que formula al final aquella cita bíblica (*Qohélet* 12, 13), del tema filosòfico-religiós al moral, és el mateix que farà tot *Lo somni*, donat que a partir de l'I anirà passant al segon camp. En les Escriptures és sabut que el coneixement abocava a la conducta humana, i Metge lliga el fet filosòfic (llibre I) al religiós (llibre II) i a l'ètic (llibres III i IV),<sup>43</sup> amb una congruència total de pensament i una orientació harmònica; de fet, és la mateixa dels primers humanistes italians i que reconeixem, al llarg del segle XV, als de la nostra Península: crítica envers la tradició, però sense rupturisme, i amb aspiració a la fusió de classicisme i cristianisme. I encara, al XVI, és el que definirà l'humanisme cristià. També cal notar que el lligam entre totes dues parts de l'obra (filosòfica i moral) fa necessari el passatge dels animals, ja que la raó és l'element humà diferenciador que permet distingir el bé del mal; és a dir és el que arrossega el pla moral, el qual és el determinant de la vida futura, que tant preocupa al I.<sup>44</sup>

Davant de l'hipotext es pot veure bé l'enfocament general del llibre: després de la introducció en la seva interioritat (62), s'instal·la en el tarannà angoixat del gentil lul·lià (68), que d'acord amb el ciceronià de les *Tusculanes* propiciarà que el rei li aporti les raons o demostracions (78);<sup>45</sup> després, la resta del llibre desenvoluparà la disposició del gentil a escoltar les autoritats de jueus, cristians i sarraïns (afegint les dels gentils, que les precedeixen).

Sobre aquest fil de seguiment, i al damunt de la persistent ombra lul·liana, és plenament coherent que, ja madur el tema, talli les oracions la pregunta que, a l'igual que en l'obra de Llull, com un incís, interromp també el curs del I llibre. La qüestió, idèntica, tracta de la possible immortalitat dels animals: "Son coratge se comensá a alegrar, e per assó demanà al savy si les besties ne les aus ressucitarien" (1993, 21); així com fa Bernat, havent mostrat ja el seu content: "Moltes coses veig induints-mi a creure que les ànimes dels bruts sien inmortal" (84). Sortida, doncs, que pot sobtar<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Quant a les diferents posicions crítiques, escindides per aquest fet, poden consultar el meu capítol sobre *Bernat Metge*, 2010.

<sup>43</sup> El principal joc del llibre III és de reproduir el *Secretum*, que es projecta cap els altres tres llibres, amb temàtiques separades, d'acord amb el tractat petrarquesc; en totes dues obres, el I tracta de la mort, el II té orientació religiosa, i el darrer és d'aplicació pràctica moral. (Ho comento a Butinyà & Cortijo, ja que anteriorment considerava que l'afegit al projecte mimètic de l'italià era el II, a causa de contenir els temes de circumstàncies al·lusius als esdeveniments adversos recents; és amb tot un aspecte ple de matissos, perquè més o menys hauria ajustat tots els llibres als afers i daltabaixos consegüents als funestos esdeveniments).

<sup>44</sup> Per altres motius Gómez (20-21) arriba a la mateixa idea de nexa a partir d'aquell passatge.

<sup>45</sup> Anomenades també les 8 proves de la immortalitat de l'ànima (de Cassiodor, sant Tomàs, Ciceró i Llull; per ordre invers de preferència, com hi especifica).

<sup>46</sup> "La introducció temàtica sobre l'ànima dels animals és inesperada i sembla un afegit" (Butinyà 2002b, 271). Sembla un afegit, sí, si hom no ha entès o seguit el paral·lel lul·lià; la meua expressió

en tots dos autors quan ja estaven mig convençuts, però el paral·lelisme de la qual justament contribueix a rubricar la influència lul·liana, cosa que es confirma als llibres restants i semblen assegurar-hi els nexes.<sup>47</sup> Així mateix, a favor del contacte, cal contrastar les manifestacions d'alegria a l'epíleg del I lul·lià i a la cloenda del I metgià.<sup>48</sup>

Acabant aquest treball i abans d'endinsar-se al passatge final –on també tornarem a trobar Cassiodor–, pot ser moment oportú per a plantejar-se perquè Metge dóna a aquest autor tanta rellevància. I hi cal tenir present que s'ha sospitat<sup>49</sup> que consultés a Avinyó el manuscrit que havia anotat tan curosament Petrarca,<sup>50</sup> contenint el *De anima* i el *De vera religione* agustiniana. Bé que al meu entendre ja és un motiu suficient per a Metge, hi ha alguns detalls que podrien ratificar-ho: Bernat cita el *Fedre* amb la forma *Phedronem* de Petrarca (f. 6v.), resultat de la confusió entre *Phedonem* i *Phaedro*;<sup>51</sup> per tant, si estan jugant al joc de les correccions o de la conversa secreta o íntima entre amics –vius o morts, tant és–, aquest era un punt idoni, i si *Lo somni* reproduceix l'error de Petrarca –cosa que m'inclino a pensar–, també hi tenim una rica dada.<sup>52</sup>

En la via que estem subratllant de confluència cristianoclassicista, recordem que Petrarca en aquelles glosses “se complace en señalar lugares paralelos o afines de Cicerón, Virgilio, Boecio, Ovidio, Lucano, Salustio, Horacio o Juvenal” (Rico 1974, 339). Crec sincerament que no cal trobar el document que ens ho certifiqui: la

sintètica a l'inici del treball va donar peu a un malentès per part de Gómez, qui diu que el considero “un afegit digressiu” (2010, 20), ja que justament no ho és –ans és fonamental!– gràcies al paral·lel lul·lià. Aclareixo doncs que em referia, igual que fa ell mateix al final (Gómez 49), al fet que és “un cop d'efecte inesperat”.

<sup>47</sup> Sobretot estan marcats els inicis: al III reprén la característica cortesia dels dialogants (162 i n. 216), i al IV en situació anímica mimètica amb Lull trobem el vocable ‘desconhortat’ (230 i n. 355). Els finals són més desdibuixats, com veiem també amb el *Corbaccio* entre I i II; així, acabant el llibre II, com al final de l'I, en demana més explicacions, fet que té lloc també a les acaballes del I del *Libre del gentil*; i al del III s'expressa la disjunció filosòficomoral que és l'essència del *Desconhort*. (La connexió Metge-Lull és molt recent; hi arriba també José Ramón Areces, des de l'observació de la filosofia, en Butinyà & Cortijo.

<sup>48</sup> “adons la divinal resplandor inluminá son enteniment qui era stat tenebrós... Lo gaug ni l'alegre que lo gentil ac, qui-l vos poria reontar?, 43, 5-6 i 20-21; enfront a: “fort romanch no solament il-luminat, mas íntegrament consolat per ço que m'havets dit”, 118.

<sup>49</sup> Ho proposen el mateix any Turró 104 i Butinyà (2002a, 228 ss.).

<sup>50</sup> Còdex 2201 dels fons llatí de la Bibliothèque Nationale de París. (No he consultat l'original però en dispo de còpia).

<sup>51</sup> D'això deriva Gentile (50), que Petrarca coneixia també el *Fedó*.

<sup>52</sup> Encara, observem que a la idea del moviment de l'obra platònica –que serà clau també al passatge final de l'I– ens ha adreçat al llarg del llibre i de les argumentacions (sobretot 82-84); i que hi ha un incís en aquesta darrera pàgina que sembla àdhuc un matís cap a la glossa petrarquesca, ja que Bernat afegeix que, abans que al *De republica*, Ciceró ja ho havia dit a les *Tusculanes*, cosa que Petrarca deia al *Secretum* però que a les glosses no ho deia. Detall que cal apuntar, donada la seva precisió i el gust d'aquests homes per puntualitzacions d'aquest estil; de manera que coses així semblarien casualitats si no fos que constatem que parlaven per aquestes vies i que teixien així llurs textos (n. 32, més amunt). I que Metge ens en deixa repetides mostres, de les quals hem vist un petit grapat.

complaença de Metge era la mateixa que la de Petrarca, la qual hem anat assenyalant insistentment en aquest treball.

I no estranyarà que –havent-nos iniciat en la seva manera de treballar des de l’arrencada del diàleg– comenci el passatge final del I sense indicar ja les fonts; bé que l’escriptura del notari, sempre coherent, per tal de no desorientar el lector, recorre a un lloc de la *Summa contra els Gentils* molt pròxim al que havia freqüentat al començament del llibre.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Hi pren de II, 82, i dels llocs a on remet el sant d’ací estant: II, 66-67, deixant un cop més, per tant, poc marge de dispersió (Butinyà 2002<sup>a</sup>, 277-78; i Gómez 2010, 35).

### Apèndix (Passatge del final del llibre I: 58-68)

-O senyor! Com sòts vós aquí? E no morís l'altre dia?

-No morí –dix ell–, mas lexí la carn a la sua mare e retí l'esperit a Déu, qui·l me havia donat.<sup>54</sup>

-Com, l'esperit? –diguí jo–. No puch creure que l'esperit sia res ne puxe tenir altre camí sinó aquell que la carn té.<sup>55</sup>

-E donchs, ¿què entens –dix ell– que sia jo? No saps que l'altre dia passé de la vida corporal en què era?

-Hoït ho he dir –responguí jo–, mas ara no ho crech; car si fóssets mort no fórets aquí (e entén que sòts viu). Mas la gent ho diu per tal com ho volria, car totstamps se alegra de novitats, especialment de novella senyoria; o per alguna barateria que vol fer, ha mès en fama que sòts mort.

-La fama –dix ell –és vera, que jo he pagat lo deute a natura; e lo meu esperit és aquest que parla ab tu.

-Vós, senyor, me podets dir què us plaurà; mas, parlant ab vostra reverència, jo no creuré que siats mort, car hòmens morts no parlen.

-Ver és –dix ell– que·ls morts no parlen; mas l'esperit no mor, e per consegüent no li és impossible parlar.

-No m'appar –diguí jo– que l'esperit sia res après la mort, car moltes vegades he vist morir hòmens e bèsties e oçells, e no veÿa que sperit ne altre cosa los isqués del cors,<sup>56</sup> per la qual jo pogués conèixer que carn e sperit fossen dues coses distintes e separades. Mas tostamps he creegut que ço que hom diu sperit o ànima no fos àls sinó la sanch o la calor natural que és en lo cors, que, per la discrepància de les sues quatre humors, se mor; axí com fa lo foch per lo vent que·l gita de son loch o quant és corromput lo subject en què es, qui s'apaga e, d'aquí avant, no·l veu hom.<sup>57</sup>

-Molt est enganat –dix ell–; apar que no fasses diferència entre spirit e spirit.

-No n'hi fas alguna –diguí jo–, que totes les coses animades veig morir en una manera.

-No és ver que en una manera muyren –dix ell–, car de tres maneres d'esperits vidals ha creat Nostre Senyor Déu: uns, que en la creació del món hagueren començament d'Ell e no són cuberts de carn, e aquests són los àngels; altres, que han novell principi del Creador e són cuberts de carn, mas no moren ab aquella, e aquests són los hòmens; altres, qui són cuberts de carn e nexen e moren ab aquella, e aquests són los animals bruts. L'ome és stat creat en lo mig, per tal que<sup>58</sup> fos pus baix que·ls àngels e pus alt que les bèsties, e que hagués alguna cosa comuna ab lo subirà e ab lo jusà; ço és, a

<sup>54</sup> Comentari C: Postura positiva, que reproduceix la bíblica (vegin el comentari E).

<sup>55</sup> Comentari D: Postura negativa, que reproduceix la bíblica (vegin el comentari F).

<sup>56</sup> Comentari H: Entre altres exemples: «I frare parlant se morí. Lo qual parlan ab mi yo vesia, e sobtosament viu mort; mes emperò **si la ànima ne fo exida ho no, no ho viu**. E fort sembla dura cosa que hom cresega ço que nuyl hom no pot veser» (*Diàlegs* IV, 5, 25-26).

<sup>57</sup> Comentari J: “Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii... sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut destructo oculo, **destruitur vis visiva**.” (*Summa contra gentils*, II, 79, 653).

<sup>58</sup> Comentari K: “Homo itaque sicut in medio creatus est, **ut** esset inferior angelo, superior iumento, ita aliquid habet commune cum summo, aliquid commune cum infimo” (*Diàlegs*, lib.IV, 3, col. 321).

saber: immortalitat ab los àngels e mortalitat de la carn ab les bèsties, entrò que la resurrecció reparàs la mortalitat.

-Ja us he dit, senyor, que totes les coses animades he vist morir en una forma, e jamés no viu lo contrari; e per consegüent, àls no crech. Majorment quant veig que Salamó, en lo libre apel·lat *Eclesiastès*, fou de la opinió en què jo són, dient:

“Una és la mort dels hòmens e de les bèsties, e igual la condició de cascú; axí com moren los hòmens, moren les bèstias. Totes coses spiren. E l’home no ha res més avant que la bèstia.”<sup>59</sup>

-No appar –dix ell– que hages clara conexença de la intenció del savi que has al·legat, car ell no dix açò en persona sua, mas dels impiadosos<sup>60</sup> e infirmants; e axí ha plagut a sanct Gregori, en lo *Diàlech*, e a sant Thomàs, *Contra los gentils*. E apar bé que axí sia, car en la fi del dit *Eclesiastès*, quaix determenant, hi ajustà:

“Tro que sia tornada la pols en la sua terra, d’on era, e-l sperit retorn a aquell qui l’ha donat.”<sup>61</sup>

E après un poch, dix:

“La fi de les paraules, tots ensemps, oyau-me:

‘Tem Déu e serva los seus manaments. A açò fer és creat tot hom’.”

En les quals paraules appar que Salamó en persona de molts parlava<sup>62</sup>; puys<sup>63</sup>, dient que l’hoÿssen tots ensemps, exprimí a aquells la dita sua conclusió vertadera<sup>64</sup>.

No res menys, bé saps tu que moltes coses creu hom que no pot veure<sup>65</sup>.

-Ver és –diguí jo–, mas no·ls tench per savis aquells qui n’usen. Ço que veig crech, e del pus no cur<sup>66</sup>.

-Digues –respòs ell–, abans que vinguesses en lo món, què eres?

-Ço que seré après la mort –diguí jo–.

-E què seràs?

-No res.

-Donchs, no res eres abans que fosses engendrat?

-Axí ho crech –diguí jo–.

-E per què ho creus?

-Per tal com cascun jorn veig que la dona, per l’ajustament de l’hom, se fa prenys<sup>67</sup>; e d’abans no u era. E puys pareix alguna criatura, la qual de no ésser ve a ésser.

<sup>59</sup> Comentari **F**: Postura negativa, que correspon a l’adoptada inicialment per Bernat.

<sup>60</sup> Comentari **G**: Procedeix de la *Summa contra gentils* II, 79, on es designen així: “Per hoc autem excluditur error **impiorum**, ex quorum persona Salomon dicit...”, 655.

<sup>61</sup> Comentari **E**: Postura positiva, que correspon a l’adoptada inicialment pel rei.

<sup>62</sup> Comentari **L**: “Si enim in libro eodem per locutionem suam multorum personas non susceperat, cur ad audiendum loquendi finem secum pariter omnes admonebat? Qui igitur in fine libri dicit: *Omnes pariter audiamus*, ipse sibi testis est quia in se multorum personas suscipiens, quasi solus locutus no est” (*Dialogi*, sant Gregori IV, 4, col. 324).

<sup>63</sup> Comentari **N**: **puys** de valor ambivalent, causal o temporal.

<sup>64</sup> Comentari **M**: “Et cum multi diversa sentiunt, per concionantis rationem ad unam sententiam perducuntur. Hic igitur liber idcirco concionator dicitur, quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum... Sed **contionator verax**” (*Dialogi*, sant Gregori IV, 4, col. 324).

<sup>65</sup> Comentari **I**: Tema que és reticent (sobretot, *Diàlegs*, IV, 2). Vegeu el Comentari **H**, més amunt.

<sup>66</sup> Comentari **B**: Postura materialista o epicúria, totalment contrària a la del Comentari **A**, més avall, també en boca de Bernat.

-Hoc, mas –dix ell– ço que tu has vist en altres no u has vist en tu mateix. Emperò, digues-me, si t recorde, què eres abans que fosses engendrat?

-A mi –diguí jo–, no m recorde<sup>68</sup> ni só cert què era, car no u viu; mas bé crech que no era res, car hom són axí com los altres e cové que seguesca lurs petjades<sup>69</sup>.

-Donchs –dix ell–, tu creus ço que no has vist.

-Ver és, senyor, que algunes coses crech que no he vistes; e per açò que he atorgat no ho puch negar. E a la veritat, com més hi pens, pus clar ho veig, car moltes vegades he cregut diverses coses que no s podien clarament provar. E majorment una cosa fort comuna a totes gents: si hom demanava a cascun hom qui és stat son pare, ell nomenaria aquell que s pensa que ho sia; però no ho sabia certament, sinó per sola creença.

-Bé està –dix ell– açò; gran pler és a l'argüint com lo responent no solament atorga la sua conclusió, ans la prova.

Ladonchs l'espaiadiment me començà a passar; e dubtant encara en ço que m dehia, volguí-m'i acostar per besar-li les mans.

-Tire't –dix ell–, car aquest cors, de què m veus cubert, fantàstich és, e no l pories ne t'és legut tocar. Aquell al qual tu solies servir e fer reverència e honor convertit és en pols.

Dels meus ulls isqueren ladonchs fort espesses làgremes e del cor, gemechs e sospirs grans; les plagues me refrescaren e tots los meus ossos cruxiren. E aquella ora fou a mi pus dolorosa que aquella en la qual sabí que ell havia pagat lo deute a natura<sup>70</sup>.

-No plors –dix ell– ne sies trist, car de remey<sup>71</sup> inútil usaries. Quant és per mon interès, no t cal plorar, car covinentment stich per gràcia divinal. E per ésser monarcha no volria tornar en lo món; e ja menys per lo teu plant, car si a mi has perdut, qui era ton senyor, tant bo e millor lo has cobrat.

Ell te gitarà, a ta honor, de la presó en què est e no soferà que t sia fet tort; car fort és just e virtuos<sup>72</sup>. E conixerà tost la mala intenció dels teus perseguidors; jatsia que, per comportar aquells per rahó de la sua novella senyoria, no t'espatxerà tan tost com tu volries e mereys per justícia. Puys, si l serveys, te'n sabrà ben remunerar. Però a tu no te'n cal fer grans noves, car bé l coneys.

-Senyor –diguí jo–, ver és; e aytal speranza he yo en ell. Mas a present no n veig venir les mars.

-O! –dix ell–, comuna malaltia és dels hòmens que ço que molt desigen no creen que jamés los venga; o si ls ve, és tard a lur parer<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Comentari P: "Et praegnantēs ipse uidi feminas" (*Confessionum*, sant Agustí, I, 6, 5).

<sup>68</sup> Comentari Q: Entre altres exemples: "Quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem? Nescio... non enim ego nemini" (*Confessionum*, sant Agustí, I, 6, 4).

<sup>69</sup> Comentari O: "Homo sum, humani nil a me alienum puto" (Terenci, *Heauton Timorumenos*, 94).

<sup>70</sup> Comentari R: "Estàs pagant el tribut que la teua carn deu a la natura" (*De remediis* II, 119). Expressió que ja s'havia avançat (vegeu la línia 12 d'aquest apèndix).

<sup>71</sup> Comentari S: Ressò i pista del *De remediis*.

<sup>72</sup> Comentari T: "Aviat seràs lliure... El teu rei t'allibera de la teua presó (...) és el teu rei qui et crida ... després de la mort no hi ha mals a sofrir ... perquè el seu creador és tan mans, compassiu i misericordiós" (*De remediis* II, 119).

<sup>73</sup> Comentari U: Pres de la *Senil* XII, 2: "Etsi enim dicat Anneus 'quosam inuitos senectutem audire et canos et alia, ad que uotis peruenitur'" (referència a *De constantia sapientis* 17,2 de Sèneca).



-Ab que vinga qualche dia, senyor –diguí jo–, bé·n seré content, car prou se fa tost ço que bé·s fa<sup>74</sup>. Quant és a present, d'açò no cur molt: ço que a Nostre Senyor Déu, e a ell, plaurà serà plasent a mi<sup>75</sup>.

Solament, senyor, si no us és enuig, vos suplich que·m vullats dir què és esperit e que·m donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car en gran congoxa estich de saber-ho, per tal com no ho pux entendre<sup>76</sup>. E vós havets-me dit que l'havets retut a Déu; e segueix-se, per consegüent, que sperit sia alguna cosa immortal (58-68).

---

Hi precedia el *De senectute*: “Quo in genere est in primis senectus; quam ut adipiscantur omnes optant, eandem accusant adepti; tanta est stultitiae inconstantia atque peruersitas! Obrepere aiunt eam citius quam putauissent”, II, 4.

<sup>74</sup> Comentari V: “Sat celeriter fieri quicquid fiat satis bene”, Suetoni: *Augustus*, 25, 4. (Pres de la *Senil XVII*, 2, citada suara).

<sup>75</sup> Comentari A: Postura providencialista d'ascendència en Juvenal ; totalment contrària a la del Comentari B, també en boca de Bernat.

<sup>76</sup> Comentari W: *Tusculanes*, 1, XII, 26: “Expone, igitur, nisi molestum est, primum, si potes, animos remanere post mortem». *Libre del gentil e dels tres savis*, 13: «qui resurrecció me podia significar ni mostrar per vives rahons, puria gitar de ma anima la dolor e la tristícia en que es”.

**Obres citades****Edicions:**

- Badia, Lola, ed. Bernat Metge. *Lo somni*. “Mínima minor” 86. Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- Bigi, E. ed *Opere di Francesco Petrarca*. Milà; Ugo Mursia, 1964.
- Bofarull, J., A. J. & Soberanas ,eds. Sant Gregori. *Diàlegs II*. Els Nostres Clàssics, A 7. Barcelona: Barcino, 1968.
- Bonner, A., ed. Ramon Llull. *Llibre del gentil e dels tres savis*. NEORL II. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1993.
- Butinyà, Júlia, ed. Bernat Metge. *Lo somni. El sueño*. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007.
- Cabré, Lluís, ed. Bernat Metge, *Llibre de Fortuna i Prudència*. Els Nostres Clàssics B 30. Barcelona: Barcino, 2010.
- Cardó, C., ed. Sèneca. *Lletres a Lucili IV*. Barcelona: Fundació Bernat Metge. 1931.
- Casacuberta, Josep M<sup>a</sup> de, ed. Bernat Metge. *Lo somni*. Els Nostres Classics A 1. Barcelona: Barcino, 1980.
- Cingolani, S. M., ed. Bernat Metge. *Lo somni*. Els Nostres Clàssics, B/27. Barcelona: Barcino, 2006.
- Coromines, P., ed. P. Terenci Àfer. *Comèdies I*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1936.
- Fohlen, G., & J. Humbert, eds. Ciceró. *Tusculanes I*. París: Les Belles Lettres, 1968.
- Gregorii Magni. *Dialogi*. Dins P. Migne. *Patrologia Latina cursus completus*. París: Migne, 1849. Columnes 149-430.
- Guerri, D., ed. Boccaccio. *Il Comento alla Divina Commedia I-III*. Bari: G. Laterza, 1918.
- Halporn, J. W., ed. Magni Aurelii Cassiodori. *De anima*. Dins *Variarum Libri XII*. Vol. I. Corpus Christianorum. Series Latina XCVI. Turnholti: Brepols, 1973.
- Marco, Miquel, ed. Bernat Metge. *Libre de Fortuna e Prudència*, Barcelona: IVITRA/RABLB, 2010.
- Micó, J. M<sup>a</sup>, ed. Petrarca. *La medida del hombre. Remedios contra la buena y la mala Suerte*. Barcelona: Península, 1999. (Hem traduït les citacions del capítol II, 119).
- Riquer, Martín de, ed. *Obras de Bernat Metge*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1959.
- Robles, L., & A. Robles, eds. Santo Tomás de Aquino. *Suma contra los Gentiles I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Verheijen, L., ed. Sant Agustín. *Confessionum. Libri XIII*. Corpus Christianorum. Series Latina XXVII. Turnholti: Brepols, 1981.

**Estudis:**

- Areces, J. R. “*Lo somni* o la reivindicació ontològica de l’home.” Eds. J. Butinyà & A. Cortijo. *L’humanisme a la Corona d’Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac (Maryland, EEUU): Scripta Humanistica Publishing International, 2011. 79-100.
- Badia, Lola. “Siats de natura d’anguila en quant farets”: la literatura segons Bernat Metge.” *El Crotalón. Anuario de Filología Española* 1 (1984): 25-65.
- . “Bernat Metge i els *auctores*: del material de construcció al producte elaborat.” *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 43 (1991-92): 25-40.
- . “Entre los amores deleitables petrarquescos y la condenada opinión de Epicuro: en el laberinto de *Lo somni* de Bernat Metge.” Eds. S. Freixas & M. Iriso. *Actas de VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander: University Press, 2000. I, 257-58.
- Badia, Lola et alii. *Literatura i cultura a la Corona d’Aragó (s. XIII-XV)*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2002.
- Batllori, Miquel. *Obra completa V. De l’Humanisme i del Renaixement*. València: Tres i Quatre, 1995.
- Bowsma, W. J. S. Furió trad. *El otoño del Renacimiento: 1550-1640*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Butinyà, J. “Dues esmenes al *De remediis* i dues adhesions al *Somnium Scipionis* en el prehumanisme català.” *Revista de l’Alguer* 5 (1994a): 195-208.
- . “Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo somni* de Bernat Metge.” *Epos* 10 (1994b): 173-201.
- . “La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media.” Ed. M. Hernández Esteban. *La recepción de Boccaccio en España. Cuadernos de Filología Italiana* (número extraordinario) (2001): 497-533.
- . *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*. Madrid: UNED, 2002a.
- . “Al voltant del final del llibre I de *Lo somni* de Bernat Metge i la qüestió de l’ànima dels animals.” *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002b): 271-88.
- . *Del Griselda català al castella*. “Minor” 7. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 2002c.
- . “Un nou *Libre de Fortuna e Prudència*.” *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 8 (2002d): 27-62.
- . “Algunas consideraciones sobre poética medieval en el Humanismo catalán.” *Revista de Poética Medieval* 12 (2004) 11-52.
- . “Los pasos hacia la modernidad desde la traducción a partir de la Edad Media, pasando por el *Ovidi enamorat* de Metge.” *Traducción y diferencia*. “Transversal” III. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006<sup>a</sup>. 45-62.
- . “Construir l’humanisme reconstruint la cultura i les fonts del *Curial*.” *II Encontre Internacional Curial e Güelfa*. Alacant: Universitat d’Alacant, 2006b.

- . "Metge, buen traductor de Séneca." *Herméneus* 9 (2007a): 47-62.
- . "Técnica y arte del retrato y del autorretrato en Bernat Metge." *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 12 (2007b): 27-44.
- . "El marc del *Libre de contemplació* i Boccaccio." *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 14 (2009): 233-52.
- . "Bernat Metge." Ed. A. Hauf. *Panorama Crític de la Literatura Catalana. Edat Mitjana I*. Barcelona: Vicens Vives, 2010. 311-53.
- . "Lo somni, entre l'Àfrica i el *Secretum*." Eds. J. Butinyà & A. Cortijo. *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac (Maryland, EEUU): Scripta Humanistica Publishing International, 2011a. 61-78.
- . "Què veets en la difinició de la ànima racional que no pogués ésser dit de les ànimes dels bruts". Tècniques humanístiques de *Lo somni* (I)." *eHumanista* 18 (2011b): 267-86.
- Butinyà, Júlia & Antonio Cortijo, coords. *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac (Maryland, EEUU): Scripta Humanistica Publishing International, 2011.
- Chimento, Francesca. *La tradizione plurilingue del «Felix» o «Libro delle meraviglie» di Raimondo Lullo. Studi codicologici, ecdotici e linguistici sulla prima parte del libro VIII (capitoli 44-75)*. Palermo: Universitat de Palermo. Em prensa.
- Gentile, G. *Studi sul Rinascimento, Opere XV*. Florència: Le Lettere, 1993.
- Gómez, F. X. "Ficció i heterodòxia en *Lo somni* de Bernat Metge a la llum del *Liber de spiritu et anima*." *Llengua & Literatura* 21 (2010): 7-54.
- Gómez Moreno, Ángel. *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid: Gredos, 1994.
- Guzmán, Helena. "El viejo tema de la misoginia: ecos de Semónides en Bernat Metge." *eHumanista* 13 (2009): 277-88.
- Recio, Roxana. "El lector: factor determinant per als traductors de la Corona d'Aragó." Eds. J. Butinyà & A. Cortijo. *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac (Maryland, EEUU): Scripta Humanistica Publishing International, 2011. 185-204.
- Renedo, Xavier. "La fe en els pares i la immortalitat de l'ànima de sant Agustí a Bernat Metge." Eds. L. Badia et al. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002. 87-98.
- Rico, Francisco. "Petrarca y el *De vera religione*." *Italia meridionale ed umanistica* 17 (1974): 313-64.
- Riquer, Martí de. *Història de la Literatura Catalana II*. Barcelona: Ariel, 1964.
- . "Boccaccio en la literatura catalana medieval." *Filología Moderna* 55 (1975): 451-71.

Turró, Jaume. "Bernat Metge i Avinyó." Eds. L. Badia et al. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002. 99-114.