

Influjos tomistas en el I libro de “Lo Somni” de Bernat Metge. La presencia del *Humanismo cristiano*

Manuel Ortuño Arregui
Instituto Superior de Ciencias y Educación (CUISCE)
Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas de la Universidad Nacional de Guinea
Ecuatorial

1. Introducción

La influencia y el apogeo de la escolástica en el siglo XIII coincide con el auge de la Europa medieval en la que se comienzan a configurar sus Estados, siendo Francia el país hegemónico¹. Se fundan las universidades y surgen las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, de donde procederán la gran mayoría de teólogos y filósofos de la época. Fueron esencialmente los dominicos los que asimilaron la filosofía de Aristóteles a partir de las traducciones e interpretaciones árabes de Avicena y Averroes².

Los franciscanos seguirán la línea abierta por la patrística, y asimilarán el platonismo, que era mucho más armonizable con los dogmas cristianos. El autor más importante de este período y de toda la escolástica en general, fue Sto. Tomás de Aquino³ (1225-1274). Sus dos grandes obras⁴: la *Summa theologiae* y la *Summa contra gentiles* delimitaron el campo de la filosofía y la teología a partir de la diferenciación entre los preámbulos de la fe y los artículos de fe que seguramente se convierten en una verdadera síntesis teológica. No obstante, esta síntesis se completa con una obra anterior, el *Scriptum super libros Sententiarum*⁵ (1252-1256), donde la aceptación de estos principios aristotélicos no es en su totalidad porque contiene elementos anticristianos como la afirmación de la eternidad del mundo o las dudas sobre la inmortalidad del alma. Según el Aquinate el alma tiene la *virtus immortalitatis per se*, en cuanto propiedad natural, pero no *a se*. Por tanto, el alma sensitiva e intelectual constituyen una misma sustancia en el hombre.

En este artículo vamos a demostrar que algunos de estos fundamentos tomistas en relación con la discusión de la inmortalidad de alma aparecen reflejados en el libro I de *Lo Somni* y se centran en la duda de la inmortalidad del alma, la demostración de la inmortalidad; y, por último, la refutación de la inmortalidad del alma de los sucios.

El objetivo de *Lo Somni*⁶ y su autor Bernat Metge es argumentar una defensa personal del propio autor contra todas las acusaciones en relación con la muerte de Juan

¹ Para más información véase Ortuño (2015b, 118-119).

² Para más información véase Ortuño (2015a, 90-99).

³ Para más información véase Ortuño (2020, 115-24).

⁴ Citaremos la *Summa theologiae* y la *Summa contra gentiles* con la edición digital de Enrique Alarcón (2000): *Opera omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra, “Corpus Thomisticum”. Se indicará con las siglas *ST* y *SCG*. Disponible en línea: [<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>].

⁵ Citaremos la obra *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, libro IV, distinción 2 1, cuestión 1, artículo 1, solución 2. Con la edición de Moos, M. F. y Mandonnet, P. Lib. IV, 1929-1947, P. Lethielleux, París. Disponible en línea: [https://daten.digital-sammlungen.de/~db/ausgaben/zweiseitenansicht.html?id=00032103&seite=1&image=bsb00032103_00001.jpg&fip=193.174.98.30].

⁶ Para las citas del texto de Bernat Metge en catalán vamos a emplear la base de datos de CICA, por partir de la base manuscrita más acertada. Citaremos *Lo Somni* con las siglas *LS*, Lib. I. CICA: Corpus Informatizat del Català Antic. El CICA [<http://cica.cat/index.php>] es un *corpus* informatizado, consultable a través de Internet, creado con la finalidad de servir de soporte para la redacción de la

I, que según parece fue causada por un mal consejo de sus consejeros. Esta muerte fue tan sonada y terrible desde el punto de vista religioso, porque el rey no había recibido las atenciones y ceremonias para que su alma pudiera ir al cielo. Y como consecuencia, se pensaba que el alma del rey iba a ser condenada dado que no tuvo tiempo para recibir las ceremonias necesarias para que se salvara.

A partir de ese momento la vida real y literaria de Metge y el rey D. Juan irán muy unidas. De hecho, en 1388 es nombrado su escribano. A pesar del escándalo y el supuesto encarcelamiento de Bernat a causa de la muerte del rey, se conformarán las declaraciones iniciales de *Lo somni*, que seguramente formen parte de una ficción literaria⁷. Desde un punto de vista literario es considerada su obra maestra. Se trata de un diálogo, destinado al nuevo rey, en el que el autor dialoga con el alma del rey Juan I y los dos personajes mitológicos que lo acompañan, Orfeo y Tiresias, personajes mitológicos. La obra está considerada un texto clásico escrito en prosa con una forma de diálogo platónico-ciceroniano que le sirve al autor para introducir conceptos filosóficos siguiendo la conformidad con la razón.

Todo este propósito de la obra nos abre la idea de que el eje temático esté dirigido a dos cuestiones: en primer lugar, el encuentro del clasicismo y el cristianismo en una misma obra; y, en segundo lugar, una postura renovadora respecto a la moral más tradicional, y en concreto, su posición contra la misoginia⁸ predominante en su época (Butiñá 2018, 158) donde se sitúa la acción del diálogo en la cárcel⁹. Por tanto, esta obra ofrece la convergencia entre puentes literarios, culturales y sociales que se transforman en lo que conocemos como *Humanismo cristiano* (Santos Sopena 2015, 17).

2. La tradición clásica, cristiana y bíblica en el Libro I de *Lo somni*

La tradición textual de la obra humanista ya indicaba que el tema tratado iba a ser la discusión sobre la inmortalidad del alma. De hecho, entre sus lectores más coetáneos era una realidad. Por ejemplo, en el contenido del manuscrito más completo y aceptado que se conoce por la sigla *U* de la Biblioteca universitaria de Barcelona¹⁰ aparecen referencias de los lectores que indicaban que era una obra que recogía un tratado sobre el alma, los aparecidos y el viaje al más allá. Efectivamente, en las notas marginales señalaban que era una obra ejemplar en un sentido estrictamente moral, y, además, era un relato centrado en una aparición que podríamos designar como “*devota*”.

La narración de este libro se centra en la visita del alma del rey Juan I, a través de un diálogo filosófico entre el propio autor y el rey sobre los argumentos en torno a la inmortalidad del alma. Seguramente, este libro es el que refleja más fielmente el pensamiento humanista del autor, ya que él, hace uso de varias fuentes clásicas, bíblicas y de los Santos Padres, pero pone en duda muchos pensamientos arraigados, hasta el punto de que se desvía de la religiosidad tradicional de su época.

La estructura narrativa se centra, en un primer momento cuando Bernat se duerme y se le aparece el alma de Juan I, que le dice que su cuerpo ha muerto, pero no su alma y le argumenta que el alma de los hombres es inmortal. Ante esta situación da la sensación de que se muestra un tanto escéptico e incrédulo cuando dice: “ço que veig

Gramàtica del Català Antic, proyecto que se lleva a cabo con la colaboración de unos ochenta estudiosos de diferentes universidades y centros de estudio tanto catalanes como internacionales.

⁷ Otro de los objetivos de la obra era ganarse el favor del nuevo rey y la nueva reina, Martín, el Humano y María de Luna.

⁸ Para más información véase Guzmán, Helena (2009, 247-261).

⁹ Ya hemos afirmado que no es seguro ni que estuviera en prisión Bernat Metge, lo que sí sabemos es que sus amigos sí. Aunque la cuestión de la cárcel no es segura, no está demostrada completamente. Por eso considero que sea un motivo literario.

¹⁰ Aparece referenciado en la edición de *Lo Somni* de Miquel i Plans de 1907.

crec, e del pus no cur”. Esta contestación es calificada por el rey de epicúrea y materialista, mientras que éste adopta una posición estrictamente ortodoxa, que predominará hasta el final de la obra. Según Butiñá (2012, 369) esta frase no hay que considerarla con una actitud negativa como hace por ejemplo Riquer (1964, 420) que la considera una expresión característica de escepticismo y materialismo epicúreo. Precisamente a partir de este pasaje es cuando ya observamos argumentos tomistas que intentan convencer a Bernat de que el alma de los hombres es inmortal. Sin embargo, en un segundo momento, el diálogo entre los dos sigue en la misma línea argumentativa, e incluso, finaliza este libro con el planteamiento de si el alma de los animales es o no inmortal.

Ante esta afirmación Juan I le rebatirá con argumentos tomistas para determinar que el alma de los animales no es igual que la de los hombres. No obstante, desde el inicio de la narración se discute sobre la inmortalidad del alma a partir de una fuente bíblica innegable como dice Butiñá (2005, 107-120) centrada en el *Libro del Eclesiastés*, que tiene como base los argumentos sobre el alma de Casiodoro y que se corresponde con el diálogo entre el Rey y Bernat (Butiñá 2012, 370). Es evidente que este asunto inquietaba a todos los autores humanistas, sobre todo, en sus consecuencias más cercanas. Seguramente esa idea proviene de la herencia del *averroísmo latino*, una doctrina filosófica que propone la doble verdad, y que fue, muy duramente perseguida y combatida por la iglesia, y en concreto, por San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino a través de su obra: *De unitate intellectus adversus averroistas* (1270) y que consideramos que fue aceptada por Metge.

A este respecto hace uso de la verdad teológica, y no estrictamente por la verdad filosófica o científica. Seguramente esta opción la realiza por necesidad para resolver el problema del destino del alma. Sin embargo, su respuesta al planteamiento de la inmortalidad del alma es considerada muy complicada a la hora de un entramado complicado en el uso de las fuentes y de las ideas que iban sobresaliendo en un discurso, que de alguna manera intenta, intenta sostener la posibilidad de un equilibrio entre dos verdades: clasicismo y cristianismo. El uso de las fuentes de tradición clásica y cristiana se entrelazan con la tradición revelada como veremos en las alusiones del *Libro de Job*¹¹ o el *Levítico* citados a través de la *Summa contra gentiles*.

Aunque el propio Bernat se declara epicúreo¹², y esto hace, que las afirmaciones del rey D. Juan siempre vayan encaminadas a preguntarle qué es lo que sucederá después de la muerte dentro de la visión de la inmortalidad del alma humana. Hay que procurar convencerle del error de sus creencias epicúreas y que debe acabar con sus ideas para poder llegar a la felicidad. Al final del libro el rey consigue que Bernat cambie sus creencias partiendo de los principios ciceronianos, al darse cuenta de que es la opinión más razonable para finalizar con la infelicidad.

El marco narrativo en el que se desarrolla este diálogo es según Ricardo da Costa (2014, 28 y 33) un tipo de pensamiento filosófico centrado en el sueño que tiene con el rey llega a ser una exégesis hermenéutica¹³, que parte de un diálogo¹⁴ de carácter

¹¹ Para las citas de los textos bíblicos hemos utilizado la traducción hecha en Francisco Cantera Burgos - Manuel Iglesias Gonzalez (1979).

¹² Para más información véase: Renedo (1994, 109-127).

¹³ Si debe complementar el comprender con el creer. No pueden coexistir el uno sin el otro. Así decía S. Agustín: “*Intellige ut credas; crede ut intelligas*” (Comprende para creer; cree para comprender, S. Agustín, *Sermón XLIII*, 7-9).

¹⁴ El diálogo que Metge coge de Platón, Cicerón y de Petrarca según explica en otra obra inacabada: *La apología*. Es un género filosófico que triunfa en el siglo XVI, pero evolucionó en la Edad Media con escritos en latín, como el caso de San Gregorio. Para más información cf. Guzmán, Helena (2009, 247-261).

onírico, que, a su vez, forma parte de diversos marcos oníricos clásicos y medievales. Por un lado, como dice Ricardo da Costa (2014, 26), con la obra *De republica* de Cicerón, el famoso *Somnium Scipionis*¹⁵ que llegó a partir del *Commentarii in Somnium Scipionis*¹⁶ de Macrobio¹⁷ y; por otro, la *Consolatio philosophiae*¹⁸ de Boecio.

Creemos que con la obra de Cicerón se reafirma la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Y con la obra de Boecio se confirma que la verdadera felicidad consiste, por un lado, en el desprecio de los bienes verdaderos o falsos, pequeños o grandes; y por otro, en la posesión de un bien eterno, que coincide con la providencia universal, donde Dios está representado no solo como un ser eterno y omnisciente, sino como la fuente de todo Bien.

Sin embargo, estas fuentes no fueron las únicas, de hecho, hay notables similitudes con otras obras de la denominada *literatura consoladora*, en concreto, el *Secretum meum* de Petrarca y el *Corbaccio* de Boccaccio¹⁹. También se recogen las influencias o pasajes con oraciones idénticas al texto de Cicerón *De senectute* y otras obras como: *Laelius*, *Cato Maior* y *Tusculanae* (Butiñá & Cortijo 2011, 66-67); los textos amorosos de las *Metamorfosis* de Ovidio (43 y 59); el *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* de Valerio Máximo; el *De Anima* de Casiodoro; y *La Eneida* de Virgilio.

Como ya hemos indicado anteriormente, la influencia medievalizante está cargada del pensamiento cristiano en todo el libro I, en concreto, con las referencias, tanto a San Gregorio²⁰ como a Sto. Tomás de Aquino (Butiña 2011, 267-286). Además, cuando cita a la Biblia lo hace a través de Santo Tomás, e incluso, en la parte de un pasaje en el que se observan los principios de la obra *Summa contra gentiles* y donde, creemos que, por medio de un pequeño cambio, se lee lo contrario a lo que había dicho el Aquinate.

Según la estructura interna que plantea la edición de Cingolani²¹ (2006) el Libro I se puede dividir en tres partes de contenido temático: en primer lugar, la duda de la inmortalidad del alma y la refutación del escepticismo, donde se narra la aparición del fantasma del rey; en segundo lugar, la definición del alma racional, y la demostración de la inmortalidad, donde se niega la inmortalidad del alma y también se identifica el alma de los hombres y los animales; y en último lugar, la refutación de la inmortalidad del alma de los sucios con referencias platónicas a través del Aquinate. Todas estas partes no son la totalidad del libro, pero sí que son el hilo conductor de la intención comunicativa que pretende el autor ante la discusión sobre la inmortalidad del alma a través de la obra tomista.

¹⁵ En el *Somnium Scipionis*, último libro de la obra *De republica*, que describe un viaje ultraterreno durante un sueño, se refiere Cicerón a la recompensa del gobernante virtuoso que busca el bien de su pueblo. Para más información véase Da Ricardo (2010)

¹⁶ Para más información cf. Cardigni (2013).

¹⁷ Para más información cf. Cardigni (2014).

¹⁸ Cf. Doñas (2012, 165-180).

¹⁹ El marco onírico muestra la evidente admiración por los trecentistas italianos, cuyas ideas y métodos impregnan el texto, y principalmente por el gran humanista Petrarca, cuya obra había entendido muy bien y era fiel admirador.

²⁰ "Muchas veces dios todopoderoso conforta a los de los temerosos. Primeramente, por algunas revelaciones, para que no se pierdan por miedo a la muerte" (San Gregorio. *Dialogi*, cap. 48).

²¹ Cf. Gómez (2010, 7-54).

3. La presencia tomista en el Libro I

3.1. La duda de la inmortalidad del alma y la refutación del escepticismo

El autor argumenta en esta parte las razones por las que duda de la inmortalidad del alma y fundamenta su discurso a través del *Libro del Eclesiastés* cuando dice:

Ja us he dit, senyor, que totes les coses animades he vist morir en una forma, e jamás no viu lo contrari; e per consegüent als no crec, majorment quan veig que Salomó, en lo llibre apellat *Eclesiastés*, fou de l'opinió en què jo són, dient: «Una és la mort dels hòmens e de les bèsties, e igual la condició de cascú; així com moren los hòmens, moren les bèsties e totes coses que espiren, e l'home no ha res més avant que la bèstia (*LS*, Lib. I. CICA).

Durante este argumento Metge utiliza el artículo 6 de la cuestión 75 del libro I de la *Summa Theologiae* en el momento que plantea el tema de la corruptibilidad del alma:

Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum, quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque, quia similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius, ut dicitur *Eccle. III*. Ergo, ut ibidem concluditur, unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

Este inicio del artículo 6 con la expresión: *videtur quod* es el típico del proceso intelectual escolástico. Las coincidencias de las dos obras son muy evidentes. En primer lugar, en las dos se muestra la problemática ante la muerte; y en concreto, la similitud entre el fin de los hombres y las bestias: “quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis” (Aquino, T. de., *ST*, Lib. 1, Artículo 6, Cuestión 75). En segundo lugar, se afirma que la muerte es igual para los hombres y animales, porque respiran de la misma manera: “similis est etiam vitae processus in utrisque, quia similiter spirant omnia” (Aquino, T. de., *ST*, Lib. 1, Cuestión 75, Artículo 6). Esta afirmación es la misma que aparece en *Lo Somni*. Asimismo, las semejanzas de esta parte no se quedan en la cuestión de la muerte, porque en ambas obras se cita al *Eclesiastés*: “ut dicitur *Eccle. III*. Ergo, ut ibidem concluditur, unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio” (Aquino, T. de., *ST*, Lib. 1, Cuestión 75, Artículo 6). Y, por último, se hace referencia a la corruptibilidad de las almas de los hombres y animales.

Sin embargo, hay que señalar que en este *exordium* es el momento en el que aparece la figura del fantasma del rey y se niega la inmortalidad del alma con la cita a Sto. Tomás y la *Summa contra gentiles*, cuando indica:

—No apar —dix ell— que hages clara coneixença de la intenció del savi que has al·legat, car ell no dix açò en persona sua, mas dels dels impiadosos e infirmants; e axí ha plagut a sanct Gregori, en lo Diàlech e a sant Tomàs, Contra los gentils. E apar bé que així sia, car en la fi del dit *Eclesiastés*, quaix determenant, hi ajusta: «Tro que sia tornada la pols en la sua terra, d'on era, e l'esperit retorn a aquell qui l'ha donat (*LS*, Lib. I. CICA).

En estas referencias a Santo Tomás incluye a otro de los padres de la Iglesia, San Gregorio²², y a su obra *Dialogi*. Pero también vuelve hacer referencia al *Eclesiastés* (3²³, 18-19; 12, 7 y 12, 13), un pasaje bíblico atribuido a Salomón y que fue estudiado por los dos santos. Este *Libro del Eclesiastés* le sirve al autor para presentar las diferentes posiciones sobre la existencia del alma, y así, poder evitar las posibles acusaciones y enseñar al lector el modelo dialéctico. Además, según Butiñá (2012, 371) cuando dice: “impiadosos e infirmants”, hace referencia a los “no creyentes” que identifica S. Gregorio, que aparece con el vocablo “impiorum” en la *Summa contra gentiles* (II,79, 16).

Además, dentro de este *exordium* hay otras semejanzas fundamentales, cuando muestra: “—Tira’t —dix ell—, car aquest cos de què em veus cobert, fantàstic és e no el pories ne t’és llegut tocar. Aquell al qual tu solies servir e fer reverència e honor, convertit és en pols”. En esta parte se nombra la objeción tomista que expresa la ineficacia probatoria de un cuerpo fantástico que aparece en la *Summa contra gentiles* IV, 29:

Fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichaei Dei filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse. Unde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam simulatione, consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt”.

Ciertamente esta objeción se señala en *Lo Somni* como un argumento que no es suficiente con la aparición de un fantasma para creer que el alma es inmortal cuando afirma:

No em par —diguí jo— que l’esperit sia res après la mort, car moltes vegades he vist morir hòmens e bèsties e ocells, e no veïa que esperit ne altra cosa los isqués del cos, per la qual jo pogués conèixer que carn e esperit fossen dues coses distintes e separades; mas tots temps he creegut que ço que hom diu esperit e ànima no fos als sinó la sang o la calor natural que és en lo cos, que per la discrepància de les sues quatre humors se mor, així com fa lo focper lo vent qui el gita de son lloc, o quan és corromput lo subjecte en què és, qui s’apaga e d’aquí avant no el veu hom (*LS*, Lib. I. CICA).

Todo este pasaje de la duda de la inmortalidad del alma refleja, como ya hemos indicado, un marco onírico, donde aparece en sueños el alma del rey Juan I en forma de fantasma²⁴. Y, por tanto, él debe purgar sus pecados en plena noche. Este hecho certifica la creencia del purgatorio que expone Sto. Tomás en su obra: *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*²⁵:

²² Este párrafo se basa en San Gregorio, *Dialogi* IV, V, 237: “Unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; simi liter spirant omnia, et nihil habet homo jumentis amplius.

²³ *Libro del Eclesiastés* 3, 18-19: 18: Dije en mi corazón: Es así, por causa de los hijos de los hombres, para que Dios los pruebe, y para que vean que ellos mismos son semejantes a las bestias. Porque lo que sucede a los hijos de los hombres, y lo que sucede a las bestias, un mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros, y una misma respiración tienen todos; ni tiene más el hombre que la bestia; porque todo es vanidad.

²⁴ Para más información véase Mahiques (2002, 7-31).

²⁵ *Libri Quattuor Sententiarum*. Es un tratado de teología escrito por Pedro Lombardo en el siglo XII. Es una recopilación sistemática de teología de las opiniones de los primeros Padres de la Iglesia sobre los

Alius est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens, per suffragia Ecclesiae mitigaretur. Quidam tamen dicunt, quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit (Aquino, T. de., *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, libro IV, distinción 21, cuestión 1, artículo 1, solución 2).

Esta creencia propone que el lugar del purgatorio es donde el hombre peca, y esto no parece probable: “quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probable” (Aquino, T. de., *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, libro IV, distinción 21, cuestión 1, artículo 1, solución 2). No obstante, muestra que el hombre podría ser castigado al mismo tiempo por pecados que ha cometido en diversos lugares: “quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit”.

En definitiva, todo este pasaje, según Ruiz Simon (2002, 25) se centra en la aparición del rey Juan I con un diálogo o disputa doctrinal con evocaciones escolásticas, porque representa el mismo proceso intelectual de una cuestión con estructura típicamente escolástica, como sale en los artículos de la *Summa theologiae*, donde al inicio realiza unas objeciones de una cuestión escolástica que recuerda a la expresión *videtur quod* para indicar sus argumentos en contra de aquello que se quiere probar; y, por otro lado, cuando los argumentos que le siguen se muestran con el modelo de otra expresión: *sed contra*, para destacar que la cuestión que se trata tiene su problemática. Por tanto, el influjo tomista no es sólo en la forma estructural del relato, sino también en el contenido temático en torno a la duda de la inmortalidad del alma y la refutación del escepticismo con argumentos a favor de la inmortalidad.

3.2. El alma racional y la demostración de la inmortalidad

Dentro de este pasaje es esencial la definición de alma racional que utiliza Metge, porque le sirve para convencerse de que el alma no es otra cosa que inmortal. Esta afirmación es razonable y tiene la aprobación de la mayoría de los sabios, y, por tanto, hay que creer en una *ciencia certa*. Efectivamente, tanto los argumentos como las demostraciones racionales del rey Juan son la parte más filosófica de su exposición. Durante toda esta parte hay una evidente influencia de los argumentos tomistas, pero con indiscutibles evocaciones que realmente son ciceronianas. Se expone, que el alma es capaz de recordar las cosas del pasado, llega advertir las que son futuras y al mismo tiempo se envuelve en las presentes. Estas demostraciones tomistas, son extraídas especialmente de la *Summa contra Gentiles* (II, 79, 2; II 79, 10-11).

Si leemos, en primer lugar, el capítulo 79 del libro II de Sto. Tomás:

Ostensum est enim supra omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse (Aquino, T. de., *SCG*, Lib. 2, Cap. 79, nº 2).

Y, en segundo lugar, la parte de esta premisa, donde Metge determina: “Més encara tota substantia intel-lectual per tal om es [...] l’ ànima racional és substantia

problemas de teología. Fue escrita cerca de 1150; su nombre deriva de las *sententiae* o declaraciones autorizadas sobre pasajes bíblicos que se reunieron en un único trabajo. Fue la obra principal de la teología católica hasta el siglo XVI.

intelectual: cové donchs que sia incorruptible”. Vemos en ambos textos que la afirmación que se desprende es, por un lado, que la substancia intelectual, dado que está separada, y no depende del cuerpo, es indudablemente incorruptible (*substantiam intellectualem esse incorruptibilem*); y, por otro lado, el alma racional es justamente una substancia intelectual, por lo que se deduce que es incorruptible (*oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse*). En conclusión, establece el argumento de que la substancia intelectual es incorruptible, y, por tanto, el alma humana también lo es: “l’ànima racional és substantia intel·lectual: cové donchs que sia incorruptible”.

Por otro lado, cuando Sto. Tomás expone:

Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aeris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum (Aquino, T. de., *SCG*, Lib. 2, Cap. 79, nº 10).

Y lo comparamos con el pasaje de *Lo Somni*: “Encara més, alguna forma no es corromp sinó per acció de son contrari o per corrupció de son subjecte o per defalliments de la sua causa”. Notamos que está realizando una definición donde todas las cosas simples y no compuestas, como el alma, son inmortales, al carecer de contradicción, que es causa de la corrupción, y ninguna forma se corrompe si no es por acción de su contrario, por corrupción de su sujeto o por fallo de su causa (*sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii*). Por tanto, la premisa tomista aparece concluyendo que el alma no tiene nada contrario en sí, tampoco por corrupción de su sujeto, porque es forma no dependiente del cuerpo y por tanto el alma es inmortal.

Por último, cuando en la *Summa contra gentiles*, Lib. 2, Cap. 79, nº 11 se afirma que el alma humana no puede ser corruptible ni *per se*, por algún factor que le sea inherente, ni *per accidens*, debido a la desintegración del cuerpo. Observamos que el entendimiento es una virtud del alma que no necesita de cualquier órgano, y no se debilita por sí mismo ni por accidente, sino solamente al verse afectado por algún impedimento causado por enfermedad del cuerpo o fatiga de sus fuerzas. Efectivamente, el entendimiento es incorruptible: (*patet igitur quod intellectus est incorruptibilis*) y es virtud del alma, porque es substancia intelectual como se distingue en las dos obras: en *Lo Somni* cuando asevera: “l’ànima humana que és substantia intel·lectual”, y en la *Summa contra gentiles*, cuando afirma: “Ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia”.

3.3. La refutación de la inmortalidad del alma de los sucios

La refutación de la inmortalidad de los “sucios” se enmarca, según Ruiz Simón (2002, 43-44) dentro de una opinión platónica que Santo Tomás recoge en dos obras: la *Summa contra gentiles* (II, 82) y en la *Summa theologiae* (I, q. 75, a. 3-4; q. 78, a. 4). No obstante, no sólo se recoge en esas partes. De hecho, podemos señalar que aparecen otras alusiones tomistas en la *Summa contra gentiles* (II, 55, 66-67, 70 y 89) como a continuación indicaremos.

Si leemos atentamente la *Summa contra gentiles* Sto. Tomás nos indica:

Sed, si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit, in III de anima. Ergo anima bruti, si post corpus

manet, erit intellectualis. Quod est impossibile. Quod animae brutorum animalium non sunt immortales” (Aquino, T. de., *SCG*, Lib. 2, Cap. 82, nº 3).

A lo largo de este fragmento se evidencia que la idea de que el alma no es espiritual sino corporal, es un criterio de Sto. Tomás, que a su vez cita a Aristóteles y a su libro III de su obra *De anima*, para afirmar que el alma de los sucios, los animales, no es mortal. Esta referencia a la obra de Aristóteles aparece en los mismos términos en *Lo somni* cuando afirma:

Doncs, com pots creure que sien intel·lectuals les ànimes dels bruts, les quals, si així era, serien immortals? Recordar-te deuria ço que dix Aristòtil en lo terç llibre De anima, que la part intel·lectual d'aquella és separada de les altres així com corruptible d'incorruptible (*LS*, Lib. I. CICA).

Estas referencias de Aristóteles a través de la *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 70 nº. 2 se observan cuando dice: “Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota”. Y también salen en *Lo Somni* cuando expone: “cosa corporal per si mateixa no es pot moure, com en tot moviment sia necessari movent e mogut”.

Igualmente hay referencias bíblicas del *Libro de Job*²⁶ (Butiñá 2011, 281) a través de la *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 67 nº. 6 cuando señala:

Hinc est quod dicitur *Iob* 35-11: qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos. Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in aliis animalibus.

Con esta cita tomista quiere insistir que el alma humana es la que tiene mayor perfección. Sin embargo, hay otras referencias a que el alma humana es la única que tiene vida a diferencia del alma de los sucios como se indica en el *Levítico* 17, y en *De ecclesiasticus dogmatibus*, que es recogido en la *Summa contra gentiles* 82, 6 de la siguiente manera: “Et in libro de *Ecclesiast. dogmatibus*: solum hominem dicimus animam substantivam habere, idest per se vitalem: brutorum animas cum corporibus interire”.

Y en *Lo Somni* se indica en los mismos términos:

E no t recorde que s lig en lo *Gènesi* a ix capítols, e pus clarament en lo *Levítich* a xvii, parlant de la ànima del bruts, que "la ànima d' aquells en la sanch és", quaix que vulla dir que de la permanència de la sanch penge l' ésser d' aquella No deus ignorar que en lo *Libre de les eclesiàstiques doctrines* se contena: "Solament l' homa dehim haver ànima substantiva (que vol aytant dir com per sí mateixa vidal), e les ànimes dels bruts morir ab lurs corsos (*LS*, Lib. I. CICA).

También hay argumentos en la misma línea sobre que las almas inmortales son sucias con las pautas tomistas que aparecen en la *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 82 nº. 2: “Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit”. Y además en la *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 82 n. 8: “Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas immortales”. Respecto al alma y la razón en la *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 89, nº. 13:

²⁶ ¡Que nos hace más sabios que las aves y las bestias salvajes!

Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto convenient secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae: sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam,

Y, por otro lado, en la *Summa theologia*, I, q. 75, a.3-4 cuando expone: “Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes [...] Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva”.

Todas estas afirmaciones tomistas constatan que el alma de los sucios está en los animales y es sensitiva. Mientras que el alma de los hombres es intelectual. En *Lo somni*, se define el alma de los sucios, como el alma de los animales: “no pots conèixer que l'ànima dels bruts sia composta e que no es moga per si mateixa, ne pots entendre que sia pus corruptible que l'ànima dels hòmens”. Como se puede observar insiste que este tipo de almas son diferentes a la de los hombres, entre otras cosas, porque no puede ser un alma inmortal y, por tanto, es realmente corruptible. Estas aseveraciones también aparecen en la *Summa contra gentiles* II, 55 n.º. 4: “Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis. Y en el Libro II, 82 n.º. 10 cuando argumenta: “Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio qua probabat omnem animam esse immortalem: quia scilicet anima est movens seipsum; omne autem movens seipsum oportet esse immortale”. En ambas se reafirma que la substancia intelectual es incorruptible y que el alma humana es inmortal a través de la opinión platónica.

Y, por último, cuando en la *Summa theologiae* I, q. 78, a. 4 se dedica partes a la explicación de las potencias sensitivas del hombre y de los animales con sus tres facultades (*vires*)²⁷: *aestimativa*, *memorativa* y *apetitiva*. Vemos que esta última facultad, la apetitiva sensitiva se corresponde con los deseos y a lo sensible, y, por tanto, al instinto de los animales y del hombre; mientras que el apetito intelectual es propio únicamente a la voluntad del hombre. En relación con las facultades se pueden observar algunas de ellas en las últimas líneas del Libro I:

“Si tu discorres diligentment les potències de l'ànima racional e d'aquella dels bruts, veuràs que elles concorden en seny o sentiment, puis en imaginació, recordació, instint e apetit; e d'aquí avant no han res comú. Tantost t'acorrerà la raó, la qual l'ànima dels bruts no ateny, car no sap departir ver de fals, ne virtuos de viciós, ne percep la natura de les coses corporals. Puis t'acorrerà l'enteniment, qui és força o virtut de l'ànima, que percep les coses invisibles, així com són àngels, demonis e tot esperit creat; e puis la intel·ligència, que és aquella virtut de l'ànima que sens tot mijà és subposada a Déu, lo qual ella veu sobiranament bo, vertader e incommutable; e darrerament e pus alta, t'acorrerà la santa saviesa, que és amar e tembre Déu. E finalment hages per vera e final conclusió que aquella cosa que tu, discorren les dites potències, pujant per dret

²⁷ “Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorativam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam” (Aquino, T. de., *ST*, Lib. I q. 78 a. 4, arg. 5).

orde, primerament trobaràs no ésser comuna a les dites ànimes, és la raó (*LS*, Lib. I. CICA).

Durante este fragmento se puede identificar el *seny* o *sentiment*, la *imaginació*, la *recordació*, el *instint* y el *apetit* dentro de las facultades que completan el esquema de las potencias del alma sensible. Todas estas facultades relacionadas con la vida sensitiva tomista se identifican de la siguiente manera: *vis memorativa* con la “*recordació*”; *vis imaginativa*, con “*instint*” y *vis apetitiva* con “*apetit*”. Estas mismas referencias aparecen en la *Summa contra gentiles*, Lib. II, 67, 5 cuando afirma: “Abeuntibus sensilibus, fugiunt vel perquuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilibus remaneret”.

No obstante, da la sensación de que Metge confunde la *vis imaginativa* con la razón humana cuando el rey Juan explica la irracionalidad del alma de los animales. Este tipo de potencia no participa nunca de la razón o entendimiento, al menos en su parte *cogitativa*. Además, hacia el final del libro deja claro que en el alma de los sucios no hay evidencia para atribuirles una potencia intelectual, y, por tanto, de razonamiento.

4. Conclusión

Como hemos indicado, el libro I de *Lo Somni* contiene en repetidas ocasiones rasgos significativos del pensamiento filosófico tomista en relación con el alma, sobre todo, argumentaciones recogidas en la *Summa contra gentiles* y, en menor medida, en la *Summa theologiae*. Las evocaciones son evidentes tanto en su forma estructural, como en su contenido argumental en torno a la controversia de la inmortalidad del alma. Hemos comprobado que utiliza las referencias bíblicas que son propias de la tradición revelada del Antiguo Testamento y las tradiciones clásicas para el conjunto de su narración desde un punto de vista filosófico. Es indudable que el uso de los preceptos tomistas son parte del organigrama estilístico hasta el final del libro I cuando hay referencias aristotélicas cuando dice de lo que es móvil y lo movido que viene de Sto. Tomás de Aquino. Y, además, afirma una amplia y sólida aceptación de la tradición cristiana cuando afirma: “Gran plaer n’auré, senyor. Mas si·m voliets fer tanta gràcia que de les rahons e demostracions usàssets primerament, molt pus plasent me seria”, pensamos que esto hace de Metge un gran humanista petrarquista de su época.

Su insistencia en la utilización de citas tomistas extraídas de la *Summa contra gentiles* hace pensar que Metge quería hacer una versión reducida de la teoría de esta obra tomista. De hecho, enlaza la doctrina con sus pensadores preferidos S. Agustín, Casiodoro y el clasicismo de Cicerón, que a su vez se basa en la doctrina platónica.

Las explicaciones tomistas que son representadas como objeciones están más desarrolladas y presentes en la *Summa contra gentiles* que en la *Summa Theologiae*; al igual que la estructura tradicional de las cuestiones como disputa escolástica sobre el tema de la inmortalidad del alma. Una disputa académica que está organizada con una estructura propiamente escolástica: en primer lugar, la exposición del tema en cuestión en forma dubitativa (duda de la inmortalidad del alma); en segundo lugar, exposición de las razones o de los testimonios en favor o en contra del planteamiento inicial (razones y demostraciones de la inmortalidad del alma); y, en tercer lugar, el cuerpo de la cuestión, en el que el escolástico responde de manera ordenada a las razones que no considera fundadas y da, finalmente, su propia opinión (la refutación de la inmortalidad del alma de los sucios).

Muchos de los aspectos principales de Sto. Tomás son constantes en este libro dedicado a la discusión sobre la inmortalidad del alma²⁸; por ejemplo, la idea de que el alma es creada por Dios; que es una sustancia espiritual y propia; que da vida al cuerpo, que es inmortal y racional; la aportación de testimonios sobre las dudas respecto a esa inmortalidad; y, por último, la argumentación de que el alma es convertible en bien y en mal.

Los influjos tomistas a lo largo de este libro convierten al rey Juan y Bernat en dos personajes literarios confrontados para dar explicación a la inmortalidad del alma; pero también representan la visión del mundo en dos realidades: por un lado, la visión de un personaje muerto; y, por otro lado, la visión de un personaje vivo. Seguramente representan dos enfoques filosóficos contrapuestos: la vida religiosa y la agnóstica. Todas estas perspectivas convierten a este libro en una discusión sobre la inmortalidad del alma dentro de un relato de revelación de sueños que gracias a los argumentos tomistas conduce a la conversión del protagonista Bernat²⁹, porque constata la necesidad de la inmortalidad del alma en el hombre por ser moral.

A modo de conclusión podemos afirmar que es un claro ejemplo de la presencia existente del *Humanismo cristiano*, y, por tanto, una conexión y convergencia continua de las referencias clásicas, bíblicas y, por supuesto, cristianas.

²⁸ “Si no me n’engan, coneixeràs que ell entén dir de nostre senyor Déu tan solament que per si mateix se movia, així com font e principi de tot moviment, e que algú no podia negar aital natura ésser donada a l’ànima racional. Necessàriament, doncs, te cové atorgar que les ànimes dels bruts peresquen ab lo cos”. (*LS*, Lib. I. CICA).

²⁹ Algunos manuscritos como el manuscrito III del Ateneu Barcelonés (s. XV), ponen de relieve que esta interpretación se dio en la época. De hecho, fue copiado por la misma mano junto a otras obras de Ramón Llull, lo que refuerza la teoría de que fue una lectura caracterizada como una obra doctrinal como mínimo al mismo nivel.

Obras citadas

Fuentes

- Agustín, S.: *Sermones*. Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Ed. on-line: [<https://www.augustinus.it/>].
- Aquino, T. de: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, T. 1-4. (Ed. Moos, M. F.; Mandonnet, P., Lethielleux), París, 1929-1947. Ed. on-line: [https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/ausgaben/zweiseitenansicht.html?id=00032103&seite=1&image=bsb00032103_00001.jpg&fip=193.174.98.30].
- Aquino, Tomás de: *Opera omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona: Universidad de Navarra, 2000. Ed. on-line: “Corpus Thomisticum”: [<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>].
- Aquino, Tomás de: eds. Ignacio Pérez Constanzó - Ignacio Alberto Silva, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Casiodoro: *De anima*, ed. de J. W. Halporn, Turnhout, Brepols, «Corpus Christianorum Series Latina», núm. 96, 1973.
- Gregori: *Diàlegs*, 2 vols., ed. de Manuel Balasch i Recort, trad. cat. de Narcís Xifra i Riera, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1989-1991.
- CICA = Joan Torruella, Manuel Pérez Saldanya & Josep Martines dirs. Vicent Martines (en la selecció de textos). *Corpus Informatizat del Català Antic (CICA)*. ed. on-line: [<http://www.cica.cat/>].
- Cicerón, Marco Tulio. *De Republica*. Villalba Varneda, P. ed. Barcelona: Prohom Edicions, 2006.
- Macrobio: *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*. Madrid: Gredos, 2006.
- Metge, Bernat. *Lo Somni* (Trad. de Julia Butiñá) Projecte Institucional d'Investigació. Institut Virtual Internacional de Traducció (IVITRA) Universitat d'Alacant: Alicante, 2007. On-line: [http://www.ivitra.ua.es/admin/pdfs/obres/Lo%20Somni_0.pdf].
- . *Lo somni* (ed. Cingolani, Stefano Maria). Barcelona: Barcino, 2006, «Els Nostres Clàssics», col. B, N^o. 27.

Bibliografía

- Butiñá Jiménez, Julia. “Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca en *Lo Somni* de Bernat Metge.” *Revista de filología* 10 (1994): 173-202.
- . *En los orígenes del humanismo: Bernat Metge*. Madrid: UNED, 2002.
- . “El diálogo en Lull y en Metge.” *Estudios Hispánicos. Miscelánea de Literatura española y comparada (Homenaje a Roberto Mansberger Amorós)* 12 (2005): 107-120.
- . “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 (2011a): 267-286. On-line: [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume18/16%20ehumanista18.butinya.pdf].
- . “Què veets en la difinició de la ànima racional que no pogués ésser dit de les ànimes dels bruts. (Tècniques humanístiques de Lo somni I)” *eHumanista* 18 (2011b): 267-286. On-line: [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume18/16%20ehumanista18.butinya.pdf].
- . “Quant és a present, d'açò no cur molt. (Tècniques humanístiques de Lo somni II)” *eHumanista* 21 (2012): 369-389. On-line:

- [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume21/1%20ehumanista21.butinya.pdf].
- . & Cortijo-Ocaña, Antonio. *L'humanisme a la Corona d'Aragó: en el Context Hispànic i Europeu*. Potomac: Scripta Humanistica, 2011.
- . "Bernat Metge y Ramon Llull frente a los sarracenos". *Mirabilia* 26/1 (2018): 157-178. On-line: [https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/12_0.pdf].
- Cantera Burgos, Francisco & Iglesias Gonzalez, Manuel eds. *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 1979.
- Cardigni, Julieta. *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 2013.
- Cardigni, Julieta. "Rasgos Didácticos e identidad romana en los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio." *Auster* 19 (2014): 57-69. On-line: [<https://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/articl>].
- Cortijo Ocaña, Antonio & Butiñá Jiménez, Julia. "Humanisme català: Breu nota introductoria." *El Humanismo catalán. eHumanista-Journal of Iberian Studies* 13 (2009): 47-59. On-line: [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume13/Intro.pdf].
- Cingolani, Stefano Maria. "Política, societat i literatura. Claus per a una interpretació de Lo somni de Bernat Metge." *Revista de Catalunya* 150 (2000): 106-132.
- . *Bernat Metge, El somni d'una cultura: «Lo somni» de Bernat Metge*. Barcelona: Quaderns Crema, 2002.
- Da Costa, Ricardo. "El sueño de Escipión de Marco Túlio Cícero." *NOTANDUM Magazine* 22/XIII (2010): 37-50.
- . "La inmortalidad del alma en *Lo Somni* (1399) de Bernat Metge." *Saeculum. Revista de Història da UFPB* 30 (2014): 25-34. On-line: [<https://www.ricardocosta.com/artigo/la-inmortalidad-del-alma-en-lo-somni>].
- Doñas, Antonio. "Venenum philosophicum o sabor divino: la titulación de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio (siglos VI-XII)" *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 35 (2012): 165-180. On-line: [<https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-hispaniques-medievales-2012-1-page-165.htm>].
- Gómez, Francesc J. "Ficció i heterodoxia en *Lo Somni* de Bernat Metge a la llum del llibre de spiritu et anima." *Llengua & Literatura* 21 (2010): 7-54. On-line: [<https://traces.uab.cat/record/73876>].
- Guzmán, Helena. "El viejo tema de la misoginia: ecos de Semónides en Bernat Metge." *eHumanista* 13 (2009): 247-261. On-line: [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume13/14%20Guzman.pdf].
- Mahiques Climent, Joan. "Lo Somni de Bernat Metge i els tractats d'apareguts." *Llengua & Literatura* 16 (2005): 7-31.
- Ortuño Arregui, Manuel. "Averroes y el averroísmo latino." *ArtyHum Revista de Artes y Humanidades* 11 (2015a): 90-99. On-line: [<https://www.artylum.com/nmeros-antiores-visualizar-artylum-11.html>].
- . "La escolástica." *ArtyHum Revista de Artes y Humanidades* 10 (2015b): 115-124. On-line: [<https://www.artylum.com/nmeros-antiores-visualizar-artylum-10.html>].
- . "La influencia de Santo Tomás de Aquino en la obra de Bernat Metge." *ArtyHum Revista de Artes y Humanidades* 67 (2020): 115-124. On-line: [<https://www.artylum.com/nmeros-antiores-visualizar-artylum-10.html>].

- Renedo, Xavier. "L'heretge epicuri a Lo Somni de Bernat Metge." En Lola Badia & Albert Soler eds. *Intel·lectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*. Barcelona: Curial/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Textos i estudis de la cultura catalana (1994): 109-127.
- Riquer, Martí de. *Història de la Literatura Catalana II*. Barcelona: Ariel, 1964.
- Ruiz Simon, Josep Maria. "Lo somni de Metge: el malson filosòfic d'un epicuri." En Lola Badia, Miriam Cabré & Sadurní Martí eds. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*. Barcelona: Curial/Publicacions de l'Abadia de Montserrat (2002): 25-47.
- Santos Sopena, Óscar. "Descubriendo técnicas y motivos narrativos en *Lo somni* de Bernat Metge." *Bernat Metge humanista i poliglota. eHumanista/IVITRA: Literature, Language and Culture of the Crown of Aragon/Literatura, Llengua i Cultura de la Corona d'Aragó* 4 (2013): 135-148. On-line: [<https://www.ehumanista.ucsb.edu/ivitra/volumes/4>].