

Llull y la filosofía laica medieval

Júlia Butinyà
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Aunque normalmente todos trabajamos contando con las consecuciones de otros o nos acercamos a ellas a medida que avanza nuestro trabajo, en este caso lo he emprendido ya desde el comienzo sobre los trabajos de dos colegas.¹ Y aunque trataremos aquí de diferentes autores, nos moveremos teniendo como principal referente a Ramón Llull, que, además de dominar este monográfico, es el primer autor en la línea de investigación que trazamos aquí de filósofos laicos de la Edad Media.

1. Justificación y delimitación del presente trabajo

Seguidamente nos referimos al móvil, metodología y finalidad del trabajo, considerando aquellos dos puntos de partida que nos sirven de guía. Por un lado, nos empuja a este enfoque el trabajo de Catherine König-Pralong, que traza una secuencia de filósofos laicos medievales, posicionando a Llull en el arranque: Llull-Dante-Petrarca. Y por otro, el del gran lulista Fernando Domínguez Reboiras, que atiende a la ideología de Llull desde la perspectiva de la modernidad.

Aquella visión de la filosofía laica se hace muy significativa desde la posteridad si reparamos en rasgos que ostenta un autor muy influido por Llull –también medieval y catalán-, Bernat Metge, quien precisamente se apoya con firmeza en los dos autores italianos que señalaba König-Pralong. Ello evidencia el interés de seguir la línea indicada inicialmente, estableciendo este nuevo enlace, con el cual quedan conectados sus extremos; aquí, por tanto, trataremos de los dos autores catalanes –uno al inicio y el otro, al final de dicha línea- a fin de observar la aparente y sugerente coherencia.

Porque teniendo en cuenta, como móvil y punto de arranque inicial, que la principal obra de Metge, *Lo somni* (1399),² se fundamenta en profundidad en estos grandes trecentistas italianos, así como también que bebe profusamente de Llull, parece lógico plantear el interés de su inclusión a modo de prolongación de aquella cadena secuencial; o sea de proyectar la continuación de aquellos filósofos laicos de la Edad Media en su dirección, completando así –al menos hasta el momento– aquella nómina.³ Con ello tendríamos la secuencia: Llull-Dante-Petrarca-Metge. La finalidad del trabajo consiste en la observación de esta propuesta, lo cual exige una metodología comparatista.

Hay que advertir desde el comienzo que aparentemente se muestra muy desigual la obra de los cuatro autores, tanto por sus contenidos como por su imagen y su repercusión. Desde la literatura catalana incluso puede tildarse de impropio el incluir a Metge –aun considerándose príncipe de estas letras–, dado que es más conocido como autor literario que como filósofo; mientras que Llull es reconocido como filósofo universalmente. Algo parecido le ocurre a König-Pralong (171), quien

¹ Se trata de “Les laics dans l’histoire de la philosophie medieval. Note historiographique,” de Catherine König-Pralong, y “Dios, el mundo y el hombre” según Ramon Llull,” de Fernando Domínguez Reboiras.

² Conviene enviar desde aquí a la introducción de mi edición bilingüe de 2007, la cual seguiremos.

³ Hacemos dos comentarios al respecto: que König-Pralong, si bien denomina a los tres grandes autores como iconos o faros, dice de su Nota que “se sait incomplète” 172; y que tampoco nosotros podemos pretender efectuar un análisis detallado ni completo en un trabajo de tan breve dimensión y de temática tan amplia.

tiene que recurrir a la tendencia actual de valoración de los autores italianos como filósofos, y no –como lo eran anteriormente– como poetas aficionados a filosofar.⁴

El hecho lingüístico –importante, pero no definitivo– acentúa el contraste de encuentros y desencuentros que se da entre ellos; así, entre los autores catalanes, Llull escribió la mayor parte de su obra –una obra ingente– en latín, si bien valoró la lengua vulgar, que empleó en obras consideradas hoy literarias; mientras que la obra del notario barcelonés, comparativamente escasísima –y más aún si nos centramos en *Lo somni*– está escrita en un catalán que se considera clásico, aunque cuenta además con escritos de carácter cancilleresco en latín. Es decir, sus textos manifiestan grandes disparidades,⁵ pero los contenidos muestran una gran afinidad en cuanto al pensamiento, sobre todo desde la óptica de la filosofía moderna y la laicidad.

El cariz filosófico que damos a Metge se ve justificado por las opiniones de dos de los principales críticos del siglo XX catalán: el historiador de la cultura –jesuita y lulista– Miguel Batllori, y el filólogo –romanista y medievalista– Martín de Riquer. Para éste *Lo somni* es un diálogo platónico-ciceroniano,⁶ a la vez que Batllori lo califica rotundamente de obra filosófica.⁷ Evidentemente es ambas cosas: lo primero –el carácter literario–, a pesar de la sorprendente fecha y lugar de su redacción, a finales del siglo XIV y en un entorno –Barcelona, en la Cancillería de la Corona de Aragón– que no era el de las cancillerías italianas,⁸ donde el movimiento humanista ya había arraigado; y lo segundo –su carácter filosófico– no ofrece lugar a dudas desde la premisa de una perspectiva laica.

Sin embargo, puede ser todavía novedoso considerar a Metge filósofo, aunque no sólo el libro I y principal de *Lo somni* es de tema filosófico –la inmortalidad–, sino que los tres libros siguientes –y bajo la influencia de los grandes trecentistas italianos– dan el característico giro hacia la ética que observa König-Pralong y que efectúan sus tres filósofos laicos. Pero he de añadir que, en cuanto a esta concepción de Metge y del Humanismo no he trabajado en solitario,⁹ y he enfrentado otras veces a los dos autores

⁴ Cabe comentar que el vuelco que se está dando en la actualidad al no tomar a Dante y Petrarca como diletantes en filosofía puede suponer un replanteamiento de los valores filosóficos del Humanismo, puesto que generalmente éstos no se consideraban con entidad hasta la llegada del Renacimiento. Este nuevo planteamiento lleva a una reordenación de los rasgos referentes a los dos movimientos, ordenación que está pendiente de efectuarse. Este trabajo propicia dicha revalorización teniendo en cuenta que ambos movimientos –siendo de carácter clasicista– comprenden lo filosófico y lo filológico, y que ambos comparten los mismos orígenes. Esto último es así salvo que la denominación humanista se hiciera depender de factores muy concretos, de modo que respondiera a una excesiva restricción conceptual por medio de condicionamientos que –como la utilización del latín– son marginales tanto al pensamiento como a los principios estéticos.

⁵ Se da también una gran diferencia entre los textos dantescos y los petrarquescos; pero a efectos de la laicidad y la filosofía a König-Pralong le pareció oportuno enhebrarlos en su trabajo.

⁶ Es así por el estilo clasicista, por la admiración del autor hacia Platón y por la influencia que recibe de los diálogos ciceronianos (Riquer, 406-430). El reconocimiento explícito del influjo griego es bastante reciente (Guzmán, Cortijo 2013).

⁷ Batllori (1995, 46) titula un apartado de su capítulo “El pensament renaixentista a la Península Ibèrica” como: “El primer filòsof laic: Bernat Metge.”

⁸ Conocido éste como “saison intellectuelle” (König-Pralong, 182), asociaba a una práctica disciplinaria mixta o hibridación de saberes (he aquí una coincidencia de estos primeros humanistas con Llull) la conciencia de la singularidad de su posición. De aquí la seguridad de Metge, sintiéndose identificado con la nueva corriente, como muestra en su admiración por Petrarca; coadyuvó a ello su estancia en Aviñón, al margen de los contactos reales que tuviera. El reconocimiento de los inicios humanistas hispánicos en la Corona de Aragón se ha visto ratificado recientemente por Schlein.

⁹ Vean los volúmenes que, bajo esta orientación humanística, he coordinado en colaboración (2011, 2012, 2013, 2014).

catalanes –Llull y Metge–, así como he profundizado repetidamente en el influjo que Metge recibe de Dante y de Petrarca.¹⁰

Observa König-Pralong (178) el retraso en considerar a Petrarca desde la filosofía, lo cual atribuye a la impregnación clerical y escolástica de la historiografía filosófica. Esto se cumple también en los autores catalanes, puesto que si Llull es visto como un fantástico por sus congéneres, la sombra negativa de Metge se ha alargado hasta nuestros días, en los que ha sido considerado por algunos críticos como hereje epicúreo.¹¹ El rechazo se vio acentuado en el caso del mallorquín a causa de los durísimos ataques que recibió por parte de la Inquisición, siendo considerado heterodoxo, lo cual repercutió en que su nombre y el reflejo de su ideario –así en Metge– fuera debidamente ocultado.

Por otro lado, por el peso que tiene en el diálogo catalán cabría preguntarse por Boccaccio, a quien no sólo se adhiere Metge en obras como el *Griselda* sino a quien se opone por medio del *Corbaccio*, la obra cuya *imitatio* ocupa más espacio y se refleja más claramente en *Lo somni*.¹² Sin embargo, aunque Boccaccio es autor de un arte exquisito y encierra una alta filosofía moral,¹³ que ha influido grandemente, no podría encuadrarse hoy en rigor en la línea de filosofía medieval, ya que sus obras no se corresponden con el concepto que entendemos actualmente por filósofo y que en la Edad Media estaba en consonancia con el de teólogo.¹⁴

Podemos, sin embargo, considerarlo entre los grandes trecentistas como primerísimos humanistas, en la medida en que eran hombres que –sin menospreciarlas– estaban empezando a dar un vuelco a la lectura de las Sagradas Escrituras al elevar al carácter de sagrado las escrituras meramente humanas;¹⁵ en cierto modo Llull se había

¹⁰ He tratado frecuentemente de la contraposición Llull-Metge, y a menudo en trabajos sobre el Humanismo, como 2009a; el último trabajo en que la considero y de un modo general es en Butiñá 2014; Acerca de la mencionada influencia trecentista, destaco Butiñá 1994, 1995 y 2000.

¹¹ En cuanto a Llull, en el *Phantasticus*, donde él mismo debate con un clérigo adocenado y materialista, da la imagen que debía ofrecer de sí mismo como alguien extravagante; de hecho Carmen Teresa Pabón 2014 ha traducido así el vocablo que le autodesigna en el título; o bien se retrata en el *Blaquerna* como un loco (*foli*) en una escena que tiene lugar en la curia vaticana. Y en cuanto a Metge, véase Butiñá 2010.

¹² Esta extensa presencia sirve para exhibir lo denigrante de la misoginia, a la que se opone abiertamente Metge; así, en el libro IV, literalmente, da la vuelta a esos mismos argumentos boccaccianos. Ahora bien, cabe adelantar que, a través de las intertextualidades y su conjugación, se capta bien cómo atribuye la responsabilidad misógina boccacciana a Petrarca, como desvirtuador del certaldés, a causa de ejercer el gran mentor una influencia negativa en cuanto al amor humano sobre el autor del *Decamerón* (Butiñá 2002, 340-356 y 391-395).

¹³ Y a pesar de que en *Genealogiae deorum* defiende el papel de teólogos para los poetas, al igual que Petrarca, para quien –como recoge Metge– los primeros teólogos, entre los gentiles, fueron poetas (Metge 2007, 69, n.44).

¹⁴ Hay que pensar que incluso para Llull, aun cuando su obra compone un corpus teológico, la consideración de teólogo todavía choca en la actualidad. Si bien comenta Domínguez Reboiras que: “puede parecer hoy algo nuevo e inaudito, pero los que saben algo de filosofía saben bien que desde los comienzos de la reflexión filosófica en Grecia y, por lo menos, hasta Hegel la filosofía occidental fue esencialmente teología,” 246.

Sería conflictivo adjudicársela a Metge, que carece de semejante corpus, aun cuando escribe sobre filosofía al más alto nivel. Más aún cuando, ante la incomprensión de su obra, que llegó a ataques improcedentes, tuve que defenderlo en trabajos como “Un altre Metge, si us plau” (2000). Al respecto, cabe recordar que es autor de un poema como el *Sermó*, de crítica eclesial y de carácter burlesco, que hasta fecha muy reciente se calificaba de inmoral, pero que desde una óptica humanística es eminentemente didáctico y acorde con una nueva moral cristiana, no formalista como la tradicional (Butiñá 2002, 77-85).

¹⁵ Esta idea que, aunque parezca oscura o compleja, puede servir a modo de síntesis, es frecuente en mis estudios sobre el Humanismo (especialmente en 2004). Véase la nota siguiente.

adelantado a esa flexibilidad abriendo vías como la de ver la creación como un libro abierto.¹⁶

2. Metge como filósofo laico

Partimos del inicio del trabajo de König-Pralong acerca de la defensa del pensamiento laico, habiendo asumido los postulados que expone (169-171) y a los que nos iremos refiriendo. Frente a ello, *Lo somni* es una obra paradigmática en cuanto a lo que se relaciona ahí hacia la valoración y tratamiento de las lenguas vulgares, dado que el diálogo de Metge constituye la primera gran obra humanística de la península Ibérica, pues tiene la primacía debido al ennoblecimiento del romance. Ahora bien, rememorando nuestro punto de apoyo en el filósofo mallorquín, hay que reconocer que si Metge pudo dar ese gran paso se debe a la tarea previa de configuración de la lengua catalana por parte de Ramón Llull, quien tanto la valoraba, principalmente a efectos de la mejor comunicación.

Tras leer los prolegómenos de König-Pralong acerca de los autores puede parecer presunción que proponga a Metge a su nivel y no en los intersticios “où vivent des auteurs negligés” (172). Pero, si esta autora los señala como tres tipos de recepción y de escritura en la historia de la filosofía, a nuestro autor lo podemos indicar igualmente como un cuarto tipo, con la nota favorable de haber utilizado, en lengua vulgar, un género entonces aún desusado: un diálogo al estilo clásico. Y siendo como los tres autores anteriores poeta y literato, a la vista de la calidad de su obra y sobre todo por el paso de superación que efectúa sobre la doctrina petrarquesca, no cabe merma o regateo para su inserción.

Metge no busca convencer, como Llull; ni explicar, como Dante; ni moralizar, como Petrarca. Intenta objetivamente exponer el curso del pensamiento humano acerca del conocimiento y, por ende, acerca de la inmortalidad; y, a la vez, ubicar la ética inexorablemente dependiente y ligada a la ideología.¹⁷ Su planteamiento hacia el tema ético le lleva, por tanto, a aplicar para con los hombres la misma fórmula o expresión que el racionalista Cicerón aplicara para la divinidad.¹⁸ Ahora bien, a ello se había opuesto Petrarca en el *Secretum* por considerar que, al tratarse de niveles distintos, no se podía extender la misma actitud.¹⁹ La superación de este gran autor, pues, contribuye a justificar la prolongación propuesta, y además, a través de ese proceso, Metge se nos

¹⁶ “La revelación contenida en los libros sagrados fue importante para activar una reflexión más profunda, pero toda persona que piense y reflexione tiene que admitir que Dios no sólo se ha comunicado a través de un libro, sino que toda la creación, como obra de Dios, es un libro abierto que no necesita palabras y está cantando las maravillas de su hacedor. Cuando Ramón habla de un nuevo libro para convertir a los infieles está pensando en un libro que ponga de manifiesto la realidad divina no en contra pero sí al margen de los libros sagrados de cada religión. Él bien sabía que los mismos libros sagrados afirman al unísono la realidad de ese otro *libro*” (Dominguez Reboiras, 247). Tras las huellas de la brecha abierta hacia un mayor naturalismo, los humanistas pasarán a extender las notas propias del carácter sagrado a los textos humanos, que serán igualmente objeto de todo cuidado y nobleza. Es un claro exponente de este prurito ennoblecedor la novela catalana de mediados del siglo XV *Curial e Güelfa* –precedida por Metge, y éste precedido por Petrarca.

¹⁷ Ello tiene una clara razón de ser según recoge principalmente de Llull, puesto que establece como una de las razones de más peso como garantía para la vida futura la necesidad de una justicia para los actos humanos, justicia pendiente de recibirse en un más allá.

¹⁸ Cicerón, al final del *De senectute* (XXIII, 85), se adhiere a la defensa de la divinidad, a pesar de las carencias humanas para poder afirmarla: “Quodsi in hoc erro qui animos hominum immortalis esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum uiuo, extorqueri uolo”(Cicerón, 143).

¹⁹ En este comentario nos adentraremos más adelante, pero conviene adelantar que su gran admiración por Petrarca no le es obstáculo para ejercer una firme denuncia y corrección acerca de sus argumentos de carácter medievalizante (Butiñá 2002, 343-356).

revela como exponente de dos principios eminentemente modernos: el reconocimiento de la limitación del conocimiento subjetivo²⁰ y el tratamiento del otro como algo no sólo irreversible sino prioritario, es decir como apertura a la que está abocado el yo y que conlleva su aceptación. Lo cual Metge, en gran parte, debe a la influencia de Llull.²¹

Esta disposición hacia el otro aparece ya en el *Libre del gentil e dels tres savis*, una de sus primeras obras, que ofrece ya su nueva antropología,²² y obra que Metge desarrolla hasta el punto de evidenciar que la actitud moral tradicional es anticristiana.²³ De ahí que se revuelva contra el misoginismo y la doctrina superficial y cómoda asumida por Petrarca, que era acorde con el sustrato ideológico común a toda la Edad Media. Pero Metge ha dado un paso más respecto a la obra luliana –donde el gentil, como modelo, acusaba tácitamente con su conducta la pasividad y aletargamiento de los sabios–, puesto que el barcelonés denuncia con firmeza el mal moral por su efecto social a raíz del tema de la misoginia. Denuncia a la que Llull se asomó en obras como el *Phantasticus*, que preludia el signo reformador de la Iglesia, pero obra que no parece que conociera Metge.

Atenderemos seguidamente a la continuidad postluliana, de acuerdo con el curso del trabajo de König-Pralong. En primer lugar, esta investigadora atiende al hecho de que Dante no excluye a la mujer como persona humana –aspecto evidente también en el antimisógino Metge–, pero sobre todo resalta que ponga el cuantificador todos en el universal deseo de saber humano de origen aristotélico,²⁴ lo cual es próximo a la condición metgiana para la aceptación de la inmortalidad, que –con ascendencia en Cicerón– ancla en el consenso universal (Metge 2007, n. 69).

²⁰ No lo trataremos en este trabajo, pero puede verse una muestra en Metge 2007, n. 432. Orfeo le garantiza que el adivino Tiresias dice la verdad en cuanto a una lista de horrores que éste ha lanzado hacia su amante, y Metge expresa su desconcierto por no poder verlo así por medio de su entendimiento. De acuerdo con su admiración hacia Petrarca este pasaje clave se apoya en una frase idónea del *De remediis*.

²¹ “en aprehendre l’ALTRE, aconseguí un coneixement més gran de si mateix i de la fe cristiana. En efecte, el sistema filosòfic de Ramon Llull ens presenta el nostre filòsof com un ser obert al coneixement, que busca el sentit del ser humà des de la raó, confrontant-lo amb el seu contrari, esdevenint així un ser dialògic en relació al món. D’aquesta manera, la postura de Llull serà una de les primeres balises que el pensament humanista occidental desenvoluparà, dintre de l’àmbit cristià i teològic de l’Europa medieval, i que, posteriorment, veurem amplificada en els autors tant humanistes com prehumanistes del continent,” Areces 84. Asimismo, Domínguez Reboiras (quien lo recoge de Vladimir Jankélévitch, 257) comenta que a Llull se le ha considerado el filósofo de la diferencia por partir de la pluralidad como una condición del ser necesaria para la unidad, y por la convicción humana de ser únicos; buena prueba es que, de su filosofía, hizo una filosofía de vida, llevando a la práctica un ideario misional, orientado por la ética y al margen de todo convencionalismo. Sus postulados están a un paso tanto del yo de la modernidad como de la ineludible proyección al otro.

²² Cabe comentar aquí que la antropología luliana tiene múltiples vertientes. Así, König-Pralong destaca que concibe la esencia humana como actividad: el hombre como *animal homificans*, definición que supera la consabida de animal racional y significa irse haciendo hombre, hasta conseguir la perfección, en materia y en espíritu. Sobre Llull conviene remitir también al estudio de Fidora & Rubio.

²³ Metge asimila los principios esenciales del gentil, desde la apertura al diálogo con los sabios, a su actitud de proyección y comunicación de las felices consecuciones obtenidas (Butiñá 2002, 204-219); de hecho, Metge descubría en Llull la implicación y correlación de la filosofía y la ética, o sea la aplicación práctica de la ideología, requisito también de las filosofías modernas. Baste recordar que la obra filosófica de Boecio, que también repercutía en una exigencia de vida, fue una de las obras más traducidas en los fines de la Edad Media.

²⁴ “Comme l’a souligné R. Imbach, Dante est le premier à mettre l’accent sur le quantificateur *tous* dans l’adage inaugural de la *Métaphysique* d’Aristote: *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, et cette accentuation n’est pas étrangère au statut laïque de Dante” (176-77). Se trata de los inicios de filosofías alternativas al escolasticismo, en las que va a descollar por su gran ascendencia la figura de Petrarca (180).

También reconocemos en Metge el cumplimiento de la característica aportación filosófica dantesca: “L’oeuvre de Dante oriente en effet la philosophie speculative scolastique dans une direction éthique et politique, dont la beauté esthétique est une manifestation essentielle.”²⁵ En *Lo somni*, Dante es el referente moral desde el libro II, puesto que establece el paradigma del bien y el mal con una frase de la *Divina Comedia*, gracias a la cual se libera la moral de rancias normativas y formalismos anticuados (Butiñá 2002, 297). Y por otro lado, este mismo libro se muestra como paralelo al *Convivio*, lo cual tendrá su punto cumbre de realización en el libro siguiente, en el relato de la vida de Orfeo, figura a la que también se refería Dante en el libro II de aquella obra, y que sin duda le sirve de paralelo. La explicación que aclara esta relación de identidad radica en que *Lo somni*, como la obra dantesca, tiene que evitar, por medio de la belleza, los ataques del entorno hostil.²⁶

La doctrina petrarquesca también se dirigía hacia una orientación moral, así como la aportación de Metge asimismo descuellan en este sentido, pues enfoca hacia la ética todas las consecuciones de su filosofar, pasando *Lo somni*, del I libro, estrictamente filosófico, a los siguientes, de carga ética. Es decir, ambos se sitúan en la misma posición que Dante, pero Metge negará con firmeza la direccionalidad moral de Petrarca, en cuanto era equivalente a la tradicional. Pues si Dante seguía el orden escolástico y medieval, Petrarca lo agudizaba y concretaba en una actitud retrógrada, lo cual se hace especialmente evidente al contraponer el rechazo de Metge.

De todos modos, ello no obsta, indudablemente, a que Petrarca sea “le prototype d’une nouvelle conscience d’intellectuel, celle de la modernité debutante;”²⁷ motivo mayor para detenernos en el autor que, tras él, da un paso adelante en modernidad. El enfoque de esta investigadora en cuanto que Petrarca inauguraba una filosofía moderna (180) –opinión refrendada en los principales estudios españoles (Rico)– permite alinear, pues, definitivamente a Metge en esta posición.

Ahora bien, si Petrarca contó con unos espacios privilegiados de audiencia (laicos filósofos o al menos intelectuales, König-Pralong 181), Metge se hallaba inmerso en un ambiente de oposición que incluso le obligó a ocultar su mensaje por medio de fuentes clandestinas, que sólo debían entender sus amigos. Algunas de estas fuentes fueron descubiertas por un humanista del siglo XV, Ferran Valentí (Riquer, 466), y actualmente aún se siguen descubriendo.

Conviene advertir que su ocultación de fuentes la realiza según las pautas y técnicas humanísticas, a las que era sensible este humanista mallorquín. En un reciente estudio

²⁵ 176. Frente a Metge, la importancia ética de *Lo somni* la estamos descubriendo recientemente (Butiñá 1994), y en política mantuvo un talante prematuro, por ser anticipador del hombre del Renacimiento, motivo por el cual no triunfó en su momento (Metge 1959, 177-182). Ahora bien, la valía estética –asimismo precursora, y progresivamente valorada– nunca ha sido puesto en duda.

²⁶ La situación de adversidad –como la de Dante– e incluso de peligrosidad en la Cancillería de la Corona de Aragón, pues Metge y sus amigos fueron encausados tras la muerte de su amigo el rey Juan, conocido como *el Humanista*, ha sido muy estudiada; hasta el punto que durante un tiempo se entendió como razón suficiente para la confección de *Lo somni*. Es obvio que la obra es mucho más, al margen de que, cuando se publicó, podía ser conveniente para afirmar un prestigio, pero ya no era necesaria como defensa; de manera que hay que reconocer “una clara motivació literària” (Hauf 2015, 615). Su obra, como en la bella leyenda órfica recogida por Dante, es la música que sirve para detener las pedradas (Butiñá 2002, 299-302); es, pues, también la canción de un gran poeta.

²⁷ 179. “R. Imbach y vit en 2004 la formulation d’un projet proprement philosophique, qui supposait une redéfinition de la philosophie comme forme de vie, c’est-à-dire comme pratique concrète, orientée et gouvernée par une vision éthique de cette activité,” 180. Igualmente, Metge salta –o mejor aún, se desliza naturalmente– de sus argumentaciones y conclusiones filosóficas a la exigencia de una ética acorde; pero este proceso incluye el reproche a Petrarca. Hay que recordar, por otro lado, que –según hemos comentado– Llull emprendió ya la concepción de la filosofía como forma de vida.

de Vicent Martines sobre el prólogo a la traducción de las *Paradoxa* ciceronianas de Valentí, lo dibuja como “doctorado en leyes por Bolonia, autoproclamado ‘hijo de Bruni’, enamorado de los clásicos y personajes mitológicos grecolatinos,” y aprecia cómo en su texto establece “que él mismo se ha formado por vía directa de esta forma de proceder humanista ... y comienza a citar lo que bien podríamos denominar el *canon cultural del humanismo*” (107-108).

Es muy sintomático para nuestro enfoque que Ferran Valentí aprecie en Llull su valoración de la traducción y el uso de la lengua vulgar, dentro del reconocimiento de su bien hacer filosófico: “Aquest ha volgut tantes e tals coses en lengua vulgar e materna tractar e deduir, jatsia per donar a molts antendre e a aquells ensenyar, haja en altres lengües tal doctrina escrita e posada.”²⁸

La ampliación del entorno apto para lo filosófico, más allá y acorde con la redefinición del saber, implica recurrir a nuevas formas, en lo cual la nueva filosofía se diferencia de las filosofías clericales. Punto este que trata también nuestro estudio de referencia y que nos lleva a encajar el diálogo *Lo somni* como un fruto no sólo apropiado sino natural de esta situación y momento, tan precoz en clasicismos.²⁹ Las conclusiones de tal giro y novedad llevarán –y seguimos a nuestra investigadora (184-185)–, más allá de las formas, a la expansión a otros géneros, como la historia, y a una difusión del saber por medio de compilaciones, y sobre todo traducciones; así como, a la vez que se iba ganando en diversidad, se cuestionaban o desechaban las consecuciones caducas.

Hasta aquí algunas ideas que pueden avalar por qué, aunque podía parecer novedosa la línea de la filosofía laica con aquellos tres autores, incluso podemos avanzar en ella, sugiriendo el añadido de Bernat Metge como punto final, al menos de momento.

Damos a continuación un resumen del diálogo *Lo somni*, condensando al extremo los cuatro libros del diálogo, que vamos a enfrentar después al filósofo de Mallorca: en el I, desde los postulados de san Agustín y sobre todo de Llull, Metge recoge los argumentos a favor de la inmortalidad en las grandes tradiciones, pero anteponiendo los de los gentiles –los clásicos– y adhiriéndose finalmente a la idea de la vida futura con una postura ciceroniana; en el II, tras haber tenido presente indirectamente a Dante por medio del *Trattatello in laude di Dante* y del *Comento alla Divina Commedia*, asienta la moral cristiana con este gran poema épico (Metge 2007, 135, n. 177) y marca su diálogo bajo el signo del *Convivio*, según hemos comentado ya; en el III –por medio de la imitatio del *Secretum*– muestra la cara lamentable de la filosofía moral petrarquesca de talante misógino que, bajo la fachada de san Agustín, se afirma en esta obra;³⁰ y en el

²⁸ Tras la cita de Valentí, sigue Martines: “Como se ve, destaca de Llull su afán por traducir y escribir en las lenguas –en plural– de los pueblos a quienes quería enseñar. Tenemos aquí, pues, un buen ejemplo práctico de cómo hacer valer la vulgari eloquentia, en vulgar y no en latín, como hizo Dante. Téngase en cuenta que el uso de las lenguas vulgares es una de las características del Humanismo,” 109.

²⁹ Es más, la *Apologia*, otro escrito de Metge en este género, pero del que sólo se conserva el principio, sigue aún más ajustado que *Lo somni* el modelo del diálogo clásico y seguido por Petrarca, eliminando el *dixit* (Butiñá 2002, 422).

³⁰ El juego de fuentes clandestinas en el pasaje de influencia del *Secretum* es básico para entender no sólo este libro sino la negación de la moral de Petrarca, por disentir de su consejo, como se hace patente con su repulsa de Tiresias, quien encarna a san Agustín, consejero de Francesco; lo confirma el final de *Lo somni* (Metge 2007, 280-283). Aunque hemos anticipado algún punto, hay que decir que en el III libro se refleja el pasaje en que san Agustín conmina a Francesco a no aplicar al amor humano la expresión con la que Cicerón manifestaba –al final del *De senectute*– su fe en la vida futura, dada la diferencia de ambos planos. Pero si Francesco claudica, Metge se mantiene firme, según insiste y desarrolla en el IV libro, y como ratifica rotundamente que en este último libro repita aquella misma frase aplicada nada menos que a su amante (Metge 2007, 278 y n. 467). Lo que puede parecer una gran complejidad, más que artística,

IV deja su opinión respecto a los temas tratados en los libros anteriores, distinguiendo los conceptos de virtud y vicio desde la doctrina del amor, de ascendencia en Ovidio.³¹

Amor que, en cuanto a lo que filosofía se refiere, si primero –en los siglos medievales– tuvo el signo divino, pasa a ser –progresivamente, como estamos viendo– de signo humano; y es el que defiende Metge frente a Tiresias, su oponente y trasunto del san Agustín petrarquesco.³² Cabe destacar que la defensa del notario barcelonés se concreta en la persona de su amante, cúmulo de todos los horrores, de acuerdo con la objetividad imperiosa del mitológico adivino. Lo cual evidencia el simbolismo del personaje, que representa al hombre genéricamente y no sólo a la mujer a causa del tema de la misoginia; es decir, se trata de la aceptación radical del otro, como ya estableció Lull.

En *Lo somni*, todo ello –y no hay que perderlo de vista– está envuelto en una aureola humorística, que –sin dejar de lado el precioso tono de respeto hacia el monarca y amigo, su interlocutor en el libro I– responde a su imagen en la corte, donde debía ser conocido como el *enfant terrible*. Valga una sencilla muestra en la que Metge trasluce su fina ironía: dentro de un diálogo de máxima exigencia filosófica y entre fuentes de la más alta categoría, el personaje-Metge, escéptico, rechaza estar hablando con un espíritu³³ y le interrumpe el monarca: “Molt est enganat –dix ell–; apar que no fasses diferència entre spirit e spirit” (60).

El rasgo del humor –muy frecuente en plataformas literarias similares a ésta, que acusan un dominio de la conciencia de la limitación humana–,³⁴ junto con la imprescindible valoración de la belleza, nos sitúan ante el movimiento del Humanismo, del que conviene también ir ofreciendo algunos trazos a medida que desarrollamos el tema, dado que es signo imprescindible para una lectura no sólo correcta sino inteligible de Metge por representarlo él mismo muy puramente. Si bien hay que advertir que esta denominación se está aplicando en los orígenes de la corriente, antes de versiones humanistas como la renacentista, madurez que en las letras hispánicas puede representar Cervantes. Y, coherentemente con nuestro discurso, además, hay que tener presente que en los orígenes de esos orígenes se halla Lull.³⁵

conceptual, venía exigido porque tenía que ocultar su mensaje hallándose en la corte del rey Martín I, conocido como *el Eclesiástico* (Hauf 2015).

³¹ Esta doctrina tiene signo claramente ovidiano, tanto por el seguimiento de las *Metamorfosis*, al relatar las vidas de los personajes mitológicos que –según confiesa en el II– esconden un misterio, como por otras fuentes del mismo libro III o las cartas del *Griselda*. Cabe de todos modos puntualizar que, al igual que para Lull –quien la define claramente en el *Cant de Ramon*–, la suya es una filosofía de amor. Y es un hecho a resaltar la coincidencia entre Lull y los clásicos al respecto, ya que ambos son el firme apoyo de Metge.

³² La figura del hombre caído, que continúa san Agustín, conlleva una supeditación de lo humano a lo divino, como bien recoge el *Secretum*, donde el santo consigue que Francesco (Petrarca) no sólo postergue el amor a la mujer sino que abandone la redacción del *Africa*. Sin embargo, separando el campo humano del religioso, como hizo Lull, se ponían las bases para considerar el valor del hombre en sí mismo, con toda su dignidad, incluida la corporal.

³³ Su argumentación, en la que de hecho ha recitado a san Gregorio y santo Tomás, incluía una manipulación capciosa del texto de las fuentes (Metge 2007, 61 y n. 26). Seguidamente se da una famosa burla a la simplicidad gregoriana (65, n. 35).

³⁴ Es una posición proverbial en el *Quijote*.

³⁵ A esta idea responden los sucesivos títulos de mi trilogía sobre los orígenes del Humanismo (nota 42 *infra*). Cabe añadir que el Humanismo es un movimiento diferenciado del Renacimiento, con el que no hay que confundirlo a pesar de participar ambos de los mismos orígenes.

3. Llull, en los inicios de la filosofía laica

Al pasar a Llull hay que partir de la advertencia de que tampoco aquí se trata de comparaciones cuantitativas respecto a Metge, pues el primero cuenta con un corpus teológico propio, además de formular una nueva antropología y además todo un sistema filosófico, a través de su *Arte*, el cual considera universal; ello supone que el peso del mallorquín es mucho mayor como filósofo.³⁶ Pero no hay que olvidar que el barcelonés continúa en cuanto a la modernidad la vía que empezó Llull, por la que iba a discurrir el pensamiento –y también el comportamiento– de Occidente, como confirman estos grandes trecentistas.³⁷ Y tampoco olvidemos que, como Metge coincide con Llull en las notas por las que anticipa al hombre moderno, según hemos comentado, queda legitimado el tratamiento y análisis de ambos dentro de este contexto de laicidad, anclaje de la modernidad.

Ambos, precursores, son fruto maduro de su tiempo, en el que descuellan y al que aventajan. Llull –en una época en que se debatía sobre la preeminencia de las distintas creencias, que se imponían por su superioridad– defiende el diálogo con sus oponentes ideológicos,³⁸ abiertamente y con la máxima preparación y buena disposición, de manera que su concepto de cruzada dialéctica y plural contrastaba con el concepto de cruzada habitual,³⁹ mientras que Metge expone objetivamente las dos posturas –la creyente y la escéptica o materialista– bajo unas fuentes ocultas artísticamente,⁴⁰ pues esconde su mensaje,⁴¹ tras una máscara de sorna y por medio de complejas técnicas (Butiñá 2012b), de acuerdo con la nueva corriente humanística.

Martines, en el trabajo citado, observa cómo Valentí, tras aludir a Llull, acto seguido y entre la cohorte de referencias–en atención a los clásicos y a su traducción– a autores, obras, personajes, tópicos, finalidades y estrategia, que constituyen el canon cultural humanístico–, se refiere a Bernat Metge y su obra *Lo somni* como claros emblemas de todo ello.⁴²

La connotación de Metge como humanista –por los rasgos ideológicos, no por los formales– es muy conveniente para vislumbrar a Llull desde el posicionamiento en el que nos hallamos –desde nuestro tiempo pero con la mirada en el retrovisor–, ya que permite apreciar cómo el Humanismo hunde en él sus raíces. Aspecto este de situarlo en

³⁶ Podría decirse lo mismo en referencia a los trecentistas italianos, que no alcanzarían esta talla.

³⁷ Comento en Llull 2013, 9: “Llull nos permite pulsar lo que podía dar de sí, hacia una línea de futuro, la mentalidad medieval.”

³⁸ Y más aún, el modelo para contemplar a Dios, en el *Blaquerna*, es la mística sufi, la cual aplica en el *Libre d'amic e Amat*; además, este libro, que constituye uno de los hitos del género místico universal, se funda en una relación de amistad con la divinidad.

³⁹ De todos modos no excluía esta última, como muestran sus libros sobre el *Passagio*. Pero, si no se entiende el giro entre Edad Media y Moderna como una brusca maniobra –que no se dio–, en obras como el *Libre del gentil e los tres savis* –que tanto influye en Metge– muestra bien el giro hacia un nuevo talante; baste observar que esta obra, en que el gentil sirve de modelo moral para los sabios creyentes, es “una de les representatives d'aquell període en què l'Edat Mitjana posà la llum intermitent que assenyalava la girada cap a l'Humanisme. Hom redescobreix el món, com si s'acabés d'estrenar, i se'l mira amb ulls il·lusionats d'infants, amb una mirada comparable a la d'un Simone Martini i de tants d'altres artistes contemporanis” (Perarnau, 252).

⁴⁰ Puede verse el hipotexto o esquema de las fuentes en Butiñá 2002: 500-503, o bien de manera más detallada en Metge 2007.

⁴¹ A mi entender, la principal lección de *Lo somni* consiste en la exigencia de una ética cristiana acorde con esta filosofía (Butiñá en prensa).

⁴² 109. En el prólogo, además, Valentí enumera y reconoce algunas de las fuentes fundamentales de *Lo somni*, como Cicerón y Boccaccio.

los orígenes del hombre moderno que, aunque he insistido en él a menudo,⁴³ veremos que también lo apunta Domínguez Reboiras en cuanto a la libertad humana.

Se pueden contrastar múltiples perspectivas entre uno y otro autor: así, la diferenciación del cristianismo para Llull es dogmática en el sentido que se funda en dos dogmas, la Encarnación y la Trinidad; mientras que Metge es profundamente antidogmático, como bien muestra el subsuelo de todo el libro III, fundado en la sátira II, 5 de Horacio, que –apuntando a la figura del adivino infalible que es Tiresias, oponente de Metge y a la vez fácil trasunto de la Iglesia– condena todo dogmatismo.⁴⁴ Este ejemplo puede valer para fijar su diferencia en la preponderancia de criterios, pues para Llull éstos –por convencimiento, no por fe impuesta o heredada– son los católicos; y para Metge –también por convencimiento, no por la moda reciente o cualquier tipo de petulancia–, son los de los grandes autores clásicos.⁴⁵

O bien vemos que Metge niega la exclusiva animalidad del hombre –que mantenía el averroísmo de su época– y acepta la necesidad de un Creador; mientras que a Llull le interesa sobre todo la naturaleza del Creador, aunque también es contrario al comentarista de Aristóteles.⁴⁶

Asimismo, en cuanto a aspectos formales, hay afinidades y contrastes. Llull escribe casi exclusivamente sobre temas teológicos, aunque de una forma original, pues lo hace siempre a partir del método y de la doctrina de su Arte, al margen del vocabulario usado por los teólogos de su tiempo, además de diferenciarse por imponer la vía racional para acceder a la Verdad. Y así como Llull con la teología, el racionalista Metge lo hace con la filosofía, pues para su búsqueda de la verdad utiliza un género entonces desusado, si bien era el que habían empleado los clásicos: el diálogo.

Podríamos ir acrecentando el paralelo, comprobando progresivamente que ambos autores presentan diferenciaciones, pero que predominan las gruesas concomitancias.

Para captar el diálogo interno de *Lo somni* con su fuente luliana, hay que seguir la proyección del *Libre del gentil e dels tres savis*, fundamental para su estructura, especialmente en el I libro. En el *Libre del gentil* Llull pretende demostrar qué religión es más verdadera –exponiendo las tres grandes monoteístas: judíos, cristianos, musulmanes–, pero la enseñanza que sostiene la obra –ya que aquella superioridad no se

⁴³ En Cortijo & Butinyà 2011 se hace patente desde diferentes perspectivas. Por otro lado, tengo que decir que, habiendo iniciado mi búsqueda de los orígenes del Humanismo con una obra exquisitamente humanística, aunque de apariencia medieval: la novela de *Curial e Güelfa* (en: *Tras los orígenes del Humanismo*), seguí con la figura de Metge, el humanista por antonomasia (en: *En los orígenes del Humanismo*), para acabar con la monografía luliana, que cierra la trilogía (en: *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*), remontando así el recorrido de esta corriente en las letras catalanas.

⁴⁴ Butiñá 2002: 356-360. Y así como para lo dogmático le sirve Horacio y para el razonar, Cicerón, para la virtud del amor bebe en Ovidio. (Para una valoración de éste y del *Decamerón* son muy elocuentes las cartas envolventes de su traducción del *Griselda*: Butiñá 2002, 56-76; para aquella influencia de modo más general y en concreto en el *Curial*, véase Gros).

⁴⁵ Ahora bien, en este forcejeo conceptual con que los enfrentamos a grandes trazos, hay que observar que, si Metge formula su fe en la inmortalidad con una frase de Cicerón, en las miniaturas del *Breviculum* –realizadas poco después de la muerte de Llull (1321) y que ilustran la *Vita coetanea*– se ve en el primer cortejo contra la Torre de la Falsedad que el carro de los griegos va por delante del de la Iglesia.

⁴⁶ En *Lo somni* se rebate a los averroístas al final del libro I, a modo de añadido al discurso principal, explicando la diferencia entre el alma del hombre y la de los animales (Metge 2007, 110-119; Butiñá 2011). En la misma línea Llull frente al averroísmo ofrece una postura muy particular, pues, como muestra la miniatura recién citada, en su época Averroes era una figura en la Universidad de París y es quien encabeza el carro de la Iglesia; pero él polemizaba con sus ideas antes de estar condenadas por la Iglesia y en los últimos tiempos las atacó directamente advirtiéndole de sus peligros, como hace manifiesto el *Liber natalis*. Los grandes autores de moda imponen algún tipo de tributo incluso a los más firmes outsiders, como bien muestran Metge y Llull respecto al gran Petrarca y al gran Averroes.

reconoce abiertamente en esa obra luliana⁴⁷ es moral: su objetivo aleccionador está en el gentil, en el personaje que busca y pregunta, que será el que se constituya finalmente en modelo para los sabios. Metge, que –bajo la sombra del gentil– ha manifestado su inquietud ante el fin de la vida, acepta complacido oír los argumentos del rey pertenecientes a aquellas tres creencias, siguiendo la pauta luliana. Desde aquella primera presencia, Metge se abre a una variada influencia de Llull (2007, n. 43), que en última instancia, como en aquel *Libre*, aboca a una ejemplaridad moral de la gentilidad.⁴⁸ Ello supone haber entendido que Llull –insistimos– no sólo hacía filosofía sino que daba una filosofía de vida; paso que Metge captó y asumió.

Pero vamos a efectuar el seguimiento a través del trabajo del lulista mencionado, que nos traspasa espléndidamente el pensamiento de Llull y ofrece frecuentes alusiones a su visión desde la moderna posteridad, y desde donde intentaremos destacar la sintonía con Metge, sin perder de vista la línea señalada por König-Pralong. Línea –o quizás mejor cadena, dado que pasa a través de esos eslabones/autores– que prolongaría nuestro humanista, hombre de Cancillería y filósofo.⁴⁹

Comienzan así los contenidos de la conferencia de Domínguez Reboiras, cuyo hilo de discurso seguiremos: “A Dios no lo vemos, ni lo oímos, ni lo olemos, ni lo gustamos, ni lo podemos tocar. Dios, si existe, es algo o alguien que está fuera del alcance de nuestros sentidos,” 246. Y es así muy ciertamente en Llull, de acuerdo con el primer capítulo de su obra enciclopédica, el *Libre de meravelles*, que se titula *Si Déus és*. Esto es, dado que no lo percibimos sensualmente, la premisa condicional no se puede excluir. No está lejos Metge, que dice aceptar sólo lo que le entra por los sentidos y asume la postura de la duda: “Ço que veig crech, e del pus no cur” (Metge 2007, 62 y n. 32); aunque se trate –precisamente, en un alarde de objetividad– de una de las dos posturas ante el tema.⁵⁰

Metge supedita –con trasfondo de las *Tusculanas*– el aceptar la inmortalidad al hecho de tener el hombre sustancia espiritual, lo cual implica estar hecho a semejanza de Dios. Pero en sus obras difieren en matices del enfoque, pues Metge hace en el I libro un tratado del alma, y Llull, preferentemente trata de Dios.⁵¹ Y cuando Llull se pregunta sobre cualquier cuestión trascendental parte de –o cuenta con– su convencimiento previo en la revelación cristiana; mientras que para Metge –sin menospreciar ésta– se apoya en los textos de la Antigüedad, que va exponiendo el difunto Juan I o bien afloran en su conversación.

⁴⁷ A pesar de que en el *Libre de meravelles* así se dice en el libro 8, cap. 18; siguiendo su sistemática, se puede llegar a reconocer, pero no se alega.

⁴⁸ Para la confrontación de ambas obras remito a varios trabajos, en los que he expuesto dicha observación, siempre desde el mismo planteamiento (1994, 1995a, 1995b, 1997, 2003, 2005, 2007; este último, el de mayor amplitud conceptual).

⁴⁹ En un afán por no desmesurar la valoración metgiana cabe señalar que las notas que advertimos en él y que son fruto de la intensificación de la racionalidad, en mayor o menor medida podrían aplicarse a buena parte de humanistas italianos; pero éstos no sólo no lo manifestaron en una obra literaria de la altura de *Lo somni* sino que no recibieron la influencia directa y firme de Llull. Si lo primero hace a Metge relevante, lo segundo lo vincula al enclave de este estudio.

⁵⁰ Este pasaje y esta expresión constituyen uno de los casos en que se pueden distinguir bien el Metge personaje del Metge autor: éste expone y asume las dos posturas –la escéptica y la providencialista (esta última, puede verse poco antes: Butiñá 2012b)–, mientras que el personaje responde sólo al estereotipo de descreído que hemos visto en esta cita y que es el que predomina en una primera lectura, prototipo del hombre moderno que parte de la premisa de la duda (Fromm).

⁵¹ Con todo, tiene tratados de antropología, como el *De homine*, o bien vemos que si el I libro del *Libre de meravelles* se destina a Dios, la mayor parte –el libro 8– está dedicado al hombre, como cúspide de la creación.

Por lo tanto, la forma de creencia en ambos presenta puntos en común y de divergencia, pero ambos acceden a la verdad por medio de la razón. Pues Llull no hace un discurso religioso que admite la existencia de Dios como algo real porque se cree simplemente en él, sino que traza “un discurso científico, apoyado en el entender a través de las cinco ventanas por donde entra y se inicia todo conocimiento humano” (Domínguez Reboiras, 246). Lo cual ofrece parecido con el planteamiento racionalista ciceroniano, en el que hemos dicho que se apoya Metge.⁵²

El principio que sustenta las tres grandes religiones monoteístas –el judaísmo, el cristianismo y el islam– era básico, hasta Llull, para acceder al conocimiento religioso. Según Domínguez Reboiras (246):

La grandeza y, al mismo tiempo, la causa del enorme poder de convicción de estas religiones es precisamente esta primera y originaria creencia: Dios y no el hombre es la fuente de toda verdad. La verdad es un regalo de Dios no una conquista intelectual del hombre.

Pero el I de *Lo somni* consiste igualmente –como en Llull– en el esfuerzo por esta consecución o conquista, como bien expresa una frase que constituye el arranque de sus cavilaciones:

Solament, senyor,⁵³ 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 congoga estich de saber-ho, per tal com no ho puix entendre.⁵⁴

Se trata, pues, de acceder a la verdad por la racionalidad, vía por la que Metge dice que se va a esforzar a transitar, y vía que también quieren emplear los sabios del libro luliano.⁵⁵

En este sentido bien entendía Llull que todas las religiones son, en cierto modo verdaderas, pues ayudan y nos dan la pauta y el guión para hablar de Dios, para dar ese paso inicial en el conocimiento de la divinidad. Llull acepta que los libros sagrados nos dan un material teológico imprescindible, pero las diferencias entre ellos nos obligan a pensar que tiene que haber una instancia por encima de esos libros para conocer la verdad sobre Dios. (Domínguez Reboiras, 247)

Y vemos que acude a la Creación, o sea a la naturaleza o mundo que nos envuelve, como vía que indefectiblemente lleva al Creador.⁵⁶ Metge también considera la Creación como punto de partida por ser el hombre un ser con naturaleza semejante a la divina, como veremos más adelante.

⁵² “axí que tot ço que sent, que sap e que viu, ressemblant és a Déu” (Metge 2007, 81 y n. 71).

⁵³ El vocablo ‘señor’ presenta a menudo una ambivalencia hacia el plano religioso; se había señalado ya esporádicamente para el libro II, pero no desdice su aplicación en este I, aunque el respeto se derive ya del que exige el trato real. A pesar de la autenticidad de su diálogo y de su sincero afán de desdoblamiento, este mismo tono ambivalente deja abierta la duda acerca de hasta qué punto Metge se impone a sí mismo un proceso de persecución objetiva de la verdad, como hacía Llull, ya que declara esperar ayuda. La cuestión, imposible de descifrar, nos daría un índice de hasta qué punto es literario *Lo somni*.

⁵⁴ Metge 2007: 68. En Metge 2007, en la n. 43 del mismo pasaje, se explica además que esta inquietud anímica está calcada del desasosiego que manifiesta el gentil luliano en el libro citado.

⁵⁵ Estos intentan emplear “raons demostratives e necessàries,” y Metge, de modo parecido, ha desechado poco antes la vía de la sola creencia (Metge 2007, 64).

⁵⁶ Un buen exponente es el *Libre de meravelles*, en que el protagonista, Félix, recibe el encargo de su padre de ir por el mundo maravillándose; viaje que consistirá en una obra prácticamente enciclopédica. (En Butiñá 2012a he enfrentado esta obra a Metge como humanista). Metge había tratado de la Naturaleza en el *Libre de Fortuna e Prudència* (1381) –burla de los debates típicamente medievales–, sin llegar a solución alguna más que la de dejar de lado la doctrina tradicional (Butiñá 2002, 91-146).

Pero Metge da su paso con firmeza sustentándose en los autores clásicos, como garantía firme de racionalismo. Y lo efectúa apoyado en una intertextualidad del *De Civitate Dei*, en que san Agustín defiende la grandeza de Job por ser gentil;⁵⁷ sobre ella pasará a dar prioridad a los argumentos de los gentiles, es decir de los clásicos (Metge 2007, 86 y n. 83), en su búsqueda objetiva de la verdad.⁵⁸ Sobre esta consecución de rango filosófico, mostrará congruentemente en los libros siguientes la altura de la moral de aquellos por encima de la moral que practicaba la tradición.

Sigue nuestro lulista,

Ramón no rechaza el contenido de los libros sagrados de las tres religiones pero se da perfecta cuenta de que una discusión entre creyentes arrimando cada uno sus textos sagrados no conduce a ninguna parte. Sería una discusión interminable. Llull le llama a esta discusión una disputa *per auctoritates*. Por eso propone él un diálogo interreligioso basado en otras manifestaciones de Dios. Él cree en otra revelación evidente, universal y ubicua desde el comienzo mismo de la humanidad. No rechaza la palabra de Dios revelada in illo tempore y guardada en los libros, pero deja claro que hay otra instancia para ir hablando de Dios.

Y así construye su Arte, sistema filosófico a modo de ciencia general a todas ellas. Metge, por su parte, se funda en la filosofía de los antiguos,⁵⁹ que absorbe desde sus primeros pasos, sin desechar las aportaciones de los que no fueran estrictamente filósofos.⁶⁰

En *Lo somni* se expondrán autoridades de las tres grandes religiones, pero precedidas por algunos detalles a tener en cuenta: Metge expresa su preferencia hacia las razones por encima del viejo sistema de las autoridades (Metge 2007, 78 y 84), lo que le acerca a Llull, que también las relegaba; pero condesciende de manera simpática y bondadosa para escucharlas.⁶¹ También, Metge cuestiona la existencia de las razones necesarias,⁶² pero se sigue apoyando en la vía racional (Metge 2007, n. 43, 67, 70). De modo que apreciamos matices de confrontación en el método, pues ambos puntualizan acerca de la posposición de las autoridades, la validez de las razones necesarias o la consideración de la opinión, utilizando las mismas expresiones. Todos ellos, pues, conceptos que aparecen en *Lo somni* y afectan a Llull.

Sigue nuestro profesor lulista:

En su sistemática búsqueda de un sistema liberado de autoridades logra Ramón liberar el concepto de hombre de toda disquisición teológica fundamentada en presupuestos bíblicos y crear una ciencia sobre el hombre fundada en el hombre mismo, en el estudio de su naturaleza sin autoridad bíblica alguna. (254)

⁵⁷ Aun dentro de lo resumido de esta exposición puede ir quedando claro cuáles son los interlocutores profundos de Metge, el obispo de Hipona entre ellos (en el libro I directamente y en el III a través de su utilización por parte de Petrarca).

⁵⁸ De todos modos, la autenticidad de Metge se aprecia más que en las citas de razones o autoridades en las citas indirectas –como por ejemplo, la del *De amicitia*, en que Lelio recuerda a Escipión (Metge 2007, 92)–, que van tejiendo el diálogo.

⁵⁹ Hace un precioso resumen de este recorrido el rey Juan en su primera argumentación, con frecuentes citas expresas (Metge 2007, 72, 88-98); si bien prácticamente a lo largo de todo el texto lo hace por medio de fuentes ocultas.

⁶⁰ La amplitud de sus apoyos aparece en repetidas ocasiones; así: “Molts doctors de la Esgleya de Déu, philòsofs, poetes e altres scients e devots hòmens ...” (Metge 2007, 68).

⁶¹ Es un comentario marginal, pero vale la pena observar que la bondad que desprende el libro I puede tener a Llull como referente.

⁶² Para una confrontación entre los dos autores sobre la imposibilidad de estas como vía de acceso a la verdad, véase Butiñá 2002: 205. En Metge, puede tomarse como nota paradigmática de su talante las palabras del rey Juan: “E qui-t daria rahons necessàries –dix ell– a provar les coses invisibles?” (78).

No es tan radical quizás Metge, quien al pasar a las autoridades de los judíos comienza por el pasaje de la Creación del *Génesis*, desde el que se reconoce la mayor dignidad del hombre sobre todo lo creado: “que dignitat li donà major que a les altres coses que havia creades” (98).⁶³

La religión que presente un concepto de Dios más racional y convincente, que dé de Dios una noción más perfecta y coherente con la realidad que habla a través de las obras de Dios, ésa será la religión más verdadera. Acentúo lo de ‘más verdadera’ porque Ramón no dirá que las otras religiones son falsas, sino sólo menos verdaderas. Aquí está un pilar de su teología y la base de toda su argumentación. Aquella religión que presente el mejor Dios (el *Deus maior*, en expresión luliana) es la verdadera pues da razón del Dios verdadero y ese Dios verdadero se ha de mostrar como lo máximo que de él pueda ser pensado (Domínguez Reboiras, 248)

En contraste, a Metge no le interesa descifrar la religión verdadera ni la dimensión de la manifestación divina –temas de corte teológico–; le basta para su satisfacción, como al gentil del libro luliano al final del libro I, el estar convencido de la existencia del espíritu.⁶⁴ Sin embargo, su elección y manifestación de superioridad la efectuará decididamente en cuanto a la moral –terreno para él de interés prioritario y en el que se establece como juez y guía–,⁶⁵ de modo que en el libro IV queda por encima de los cristianos la moral de los clásicos, tanto por el concepto de virtud y el tratamiento de lo virtuoso (Butiñá 2002, 367-371), como por el rechazo del odio y el asentamiento del amor (380-390), que no caracterizaban precisamente a los congéneres creyentes de su tiempo. Y hay que añadir que de este ser humano renovado por el concepto de virtud de los antiguos –y personificado aquí en la figura de la mujer–⁶⁶ luce una preciosa galería de retratos; si bien también incluye una selección de mujeres modernas de casas reales –alguna escandalosa, por cierto–. Retratos confeccionados asimismo al estilo clásico, como se haría poco después en las artes (Butiñá 2002, 371-380).

Y volvemos a la dinámica luliana, que aunque parezca alejada, nos lleva de nuevo a Metge:

Los principios del Arte luliano son esas dignidades o atributos divinos, por eso el Arte ofrece una lectura perfecta de todo el universo y también la base para todas las ciencias particulares. En el *Ars generalis ultima* lo expresa Lull con meridiana claridad: El entendimiento humano se apoya más bien en opiniones que no en fundada ciencia, y esto es así porque cada ciencia tiene sus propios principios que no concuerdan con los principios de las otras ciencias, por eso el entendimiento siente la imperiosa necesidad y desea ardientemente una ciencia general a todas las ciencias. (Domínguez Reboiras, 249)

Comentario que tiene su réplica en la respuesta del rey a Metge, al pronunciarse definitivamente sobre la inmortalidad, y donde apreciamos de nuevo la actitud de condescendencia metgiana, que según el diálogo interno entrevisto entre ambos autores define muy bien su relación con el buen filósofo mallorquín:

...E axí ho crech fermament, e ab aquesta oppinió vull morir.

⁶³ En la firmeza de este aserto no hay alusión a la culpa original –ni aquí ni en otras ocasiones propicias–, lo cual le acerca también a Lull, quien ve en el hombre asimismo –como veremos seguidamente– una nobleza humana superior a todos los otros seres, olvidando la dualidad que se desprendía de entender una naturaleza caída.

⁶⁴ Coinciden en esta aspiración el final de los libros I de *Lo somni* y el del *Libre del gentil*.

⁶⁵ Cabe preguntarse si a modo de continuación, más avanzada, que la que hizo su admirado Dante en la *Commedia*. No es una idea baladí cuando hemos dicho que funda en ésta el criterio moral.

⁶⁶ Para la defensa de Metge acerca de la mujer, el placer y las virtudes laicas, véase Hauf 2015: 615.

–Com oppinió? –dix ell–, ans és sciència certa; car oppinió no és als sinó rumor, fama o vent popular, e tostemps pressuposa cosa dubtosa.

–Hage nom, donchs, senyor, sciència certa. No·m recordave bé la virtut del vocable (106).

Hay que tener en cuenta que Metge formulaba su conclusión a favor de la vida futura como una opinión, calcando la frase ciceroniana del final del *De senectute*.⁶⁷

Pasando a otro tema,

En cuanto a los mahometanos, Llull da una respuesta teológica: Dios es, para ellos, un ser distante e inactivo, donde el amor de Dios hacia los hombres no tiene espacio ni lugar. Aquí se muestra, según él, la deficiencia fundamental del concepto de Dios propagado por Mahoma y extendido en el Islam. (Domínguez Reboiras, 251)

Mientras que Metge da una respuesta moral: “La sua doctrina és favorable e disposta a luxúria e a altres delits carnals. E, per ço com no és fundada en rahó e bons costums...” (108). Pero hay que observar cómo, por medio de una hábil piroeta, convierte su comentario en una acusación a los cristianos;⁶⁸ y lo hace de acuerdo con una idea y frase luliana, que atribuye la expansión del mal en el mundo a la frialdad de éstos: “no pens que tant hagués durat, sinó per [...] nostres peccats encara, e gran fredor que havem en lo cor de mantenir veritat e morir per la religió christiana,” ib.

Pues esta idea, confirmando la persistente sombra luliana, es fiel reflejo del final del *Libre del gentil*.⁶⁹

Por otro lado, Metge atribuye a los argumentos lulianos el máximo poder de convicción en cuanto a la demostración de la inmortalidad. Ante el espectáculo del triunfo de los malvados y contrariamente la desgracia de los buenos, dice el rey Juan:

Si la ànima d’aytals moria ab lo cors, Déu seria fort injust, car no retribuiria a cascú ço que mereix; com sia, donchs, necessari que la justícia de Déu se exercisca, cové que la ànima racional visque après la mort corporal, e que qualche temps hage premi o punició de ço que merescut haurà. Si, doncs, vivent lo cors no la ha, necessari és que après mort d’aquell la hage; o hauries a·torgar que Déus és injust, la qual cosa és impossibla e luny de la comuna oppinió dels hòmens (82-84).

Tesis de ascendencia reconocidamente luliana por la intertextualidad del *De anima rationale* (Metge 1959, 193, n. 21).⁷⁰ También lo es, aunque se halle en un contexto en que se glosa a Casiodoro, la referente a la finalidad del hombre: “la ànima racional és creada a fi que tostemps entena, am e record Déu; e si era mortal no faria sempiternalment ço per què seria creada” (82).

⁶⁷ Destacamos en cursivas la imitatio de esa frase; para su formulación latina, véase la nota 18.

El pasaje es nuclear para *Lo somni* (Metge 2007, 106 i n. 136), como se descifra en el libro III, puesto que Metge –insistimos de nuevo– en éste plagia el *Secretum*, donde Francesco bebía la misma frase de la misma obra clásica (Butiñá 2002, 343-356). Ahora bien, el catalán se opone al consejo del italiano, pues él la mantiene en el libro IV aplicándola al amor humano, cosa –o extensión del amor divino al humano– que Tiresias, representando a Petrarca, no aceptaba; mientras que Metge se reafirma: “ab aquesta oppinió vull morir,” frente al adivino: “–Consell-te –dix ell– que n·o fasses” (278-280).

⁶⁸ Hay otra denuncia de trasfondo más grave, pues implica a la tradición cristiana, ya que esconde un ingenioso ataque a un autor como Ramón Martí, según reconoció Óscar de la Cruz (Butiñá 2007, 2009a). Este incidente permite reafirmar la antimisoginia de ambos, Llull y Metge.

⁶⁹ Metge 2007, n. 140 y 141. Incluso se da una curiosa coincidencia más por reconocer ambos autores que no todos los mahometanos fundan el paraíso en el disfrute material, como frecuentemente se les recrimina (Metge 2007, n. 137). Lo cual supone en ambos un buen conocimiento de esta religión.

⁷⁰ De todos modos la misma idea aparece en otras obras con expresiones parecidas (Butiñá 2012a).

Sobre estas potencias dice nuestro lulista:

La parte más amplia en todas las disquisiciones antropológicas lulianas la constituye, sin embargo, el estudio de las ‘tres potencias, que son de la esencia del alma racional’, memoria, entendimiento y voluntad. Sobre ellas se construye en gran parte el *Ars luliana*. (251)

Nuestro investigador insiste acerca de la dignidad del hombre vista por Llull: “En todas las reflexiones lulianas sobre el hombre está la profunda convicción de la nobleza y dignidad del ser humano,” 252. Frente a ello, no cabría localizar un punto en Metge donde esta *dignitas* aflore, ya que no sólo es omnipresente sino que se desprende del mismo diálogo.

Destaca Domínguez Reboiras la valoración del cuerpo por parte de Llull:

Para Ramón el cuerpo es una parte constitutiva del hombre de gran importancia porque establece la base de su esencial relación con el resto del mundo físico.... Todo el mundo en el entorno luliano diría esta frase: ‘El alma está en el cuerpo del hombre’ pero sólo Llull termina la frase así : ‘y el cuerpo del hombre está en el alma, de modo que una parte del todo está en la otra, para que de ambas sea compuesto el todo’, 252.

Ello nos lleva a la exigencia de la resurrección, que en *Lo somni* se enuncia con el pasaje más contundente del Antiguo Testamento: el *Libro de Job* (Metge 2001, 87 y n. 81, 82). Pues todo *Lo somni* vibra desde aquella valoración, a partir del hecho de la aparición de su amigo recientemente muerto, como veremos a continuación.

Nuestro estudioso amplía aquella idea convenientemente dado que incluye un concepto específicamente luliano:

el hombre sólo es hombre haciéndose hombre (homificans), en ese irse haciendo hombre y cuanto más hombre más perfecto para alcanzar y comprender el ser humano su específico modo de ser. Esa comprensión, ese saberse hombre, es el comienzo y fin de toda actividad humana. (255)

Y seguidamente destaca esta idea: “Pues es bien verdad, que si el hombre tiene un gran placer en conocer lo escondido y las posibilidades de otros seres, cuánto mayor será su placer en conocer los misterios y virtualidades encerradas en él mismo.” Idea que hemos visto ya como móvil en el arranque de las aportaciones filosóficas en *Lo somni* (68), en una frase, que tiene lugar tras haber evitado el rey que le besara las manos por ser un cuerpo fantástico, no apto para la sensualidad, lo cual provoca un fuerte llanto en Metge, puesto que no deja nunca de lado lo corpóreo, de acuerdo con la específica condición humana:

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.⁷¹

La reflexión sobre la realidad humana en la Edad Media se movía entre dos extremos, de un lado la doctrina del pecado original, que postula una corrupción primitiva de la naturaleza humana, y del otro la grandeza del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Llull, en cambio, propone una reflexión del hombre sobre sí mismo, sobre los ‘misterios y virtualidades del hombre mismo’.

Metge da también un paso en la dirección de liberarlo de una naturaleza tarada en su origen o de la culpabilidad del pecado original. Así, del libro II se desprende repetidamente la inocencia humana y la liberación de culpabilidad en el hombre (Butiñá

⁷¹ Metge 2007: 66. La expresión de ser la muerte una deuda para con la naturaleza, que repite Metge, era muy cara a Petrarca (ib., n. 38).

2002, 291-296); e incluso podría situarse en esta onda su decidida defensa de la Inmaculada, que entonces era núcleo de diatribas, pues la orden de los predicadores la negaba (293-294). Con ello sigue la línea luliana en moral, que difiere de la tendencia anterior por superar “el clásico discurso cristiano sobre el hombre. El ser humano no está encuadrado en dos representaciones antitéticas: dignidad y miseria, hombre viejo y hombre nuevo, hombre pecador y hombre redimido.” (Domínguez Reboiras, 254)

Y en esta misma dinámica Metge va a ennoblecer el cuerpo, adelantándose a lo que sería en todo el Renacimiento primordial motivo de belleza; resalta especialmente en un pasaje que contiene quizás la broma más divertida de toda la obra y que, precisa y muy oportunamente, tiene de fondo la peligrosa fuente del *Artis amatoriae* ovidiano (Butiñá 2002, 360-362).

No parece que Metge haya tenido acceso a la característica definición del hombre luliana:

Por eso la clásica definición del hombre como animal rationale no reúne, para Llull, las condiciones de una definición exhaustiva. En contra de toda la tradición filosófica define él al hombre como animal homificans. La definición homo animal rationale es parcial pues atiende sólo a la parte racional del hombre. La actividad fundamental de ser humano tiene como objetivo prioritario la perfección de su especie que es constitutivamente materia y espíritu. (Domínguez Reboiras, 254-255)

Pero se hace evidente que no comulga con la definición tradicional ni sobre todo con la dicotomía recién comentada, por lo que las ideas lulianas puede haberlas llevado a sus últimas consecuencias debido a una fuerte afinidad, más allá de la influencia directa. O sea que muchas de sus consecuciones o avances se explican mucho mejor contando con el paso que previamente había dado Llull al partir de una superación agustiniana en el campo ontológico:

La idea de perfección humana no puede ser desarrollada desde la vigente mentalidad teológica agustiniana, donde toda perfección humana pasa necesariamente por una creación dañada y caída. (Domínguez Reboiras, 254)⁷²

Y he aquí un contraste muy significativo. “La antropología luliana es, por ello, teología, y más concretamente cristología,” 255. Y Metge, respecto a Jesucristo, se limita a la afectuosa y decisiva referencia al argumento favorable a la inmortalidad según la parábola del Evangelio acerca del desdichado Lázaro y el rico; que precisamente ilustra el argumento luliano comentado en cuanto a la inmortalidad, el cual –basado en la necesidad de justicia– había preferido a otros argumentos.

Por otro lado, Metge no ataca la existencia de los ángeles, pero burla las ideas de san Gregorio al respecto.⁷³ Y según Domínguez Reboiras, Llull:

⁷² Sea por pretender una superación agustiniana, sea por servirle el santo de garantía para fundarse en los clásicos, Metge remonta en un principio a san Agustín, como se aprecia claramente en el hipotexto, puesto que queda claro que el inicio de su razonar parte del santo y su introspección. Por tanto hay que deducir que la cadena que dibuja Metge no es la del pensamiento laico sino la del pensamiento cristiano. Enfoque que desarrollo en *De la filosofía cristiana a la ética cristiana en la Edad Media. Papel de la Corona de Aragón en el Humanismo*, en el Homenaje a Giuseppe Grilli (*Rassegna Iberistica*, 2016). Es decir, la visión de Metge en *Lo somni* es más amplia que el panorama observado aquí; por otro lado este enfoque de la laicidad le incluye a él mismo, mientras que en el de la filosofía cristiana parece que no habría que incluirlo, si bien actúa como juez y guía sobre la moral cristiana.

⁷³ Simplemente reproduciéndolas dentro del contexto de una conversación de alto nivel, puesto que el santo pone como finalidad del hombre el estar en medio, entre los ángeles y los animales: “L’ome és stat creat en lo mig, *per tal que* 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 saber: immortalitat ab los àngels e mortalitat de la carn ab les bèsties, entrò que la resurrecció reparàs la mortalitat,” 60. (La cursiva de la locución de finalidad es

Sin denigrar ni disminuir la superioridad ontológica de los entes puramente espirituales, afirma sin ambages que el ser humano es el ser más noble después de Dios. Sí, para él el hombre es superior a los ángeles. (252)

Afirmación evidentemente extensiva a Metge, pues así como Llull hacía con la teología tradicional en cuanto podía estrechar el pensamiento, Metge lo hacía con el pensamiento tradicional, hacia el que se muestra eminentemente crítico.

Por último comenta nuestro lulista que hace 7 siglos que murió Llull y se pregunta por lo que nos puede enseñar, y pasa a hacer una de las explicaciones de la filosofía luliana más clarividentes. Y es impresionante pensar que esto nos lo planteamos hoy, cuando en su mismo siglo –pues Metge escribe esta obra todavía en el siglo XIV, en el que fallece Llull (1316)– pudo el barcelonés comprender en profundidad al mallorquín; con tanto más mérito dada la escasez de medios, hallándose aún en plena Edad Media, y más aún, encontrándose el notario en un ambiente no sólo conflictivo sino claramente adverso a lo que no fuera estrictamente ortodoxo o incluso tradicional y medievalizante. Por lo que su asimilación, situada tan en los orígenes del movimiento, nos permite ver el proceso de cambio muy puramente, y que entre uno y otro filósofo se da un sucederse casi natural a pesar de los grandes contrastes. Pues a primera vista pueden parecer de signos opuestos las bromas descarnadas de Metge, por un lado, y la vida dedicada a postulados teológicos por parte del filósofo mallorquín, por otro. Pero participaban principalmente en la línea de valoración del hombre y en su dimensión de la mayor dignidad. Valoración que poco después llevaría al deslumbrante Renacimiento, lejos de estas cuestiones iniciáticas.⁷⁴

Sigue el lulista,

En su tiempo, como en el nuestro, ideologías, visiones del mundo, filosofías y teologías se enfrentaban y actuaban con el único objeto de someter, esclavizar o aniquilar al enemigo. Mientras esas opiniones enfrentadas no buscaban más que la derrota del otro y no se esforzaban por buscar sus comunes raíces y resolver sus comunes problemas no podía llegar la paz entre los pueblos y las religiones. Llull, obsesionado por la unidad y la concordia, no ofrecía una solución definitiva de todos los problemas que aquejaban a la humanidad y tampoco un remedio milagroso que lograrse, por arte de magia, una concordia inmediata. Pero, cuanto más penetramos en su obra, entendemos mejor que aquello que él pretendía era lograr que hombres de diferente origen luchasen por unirse en un programa de futuro común sin sacrificar su razón y renunciar a su libertad. La dinámica de su pensamiento tiende claramente a unir, a limar todas las diferencias que separaban a los hombres de su época. (Domínguez Reboiras, 256)

Metge, con Orfeo de su lado, detesta el odio y separación que se deriva de la biografía de Tiresias⁷⁵ y que el adivino encarna en la misoginia. Ahora bien, la condena de ésta por parte de Metge, aunque es una realidad también es simbólica –hemos dicho ya–, como bien manifiesta la figura de la defensa de su horrible amante. Se comprueba

nuestra; mientras que Metge –y Llull– destacan al hombre por sí mismo sin ninguna otra finalidad que él mismo, aunque ocupe ese espacio medio. Los especialistas en san Gregorio de todos modos podrán matizar si el *ut* gregoriano podía tener otra modalidad en la función conjuntiva, pero aquí resaltamos que Metge lo recoge en un contexto crítico hacia el santo).

⁷⁴ Hago observar que, teniendo en cuenta que el humanismo renacentista es más superficial, la línea prístina de Metge se recupera de modo más afín en el humanismo cristiano; de modo que podría conjugar bien con ideas de Nicolás de Cusa. Quien precisamente estuvo influido por Llull (Butiñá 2009b).

⁷⁵ Bellamente simbolizada en la leyenda mitológica según la cual es castigado por separar dos serpientes que copulaban (Metge 2007, 190 y n. 267).

definitivamente cuando, en el libro IV, mantiene la adhesión y fe hacia ésta aunque esté en un error,⁷⁶ ejemplificando así la aceptación radical del otro.⁷⁷ Ha llegado ahí con la razón humana como elemento unitivo, según le ha proporcionado la fórmula ciceroniana; al fin y al cabo como Llull, puesto que para éste, según Domínguez Reboiras, no era “posible llegar a comprender tanto a través de la fe como se podría llegar a comprender a través de la razón.”

Cierra Reboiras con una idea que yuxtaponemos también a Metge por lo que tuvo éste de pionero, al ser el introductor de las ideas humanistas en la Península. Los dos luchaban contra corriente ante un mundo, el que les rodeaba, que no les satisfacía:

Llull realiza su obra a contrapelo de la época y por eso es un continuo juego de rupturas con el campo acotado de los intelectuales de oficio, una destrucción legitimada por su condición de iluminado que se afirma en cuanto excepción. Esta es la gran lección de Llull y de quienes tras él sintieron la necesidad de romper la camisa de fuerza que les oprimía, acceder a la escritura a partir de la anomalía, situarse deliberadamente al margen de las modas, corrientes y géneros, la decisión de poner en tela de juicio las formas convencionales (Domínguez Reboiras, 258).

Muy de otro modo y en situación dispar, una gran cercanía hacia esta actitud revulsiva da razón del recurso de Metge a las fuentes lulianas. Y así como sin la precedencia de Llull no hubiera sido posible el dominio y virtuosismo de la lengua de Metge, tampoco en lo ideológico hubiera podido o sabido enfocar esa actitud liberadora, especialmente cuando Metge no es un filósofo con un corpus como el de Llull y cuando se veía libre para criticar en profundidad al mentor del nuevo movimiento. En su orientación, así como en su cristianismo práctico se había aferrado al nuevo frescor del gentil luliano.

La divergencia entre Llull y Metge en cuanto al tema moral que anticipaba el gentil cabe verlo desde dos ángulos: por un lado, desde el papel de los clásicos, y por otro, y a la vez, desde el diferente tratamiento temático en nuestros dos autores. Llull pasa al campo moral aplicando su Arte a los vicios y virtudes, mientras que *Lo somni*, que se orienta o se catapulta a la ética bajo el impulso luliano, pasa a asentarse en las máximas de Ovidio, primero desde el relato de Orfeo tomado de las *Metamorfosis*, y después en el *Artis amatoriae*, con provocativa actitud de defensa de la belleza del desnudo femenino. Ello despenaliza al hombre respecto a las posiciones tradicionales, a lo cual llegaba también Llull por su vía.

Es sabido que Llull, sin embargo, a pesar de su gran concepto de los autores de la Antigüedad, en *Lo desconhort* los pospone por no haber conocido el dogma. Mientras que para Metge son garantía objetiva de racionalidad, que permite superar la moral tradicional; y es curioso que lo haga bajo la sombra de san Agustín, quien valoraba la primacía de la gentilidad, cuando bajo la figura de san Agustín claudica Petrarca; por lo que uno se pregunta cómo repartir las responsabilidades en *Lo somni* entre estas dos últimas figuras, que dialogan en el *Secretum*.

La actitud de Metge, por la aplicación de su racionalidad, se abre a la dignitas hominis del Renacimiento, y en cuanto liberadora dispara ya las mentes hacia lo que

⁷⁶ Con ello Metge rebate absoluta y textualmente a Petrarca en el *Secretum*, según hemos comentado antes. Y sobre todo pone de relieve cuán anticristiana era la moral anterior y cómo estaba de alejada de una doctrina puramente cristiana como la de Llull o la de Dante, sobre los que había asentado su actitud y su criterio racional. Aquí se puede comprobar que esta rectificación de la moral petrarquesca subraya bien la oportunidad de la inclusión de Metge en la secuencia propuesta en este trabajo.

⁷⁷ Por la aceptación radical del otro, más aún que por su actitud dialogadora, Llull se ha visto emblemático en cuanto a la comunicación de las culturas.

supondrá la revolución francesa o la tolerancia actual. Desde su apoyo en la diversidad y en la gentilidad luliana había saltado hacia la gentilidad de los clásicos.

3. Conclusiones y resumen

Reúno algunas ideas principales en torno a la libertad humana, clave de bóveda de la modernidad. Libertad, la moral, que en *Lo somni* no arranca de Llull sino de Casiodoro, ya que desde el inicio de las alegaciones se ha fundado en su definición del alma y este aspecto forma parte de ella (Metge 2007, n. 61). Es más, dando no sólo relieve sino clara indicación del rumbo que iba a tomar su obra, deja la parte moral de aquella definición para el final del libro I. Dice el monarca: “car declarar-te vull lo restant de la difinició de la ànima, segons que t’he promès; ço és, que la ànima racional és en bé e en mal convertible.”⁷⁸ Puesto que la moralidad de los actos, derivada de la libertad, es lo que hace necesario la existencia de un Ser justo y de una vida futura que –de modo imperativo– premie o castigue aquellos actos.

Fuente que, por otro lado, revela una vez más la sombra poderosa de Petrarca, dado que esta obra de Casiodoro (*De anima*) se conserva anotada entre sus escritos, los cuales parece que consultó Metge durante su estancia en Aviñón (Butiñá 2011).

Dar protagonismo a esta libertad, que encamina al hombre en su desarrollo, pues supone un avance hacia el Humanismo, es algo que anticipó Llull. Según nuestro lulista:

El pensamiento luliano libre de autoridades y de magisterio escolar, libre también de la tutela clerical, es una ciencia que, aunque Llull, no la llevó a sus últimos extremos filosóficos, abría un horizonte insospechado. Aquel horizonte que los humanistas supieron traducir en un nuevo concepto de libertad de estudio e investigación.⁷⁹

Y ello nos lleva a concluir con unas ideas más en torno al concepto de lo humano, tan importante desde la atrevida definición del *homificans*.

La fascinante originalidad del discurso luliano sobre el hombre radica en el hecho de ser Ramon Llull el primer pensador medieval que considera la humanidad en ella misma y en su valor propio. (Domínguez Reboiras, 254)

De ahí que se base en la búsqueda de un discurso estrictamente racional sobre el hombre. Desde esta reflexión acerca de la valoración de lo humano, que explica la consiguiente orientación a la ética, hilvano unos puntos finales de semejanza entre los dos autores. Leemos en el trabajo de Domínguez Reboiras:

A través de la razón, a fuerza de pensar, vino a ver Ramón como necesario el camino de Dios al hombre, la encarnación de Dios, como un camino hacia la luz, es decir, la visión comprensiva exhaustiva y total de la esencia de la humanidad. Pero ese camino de Dios al hombre es un camino de ida y vuelta, es decir, hay que hacer también el camino del hombre a Dios o, más exactamente, al hombre divinizado. Lo más impresionante de este proceso es que, sólo él, considera que los sentidos corporales no son obstáculo sino órganos sensores del absoluto. (255)

En esta valoración de los sentidos y liberación de viejas culpabilidades Metge coincide con Llull; pero *Lo somni* se reduce a la antropología, por lo que no se capta ni se detiene en aquel descenso–ascenso respecto a la divinidad. Pues –como hemos

⁷⁸ Metge 2007: 108; frase que ya citó en p.72, o sea que, al repetirla, dándola por separado, remarca su especial interés.

⁷⁹ 255. Para la perspectiva crítica del movimiento en las letras catalanas –que en los últimos decenios fue muy negativa, si bien ya se ha superado este signo, puesto que internacionalmente se habla del concepto de una manera normalizada–, véase Butiñá 2010.

dicho– Metge es filósofo y no teólogo; Llull lo es además, pero su dimensión humana – que seguiría con la filosofía humanista– coincide con el pensamiento de Bernat Metge.

Según Domínguez Reboiras:

El amor aparece siempre como razón de ser y última instancia. Desde su conversión Llull se propone ser un amador y por encima de todo extender ese amor que él concebía activo y brotando en la misma entraña del ser. (256)

Y Metge concentra aquella aspiración en la defensa de la mujer, que le lleva al extremo de sublimar a su terrorífica amante, en clara manifestación de extrema radicalidad, formulando un paradigma sin vuelta atrás para la aceptación del otro. La razón humana es así –como en Llull– elemento unitivo, de modo que no pueden serlo las distintas creencias.⁸⁰

Han pasado 6 siglos, desde aquella valoración del humanista Ferran Valentí, que pone a ambos autores –Llull y Metge– en correlación dentro del contexto humanístico de las letras catalanas, pero de su valoración obtenemos hoy un amplio rendimiento. Tras citar Valentí un elenco de humanistas reconocidos, hace Martines la siguiente reflexión: “no son ajenos en absoluto ni a Llull, coetáneo de Dante, ni a un trovador como Arnaut Daniel... todos citados en la misma enumeración de figuras de relevancia en el Pròleg de Valentí, lo cual no debe ser una mera casualidad. De hecho responde a una causalidad: Valentí, humanista, reconoce en todos ellos una especie de canon cultural de las ideas que anidan y se desarrollan en su ‘padre y preceptor’, el humanista Bruni” (111-112). A mi entender, esta reflexión marca una vía en la que hay que seguir trabajando.

En una abstracción final, hay que observar que, aun dentro de esta línea de laicidad, por parte de los autores hay que concluir que la filosofía era un medio o bien abocaba a la teología, como se ve claramente en Llull, descendiendo de la filosofía de los antiguos y predecesores suyos. Igualmente en Dante, como evidencia sobre todo el *Convivio*.

Ahora bien, en el caso de Petrarca el hecho va más allá, puesto que, como manifiesta condensadamente el final del *Secretum*,⁸¹ a la primacía divina no sólo supedita sino que posterga la actividad humana y el amor a la mujer, como si se tratara de contrarios. En cierto modo suponía una marcha atrás. Y Metge es quien lo advierte, escindiendo los campos, labor que ya había comenzado a llevar a cabo Llull.

Podríamos configurar lo que quizás sea sólo una frase pero que resulta clarificadora: si Llull ha escindido lo divino de lo humano, estableciendo aquellos caminos de ida y vuelta, Metge separa aún más ambos territorios. Pero ambos testimonian un aprecio específico para cada plano; y ello favorece que la filosofía no sólo conozca sus delimitaciones sino que se oriente decididamente a la ética. Y ahí ya tenemos el campo abierto a los futuros pensadores humanistas, como Giordano Bruno, Nicolás de Cusa o Montaigne,⁸² y modernos, como Descartes o Leibniz.

⁸⁰ Estas incluso son motivo de discordia y se pueden ver afectadas por la visceralidad. Así pues, al final del *Libre del gentil e los tres savis*, un sabio desea que “enfere nos no ffos nulla diferencia ni contrarietat de ffe ni de custumes; per la qual diferencia e contrarietat son los uns enemics dels altres” (Llull 1993, 207).

⁸¹ Es lógico, pues, que dado que Metge se opone al que suponía la gran esperanza de renovación, al cerrar *Lo somni* refleje la mezcla insoluble (o ‘apaño’ inviable) de la fórmula petrarquesca; y lo hace con una gran ironía, reproduciendo aquellos mensajes petrarquescos clasicistas, enunciados en boca de Tiresias con pose y gesto egoísta y anticuado. Lo cual desemboca en que el autor quede abatido, sumido en la tristeza y desconsolado, como si hubiera muerto. Este amargo final ocurría precisamente dada su admiración hacia Petrarca, quien parecía –pero sólo parecía– haber consagrado la armonía clasicismo–cristianismo (notas de Metge 2007, 481-487).

⁸² Este autor recoge en sus *Ensayos* un capítulo de Sibiuda, de los *Libri creaturarum* (1436), que es una traducción de Llull.

Obras citadas

- Areces, J. R. “Lo somni o la reivindicació ontològica de l’home.” En J. Butiñá & A. Cortijo eds. *L’humanisme a la Corona d’Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica Publishing International, 2011. 79–100.
- Batllori, M. *Obra completa. V. De l’Humanisme i del Renaixement*. València: Tres i Quatre, 1995.
- Butiñá, J. “Metge, un bon lul·lista i admirador de Sant Agustí.” *Revista de Filologia Románica* 11-12 (1994): 149-170.
- . “El diálogo de Bernat Metge con Ramon Llull. Dos nuevas fuentes tras *Lo Somni*.” En *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Universidad de Granada 1995a. 429-444.
- . “Jo començ allà on deig, car Job no fou jueu ans fou ben gentil.” En *Miscel·lània Germà Colón* 4. Publicacions de l’Abadia de Montserrat: Barcelona 1995b. 37-54.
- . “Reflexiones sobre la fuente arábica del *Llibre del gentil* luliano.” En *Memoria-Homenaje a Pedro Peira Soberón*. *Revista de Filologia Románica* 14, II (1997): 45-61.
- . “Un altre Metge, si us plau. (Al voltant de la dissortada mort del rei Joan I a Foixà, a propòsit d’un parell de noves fonts de *Lo somni*.)” *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins* 41 (2000): 27-50.
- . *Tras los orígenes del Humanismo: El “Curial e Güelfa”*. Madrid: UNED, 2001 [1ª ed. 1999].
- . *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*. Madrid: UNED, 2002.
- . “Unes notes sobre Metge, Llull i Juvenal.” *Randa* 51. *Homenatge a Miquel Batllori* 4 (2003): 7-29.
- . “Algunas consideraciones sobre poética medieval en el Humanismo catalán.” *Revista de Poética Medieval* 12 (2004): 11-52.
- . “El diálogo en Llull y en Metge.” *Estudios Hispánicos* 12, *Miscelánea de Literatura española y comparada. Homenaje a Roberto Mansberger Amorós* (2005): 107-120.
- . *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*. Madrid: UNED, 2006.
- . “¿Una muestra de la unidad de pensamiento en un humanista del siglo XIV?” *Studia Philologica Valentina* 10 (2007): 65-94.
- . “Ramon Llull i el primer humanisme.” En *El Humanismo catalán. eHumanista* 13 (2009a): 78-95.
- . “De la recepció de Llull a Alemanya. (El *Liber de Ciuitate mundi* front al *De pace fidei* de Nicolau de Cusa).” R. Planas ed. *Lluc* 867 (2009b): 33-36.
- . *Bernat Metge*. En Albert Hauf ed. *Panorama Crític de la Literatura Catalana. Edat Mitjana I*. Barcelona: Vicens Vives, 2010. 311-353.
- . “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 (2011): 267-286.
- . “Alrededor del concepto de la divinidad y el hombre en el *Llibre de meravelles*: de Llull al Humanismo.” En A. Musco ed. *XII Congreso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l’Étude de la Philosophie*. Palermo, 2012a. 1059-1077. vol. 2.
- . “Quant és a present, d’açò no cur molt. (Tècniques humanístiques de *Lo somni*, II).” *eHumanista* 21 (2012b): 369-389.
- . “Entre 2013 i 2016: entre Metge i Llull.” En *Homenatge a Carles Miralles. Som per a mirar*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2014. 51-69. Vol. 2.

- . “Reseña de VVAA, *Martí de Riquer i els valors clàssics de les lletres. Valoració literària i filologia, en el centenari del seu naixement*. Barcelona: Barcino/Institució de les Lletres Catalanes 2014.” *eHumanista* 30 (2015): 414-421.
- . “El Humanismo: el paso de la filosofía cristiana a la ética cristiana en la Edad Media. Papel de la Corona de Aragón.” En N. de Benedetto & E. Bou eds. *Homenaje a Giuseppe Grilli. Rassegna Iberistica*. Venecia: Ca’Foscari, 2016. En prensa.
- Butinyà, J. & A. Cortijo eds. *L’humanisme a la Corona d’Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica Publishing International, 2011.
- . “L’Humanisme a la Corona d’Aragó.” *eHumanista/IVITRA* 1 (2012).
- . “Greece in Catalan Literature. Grècia i les lletres catalanes.” En *Studia Iberica et Americana. Journal of Iberian and Latin American Literary and Cultural Studies* 1, 1 (2014).
- Butinyà, J., A. Cortijo & V. Martines eds. *Bernat Metge, humanista i poliglota*. *eHumanista/IVITRA* 4 (2013).
- Ciceró. P. *Cató el vell. De la vellesa*. X. Villalba i Varneda trad. Barcelona: Barcino, 1998.
- Cortijo, A. “Lo Somni como apología: metáfora de la sabiduría /lectura.” *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 18 (2013): 73-94.
- Domínguez Reboiras, F. “Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull.” *Balearides Digital* (11.03.2015).
- Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós ibérica, 2008.
- Fidora, A. & J. E., Rubio eds. *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Corpus Christianorum, “Continuatio medievalis.” Brepols: Turnhout 2008.
- Gros Lladós, S. “*Aquella dolçor amarga*.” *La tradició amatòria clàssica en el “Curial e Güelfa*.” València: Publicacions de la Universitat de València, 2015.
- Guzmán, H. “El viejo tema de la misoginia: ecos de Semónides en Bernat Metge.” *eHumanista* 13 (2009): 247-261.
- Hauf, A. *El panorama literari en temps del rei Martí*. En M. Teresa Ferrer i Mallol ed. *Martí l’Humà. El darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396-1410). L’Interregne i el Compromís de Casp*. Institut d’Estudis Catalans: Barcelona 2015. 591-617.
- König-Pralong, C. “Les laics dans l’histoire de la philosophie medieval. Note historiographique.” *Doctor Virtualis* 9 (2009): 169-197.
- Llull, R. *Llibre del gentil e dels tres savis*. A. Bonner ed. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1993.
- . *Cuatro obras de Llull (Lo desconhort, Cant de Ramon, Liber Natalis y Phantasticus)*. S. Sari, C. T. Pabón & F. Chimento trad. J. Butiñá ed. Madrid: Palas Atenea, 2013.
- Martines, V. “Una clave humanista de mediados del siglo XV para el Humanismo de la Corona de Aragón desde fines del siglo XIV: Ferran Valentí y el Prólogo a su traducción de las *Paradoxa* de Cicerón.” *Estudios Hispánicos* 22 (2015): 105-114.
- Metge, B. *Obras de Bernat Metge*. M. de Riquer ed. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1959.
- . *Lo somni. El sueño*. J. Butiñá, ed. & trad. Madrid: Palas Atenea, 2007.
- Perarnau i Espelt, J. “Diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval.” *Studia Lulliana* XXII (1978): 241-259.

Petrarca, F. *Obras. I. Prosa*. F. Rico ed. Madrid: Alfaguara, 1978.

Riquer, M. de. *Història de la Literatura Catalana*. Ariel: Barcelona, 1964. Vol. 2.

Schlelein, S. “Vacilando entre Edad Media y Renacimiento: Castilla y el humanismo del siglo XV.” En A. Egido & J. E. Laplana eds. *Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos. Actas del Coloquio Hispano-alemán*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 2012. 91-112.