

**‘Què veets en la difinició de la ànima racional que no pugués ésser dit de les ànimes dels bruts?’ Tècniques humanístiques de *Lo somni* (I)’**

Júlia Butinyà  
UNED

Comença Metge la primera frase d’aquest passatge final del I llibre –cabdal per tal com fa de cruïlla amb la resta de l’obra– lligant-lo a l’inicial<sup>1</sup> mitjançant l’expressió “tres maneres d’esperits vidals”, procedent del context d’una font gregoriana,<sup>2</sup> que ara dóna seriosament, segons feien altres autors –entre ells sant Agustí–<sup>3</sup> en establir l’esglaonament dels sers de la creació. I seguidament passa a Llull, qui constitueix l’arrencada del passatge, ja que tots dos protagonistes (de *Lo somni* i del *Llibre del gentil e dels tres savis*), al seu I llibre, havent-se començat a alegrar per l’exposició favorable que han sentit, fent una digressió i recordant els arguments escoltats,<sup>4</sup> es plantegen el tema de la immortalitat dels animals<sup>a</sup>; val a dir, la diferenciació de l’ànima dels bruts i la dels homes.

Hem d’advertir que el rei Joan,<sup>5</sup> que ha exposat llargament la definició de l’ànima racional, seguint Cassiodor,<sup>6</sup> n’havia separat a les clares l’explicació moral;<sup>7</sup> i això és reflex del que fa tot *Lo somni*, que escindeix aquests aspectes del filosòfic llibre I, ja

<sup>1</sup> A fi d’evitar interrupcions del nostre text amb citacions del text metgià, seguirem la sistemàtica iniciada al treball de Butinyà (En Premsa), el qual enllaça amb aquest i és anterior (58-68); tots dos passatges estan lligats repetidament –a l’arrencada i al final–, emmarcant l’important llibre I. El text tractat ací el donem doncs també com apèndix amb glosses, tot remetent correlativament per lletres (Comentari<sup>a</sup>...; acabat l’alfabet seguim amb \*; si ens referim a passatges del treball I, tal i com es feia allà, utilitzarem majúscules: Comentari<sup>A</sup>...).

<sup>2</sup> Vegin el Comentari<sup>K</sup> del treball primer, traduït malintencionadament.

<sup>3</sup> “Sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et Angelos; ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, sed inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale” (*De civitate Dei* IX, 13, 575). A favor del contacte, cal comptar que aquesta obra era gairebé de capçalera per a Metge quan fonamenta el concepte de profetisme amb què sustenta els clàssics, i de la qual ens deixa fines petges, com ara incloent-hi Moisès a la categoria de profeta, com havia fet el sant (Butinyà 2002a, 255; curiosament però també ho fa Llull a la *Doctrina pueril*, cap. LXIX). Encara, la presència agustiniana és ben natural a *Lo somni* –sigui directament o indirecta– perquè el diàleg té com principal referent Petrarca així com la base filosòfica en Cassiodor, i sant Agustí n’és font principalíssima de tots dos.

<sup>4</sup> Bernat: “Senyor, no us hi cal treballar; bé-m recorde. E són content de tot ço que m’havets dit” (2007, 106) i Llull: “Remembrá les altres probacions e son coratge se comensá a alegrar” (21). Seguim, respectivament, les edicions de Butinyà i de Bonner.

<sup>5</sup> Farem per distingir escrupolosament tots dos interlocutors del diàleg -Bernat i el rei-, del seu autor, Metge, als quals aquest, discrecionalment, es desdobra.

<sup>6</sup> “La ànima de l’hom és creada per Déu substància espiritual, pròpia, vivificadora del seu cors, racional e immortal, e en bé e en mal convertible” (2007, 62). (En cursives l’aspecte moral).

<sup>7</sup> Ja molt avançat el llibre I, diu el rei: “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” (2007, 108; a l’edició comptem entremig, doncs, més de 40 pàgines).

que els morals es tracten sobretot als llibres III i IV. Així doncs, alguna cosa vol dir aquesta tan marcada escissió que s'avança al I llibre i marca tota l'obra.

I el nostre passatge hi fa de nexa evident, ja que el tema de la immortalitat humana porta a diferenciar-la de la dels animals. I ací cal comptar que per als averroistes –aleshores ideologia molt imperant i que negaven un i altre extrems– n'era un punt essencial. Per tant, distanciant l'aspecte moral, l'humanista aïlla totes dues parts, i mitjançant aquest lligam relatiu a l'ànima dels animals explica, afirma i resum el fonament per a la immortalitat d'acord amb els arguments vistos al llarg de la conversa amb el rei; però ho fa amb la vista esmolada cap a la doctrina averroista. Ja que hi constatem que no sols el tema en qüestió ans un conjunt de detalls són punts simptomàtics de l'averroisme.<sup>8</sup>

Quant a Llull, he reconegut la seva ombra al llarg del llibre I, des de l'angoixa per entendre la immortalitat (68, n. 43) a l'exposició de les diferents autoritats (86-109) –passant per altres punts, alguns dels quals veurem seguidament–, fins arribar a aquest passatge. Cal ressaltar la proximitat del record lul·lià, ja que acabaven de referir-se a les autoritats dels sarraïns, a les quals especialistes llatínistes i lul·lians han reconegut recentment l'ombra de Llull.<sup>9</sup> Al *Llibre del gentil e dels tres savis* la moral és així mateix el fet que justifica la diferenciació humana front als animals, per tant és també el que determina la immortalitat; la coincidència Llull-Metge hi és rodona, accentuada pel fet que l'argument que més n'havia convençut a Bernat era de Llull i amb aquesta mateixa explicació (82-84).<sup>10</sup>

Poc després cal fer un petit incís quant al confusionisme pràctic en l'ús dels conceptes de pensar i imaginar<sup>e</sup>, que, com ara la confusió de les ànimes, també és pròpia de l'averroisme. És un fet a destacar ja que davallant de textos ciceronians, on Metge traduïa dubtosament per la segona forma el significat de la primera (90, n. 93),

<sup>8</sup> Averrois, en la seva lectura d'Aristòtil, corregia la idea de les ànimes de Plató conforme a llur naturalesa i al punt relatiu al moviment, negant que totes les ànimes fossin immortals (ho reflecteix Bernat al Comentari <sup>d</sup>\*); però això li porta a negar la immortalitat humana, cosa que rebut el llibre II de la *Summa contra gentils* de sant Tomàs, al damunt del qual treballa ací Metge.

<sup>9</sup> Llull tot just dóna la clau del passatge, com poden veure en Butinyà 2009. Els descobridors de les petges foren Matilde Conde i Òscar de la Cruz. Aquest investigador hi enllaçava mitjançant el reconeixement d'una font de Ramon Martí, qui hi era atacat de manera coherent amb les escomeses que, donada la proximitat dels dos dominics, percebem cap a sant Tomàs (introd. a la *Summa contra gentils*, 18-23).

<sup>10</sup> “El giro que se había indicado vagamente hacia la ética se empezará a cumplir en la explicación de la mortalidad de los animales; de aquí que la pregunta [sobre l'ànima dels animals], aparentement impertinente, se convierte en necesaria. Veamos cómo un sabio contesta también a aquella pregunta del gentil al respecto con ese argumento moral como diferenciador: ‘E lo savi respòs, e dix que no, per ço car les bèsties ne les aus no usen de raó ne de lliber arbitre; e si ressuscitaven, Déus faria contra sa justícia e sa saviesa’. Argumento cuya justificación hay que tener bien presente que se halla entre las que a Metge más le convencen entre las ocho (pruebas-argumentos-demostraciones) que le expusiera el rey antes de citar las autoridades: el de Llull del *De anima rationale* acerca de la necesaria justicia divina en función de la responsabilidad humana. La prueba anterior es del mismo *De anima rationale*, aunque no cabría reducir a una obra lo que es una constante luliana” (Butinyà 2002a, 212-13). Per al reconeixement de la filosofia de Llull darrera Metge, vegeu també Areces, en premsa.

desemboca en la problemàtica, que es manifesta ací obertament <sup>(q. r. s)</sup>, la qual excel·leix sota aquell signe; encara, observem que, a més de la manifestació repetida i malgrat perfilar-ne ací la caracterització, arrossegà llur identificació en la pràctica fins al III llibre, estenent-lo al concepte de creure.<sup>11</sup>

I com que la diferència entre aquelles activitats mentals toca de prop aquest altre concepte, cal no deixar de banda un passatge proper i clau del I de *Lo somni*, en el qual s'adhereix a creure a la immortalitat per mitjà de la seva opinió (106), i que ens convida a un petit excursus.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> “Lo contrari he ymaginat e creegut tostemps” (192); vegeu-hi les notes 143, 148 i 150. Sobre la càrrega averroista de la confusió, vegeu Uña, 315 i n. 118.

<sup>12</sup> El mot opinió, d'arrel ciceroniana, hi és ben subratllat, i crec que es mereix una explicació més coherent que la de Jean Buridan (Gómez 12ss) o altres per l'estil. Així, havent-se suggerit el coneixement de sant Anselm per diversos motius –més per la insistència al mètode inductiu<sup>b</sup>, al meu entendre, que per l'expressió de les raons necessàries (Butinyà 2007, n. 67)–, també podria plantejar-se el seu influx en aquell context, que es fonamenta en el *De senectute*, ja que en un punt àlgid tindríem de nou classicisme i cristianisme aplegats. Observem que al capítol 3 del *De veritate* es discuteix al voltant de la veritat de l'opinió (Palmieri 58; Batalla 206), i Metge hi torna a començos del llibre IV, en què estableix la via de la consciència per al camp moral, i així mateix torna a les acaballes assentant Tirèsias la diversitat de parers (“La veritat, però, no has mudada; car una mateixa és. E si volies confessar ço que-n dicta la tua consciència, atorgaries ésser ver tot ço que t'he dit dessús”, 278, reblant tot seguit Bernat aquella mateixa frase ciceroniana per mitjà de la seva opinió). Segons Palmieri: “Il pensiero moderno si è imposto un orientamento –quello della doppia verità– che Anselmo non poteva conoscere, anche se gli elementi all'origine di una simile prospettiva non erano del tutto assenti dalle sue preoccupazioni; i maggiori autori del Medioevo hanno infatti cercato di evitarla. La tesi della doppia verità, divenuta feconda dopo il nominalismo del sec. XIV, ma elaborata già nel sec. XIII co Enrico di Gand, è stata contestata con forza da Tommaso d'Aquino nel suo libretto *De unitate intellectus*” (XIV). Tot plegat, que al nostre passatge trobem la defensa de la immortalitat, contra els averroistes, no treu que hi hagi aspectes, com ara la confusió de raó-imaginació o les diferents vies del coneixement –parentes al cap i a la fi de la doble veritat– que Metge sembla que contempla o al menys no exclou. El fet d'incloure l'ombra de sant Anselm, d'altra banda, desfà el que altrament seria una incongruència: que, entre les 8 raons exposades pel rei, li convencin més les 5 darreres, entre les quals es troben justament 2 de Lull que pressuposen un acte de fe (Gómez 16, n. 13). I observem que tot just, a continuació, tenim una pronunciació: “Ffe m'i indueix a creure”; val a dir, que la fe li porta a creure les raons, actitud típicament anselmiana d'acord amb el “credo ut intelligam” agustiniana (Batalla 19ss). I si no es té en compte el precedent lul·lià, com a creient, o la possibilitat anselmiana, el fet que la fe l'indueixi a creure resulta una broma, molt metgiana però sense acabar d'enfilar bé, com sí resulta de l'altra manera, ja que Metge bromeja, però sempre amb molt coneixement de causa. Al manuscrit A (Cingolani 144) llegim tanmateix que la fe li indueix “a creure-les”, cosa que dóna una lectura més seriosa, pròpia de la mà d'algú més proper als llatins i assuajador de possibles acudits; així també ho veiem en altres punts d'aquell manuscrit, en què es rebaixen les bromes alhora que la vivesa del llenguatge, el qual pateix una llatinització (Butinyà 2007, 24-25), allunyant-se de la idiosincràsia metgiana. I com que és el punt on acaben les autoritats de gentils, jueus i cristians, hi tenim una bona raó per a la ubicació de la famosa frase suara esmentada (“E axí ho crech fermament, e ab aquesta opinió vull morir” [2007, 106]), d'ascendència al *De senectute* (Butinyà 1994); fet que acabarà subscriuint que és ciència certa, ran de l'exclamació del rei: “Hage nom, donchs, sciència certa. No-m recordave bé la virtut del vocable”, ib., i actitud que ens condueix de nou a sant Anselm. S'ha d'anar molt amb compte amb les fonts medievals de la tradició, ja que sembla evident que Metge no hauria pouat a Balbi, Papias, Pere Comèstor, sant Isidor i altres que s'han proposat a dojo, i que fins i

Seguint el passatge en qüestió, Bernat comença la seva exposició al damunt de la definició de l'ànima de Cassiodor (n. 6 i 7 *supra*), que ara estén als animals. El primer argument (que és substància espiritual), que es basa al fet que no es conté en tres línies, m'havia fet pensar a l'agustiniana *De quantitate animae*,<sup>13</sup> obra on el sant aplicava idees geomètriques<sup>e</sup>, i idea que ja havia dit abans el rei:<sup>14</sup> tot ben escaient quan aquesta obra és al subsòl del *De anima* cassiodorià.

No passem per alt una curiosa coincidència: que la citació bíblica que fonamenta aquest passatge de Cassiodor és precisament l'*Eclesiastès* 12, 7 per on ha començat el debat de *Lo somni*, segons hem vist al passatge inicial.<sup>15</sup> Val a dir, tot és perfectament tancat i arrodonit, sense dispersió ni incoherència possibles, motiu pel qual insisteixo a buscar sempre aquest ordre i coherència, que faria de guia per als seus oients.

Un detall més a propòsit de l'exactesa del passatge que seguim és que Bernat, que està defensant al diàleg la vida de l'ànima animal després de mort, afina molt dient que l'ànima de l'animal viu un cop mort, en afegit a Cassiodor<sup>d</sup>, cosa que té explicació perquè està parlant Bernat en el seu paper averroista al llarg del passatge.

Aprofitem ací per a ressaltar la minuciositat de les pistes i enllaços que ens facilita Metge, ja que el passatge que inicia les autoritats dels cristians (104) dóna també el mateix passatge evangèlic (Lluc 16, 23-24)<sup>16</sup> que donava Cassiodor (547) al capítol 6 *Formam anima non habere*, en què aplicava aquell concepte a la divinitat; però Metge hi afegeix una citació de Mateu (10, 28 i 25, 46), amb la qual cosa fa una puntualització bíblica més exacta i completa, declarant no sols que Llätzer tingué vida després de mort, ans que és superior la vida de l'ànima a la del cos. Fet i fet és una esmena a Cassiodor.<sup>17</sup> També es pot considerar així la molt clara omissió que fa en

tot poden dispersar la informació; però la sospita de sant Anselm, seguidor de sant Agustí en el tema de la raó i la fe, i amb esment de la ciència, n'és ben adient. I si és lògic que begui a sant Anselm, hi tenim a més un bon motiu per a entendre la posició afrontada a sant Tomàs al passatge dels animals, tot i que aquella retirada sigui ben lògica ja pel fet de no ser escolàstica la metodologia anselmiana i d'admetre les raons de cor (Batalla 25), via per la qual arribaria Metge fins i tot a connectar amb el pensament actual (Bouwsma 42). I un cop més, i ben lluit, tindríem dient el mateix a la tradició i als clàssics (Anselm-Ciceró), la qual cosa constituïa ja la sistemàtica petrarquesca, i al diàleg metgià és el que fa a Bernat, de primer, començar a alegrar-se i, finalment, cedir davant el rei, atorgant-li l'adhesió al seu argument de la immortalitat.

<sup>13</sup> L'edició de Cassiodor que seguim indica així mateix aquesta font agustiniana (3.4 de PL; p. 538); però en 2002a (243, n. 210) assenyalava el passatge 14.23, potser més a prop de la situació metgiana quant al fet que l'ànima no es contenguda en tres línies.

<sup>14</sup> "Totes coses corporals per tres línies són contengudes (ço és, longitud, latitud e profunditat), les quals no-s pot provar que sien en la ànima" (74, i 75, n. 64).

<sup>15</sup> Cassiodor –com fa Metge– s'hi referia a Salomó: "Euidenter enim legitur in Salomone: *et revertetur...*" (538).

<sup>16</sup> Una altra raó més per a la citació podria ser el fet de subratllar el terreny literari al qual s'anirà emplaçant i al qual s'introdueix de ple al III llibre: al de l'infern.

<sup>17</sup> I no es tracta de cap casualitat, ja que poc abans n'ha pres un fragment de la creació de l'home, que ens hi dóna bellament glossat i explicat (a més de revelar un altre punt negre per a Metge i relacionat amb tot això: la resurrecció del cos, en què abans havia recorregut al *Llibre de Job*, 86):

prendre tan extensament, puntual i fidel la definició de l'ànima, dels capítols de filosofia, però no agafar res dels morals (VII: *De virtutibus eius moralibus*, i VIII: *De virtutibus eius naturalibus*), els quals segueixen la tradició i a on aquells –com fa *Lo somni*– van a parar.

I veiem un altre detall encara relacionat al fet que a l'exposició dels arguments de Ciceró-Cassiodor (72-77), hi afegia Galiè<sup>18</sup> a les *Tusculanes* (I, ix-x), cosa que prenia del capítol 63 de la *Summa* (*Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus*; vegeu Gómez 32), capítol que pertany a un enclau que ha recorregut a fons.<sup>19</sup>

El següent argument (que és substància pròpia, de Cassiodor; és a dir, que frueix i pateix)<sup>f</sup> l'havia vorejat poc abans, comentant el rei que els homes són mudables (“Sovén s'esdevé –dix ell– que·ls hòmens per goig se exalçen e per tristor se lexen decaure...” [108]), i així a vegades són viciosos i a vegades virtuosos.<sup>20</sup>

I passem a l'explicació pel que fa a la racionalitat de l'ànima, que no tenia propostes de fonts, i per a la qual he trobat semblances al *De civitate Dei*<sup>g</sup>, així com sembla evident que ha pres dels capítols de la *Summa* II, 66-67<sup>h</sup> (Butinyà 2002b, 274, 277), capítols als quals s'envia des del 82, que serà el lloc on se centra tot seguit i que vaig aportar en 2002b. Així, hi hauria emprat arguments dels tres grans autors: Cassiodor, Agustí i Tomàs.

A part d'això (“Part açò, senyor”), se'ns hi permet veure bé les gradacions de les seves simpaties ja que, d'una banda situant-se sobre sant Tomàs li fa dir el contrari del que ell deia –el seu text atacava Plató i ací es fa enunciatiu<sup>i</sup>; recurs idèntic al del Comentari<sup>g\*</sup>–, i seguidament fa una adhesió envers una citació del *Llibre de Job*<sup>j</sup> –que tanca el capítol 67–, obra que ja havia enlairat abans mitjançant sant Agustí (Butinyà

“Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termino clauderentur? Ille enim ineffabiliter semper uiuens, ineffabiliter semper manens, perennitatem ipse custodiens; quia omnia contnet, omnia disponit, potens est sine dubitatione immortalis immortalia facere et pro suo modulo uitae competentiam dare” (*De anima* IV, 132-37, 542).

“Si, donchs, a ymage e semblanse sua lo féu, qui gosarà dir que·l faés mortal? No podem dir que ho digués del cors, lo qual veem que mor; covenia, donchs, que ho digués de la ànima tant solament. En altra manera la divina paraula fóra luny de la veritat, car en alguna forma no poguera ésser ymage o semblança sua si no fos immortal, axí com Ell, qui eternalment viu, totas cosas conté, totas cosas dispon. E pus immortal és sens tot dubta, poderós és a fer (e fa de fet) coses immortals” (98).

<sup>18</sup> Com Badia (1999, 189), hi comentava a la meua edició (72, n. 56) que l'afegit mostra la proximitat al món de la medicina per motius familiars; però aquesta raó que dono ara és molt més pròxima encara, ja que se sustenta en motius filosoficoliteraris.

<sup>19</sup> Un cop més hi constatem que conjuga les seves fonts per menut, ja que tracta Ciceró amb sant Tomàs a la mà, deixant-ne petja del sant a través de la citació del llatí. El joc de tots dos autors es manté fins al final del llibre, com veurem.

<sup>20</sup> De la llibertat moral passa al tema de la gràcia divina (Butinyà 2007, n. 142), que apuntarà també al llibre II (133 i n. 174), però en què ja no aprofundeix.

2002a, 246ss.). La complexitat i minuciositat fa palesa la seva recerca; així com hi contribueix la voluntat de foscor, però no hi ha cap desordre ni desgavell.<sup>21</sup>

Seguidament el rei fa una aguda correcció filològica a sant Tomàs<sup>k</sup>, que ja va clissar Bordoy-Torrents (Butinyà 2002b, 272); està en la línia de l'esmena evangèlica a Cassiodor que hem vist més amunt i amb la qual l'arrodonia el text de la font.

L'observació següent és més conflictiva, ja que “lo *Libre de les eclesiàstiques doctrines*”, que se cita en la *Summa* com *De ecclesiasticis dogmatibus*, s'ha considerat generalment com obra de Genadi de Marsella, autor prou secundari que hi atacava les principals heretgies; no vindria, doncs, a tomb per part de Metge. Tanmateix pot constituir una pista per al capítol que s'està seguint de la *Summa* (82), on es fa aquesta citació<sup>1</sup>. Ara bé, sant Tomàs, ni ací ni tampoc en un altre capítol proper (58) on també la cita, no atribueix l'obra a ningú, i bé que alguns manuscrits donen aquella autoria, altres l'adjudiquen a sant Agustí<sup>22</sup>; però no crec que Metge hagués caigut en aquest darrer error quan tenia un fi olfacte filològic com tampoc no tindria sentit el relleu donat al títol<sup>23</sup>, motiu pel qual m'inclino per l'opció anterior, ja que cal tenir present que d'amagat (amb vocables, expressions, vies indirectes, etc.) Metge hi facilita pistes.

El Comentari<sup>m</sup> permet obrir una disjuntiva, ja que o bé connecta amb el passatge inicial (sant Gregori) o bé amb la definició de l'ànima cassiodoriana, la solució preferent; però queda obert a la interpretació que volgués donar Metge als seus oients i seria un dels punts que fan explícita la flexibilitat de lectura i el marge que s'hi donava.<sup>24</sup>

En aquest punt, abans de passar a la influència del *De spiritu et anima* –font recentment aportada per Gómez, que completa i aclareix el panorama del passatge–, hem de fer-hi un incís quant a la seva entitat. Perquè el fet que aquesta obra sigui –pel que sembla– pseudoagustiniana no anul·la o menysvalora el pes del sant ni la seva comprensió per part de Metge; sobretot quan Petrarca també s'ho creia, segons es desprén del manuscrit<sup>25</sup> contenint el *De anima* i el *De vera religione* agustiniana i que havia anotat tan curosament el gran humanista italià. Pel que fa a Metge, doncs, el *De spiritu et anima* cal considerar-lo a tots efectes com una obra més del sant, influència que no sempre rep doncs a través de Cassiodor.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> També ho vaig assentar en el treball esmentat en premsa, n. 6.

<sup>22</sup> Vegeu la nota a la p. 562 de la *Summa*, on s'exposen les diferents atribucions.

<sup>23</sup> És sabut que dels autors que veritablement l'interessen –fora de casos com l'imprescindible referència a Plató (*Fedre*) i Ciceró (*Tusculà*)– n'amaga els noms; així ho havia fet amb el *Decameró*, al *Griselda*, i ací ho farà al III amb Boccaccio i el *Corbaccio*, i com comprovem també amb el sant bisbe i amb el beat Lluï. Justament aquests primers humanistes no citaven per lluïment o pel fet de citar ans, ben al contrari, per tal de poder comunicar en cercle reduït la seva ideologia i sensibilitat, cosa que es ratifica al nostre següent paràgraf, deixant obertes les possibilitats a preguntes o comentaris.

<sup>24</sup> Vegeu el Comentari<sup>k</sup> al meu treball citat en premsa, on trobem una conjunció ambivalent.

<sup>25</sup> Còdex 2201 dels fons llatí de la Bibliothéque Nationale de París.

<sup>26</sup> A part dels punts assenyalats en Gómez 25-26, ens pertoca el de les operacions de l'ànima (*ib.* 27-28), per al qual a la meua edició s'indica preferentment *Il Comento alla Divina Commedia* (68-70 i n. 46), que també presenta correspondència amb aquell tractat; amb tot, la idea es troba arreu i podríem anar sumant fonts, com ara la *Disputatio Puerorum per interrogationes et responsiones [Dubia]*

Cal recordar que ja Rico observà que en aquelles glosses petrarquesques al *De anima* s'inclouïa tot un capítol (al peu dels fulls 19-21) de “la apòcrifa col·lecció de retazos” (332), el qual comença *Augustinus anima et spiritu*.<sup>27</sup> Així, si per a Petrarca eren de sant Agustí,<sup>28</sup> cal pensar que també ho eren per a Metge, donant per suposat la consulta del còdex a Avinyó, com havien suggerit aïlladament Turró (2002) i Butinyà (2002a).

Cal tenir present encara que, a part de la tirada agustiniana i les fonts que hi són reconegudes, molts capítols d'aquest tractat podrien ser alhora glossa a Cassiodor, fet que palesa la comunitat ideològica de què parlem. I cal ressaltar una bona raó més per tal d'haver-s'hi fixat grans humanistes: la refutació averroista quant a l'ànima com a creació divina és molt més bellament expressada que a la *Summa*, i a més sense les disquisicions de tall escolàstic –també absents al *De anima* de Cassiodor–; per tant, molt del gust de Petrarca i de Metge. I motiu pel qual es podia juxtaposar Ciceró sense sotracs.

Aquella obra agustiniana –ací, doncs, ens hi referirem així–, a partir d'ara conjuga amb la *Summa*, com comprovem als Comentaris, del <sup>n</sup> al <sup>z</sup> (fora del <sup>q</sup>, que al·ludeix a la confusió d'enteniment i imaginació ja vista més amunt, n. 11 *supra*, i del <sup>y</sup>, que és lul·lià).

En una visió ràpida del passatge, segons unes divisions factícies, del discurs del rei podríem fer 11 agrupacions per paràgrafs des que entra en matèria, rubricant-ho la resposta final de Bernat (12):

1: “Si axí és, senyor...”, on completa-matisa sant Tomàs amb Cassiodor-Agustí; 2: “Part açò...”, i 3: “Si tu –dix ell– me haguesses ben entès”, que fan ferma la presència de sant Tomàs; i 4: “Ne pots dir..”, Cassiodor; 5: “Dit has més...”, i 6: “Oges, donchs...”, on aplega la *Summa* amb el *De spiritu et anima*; qüestió de la imaginació/raó: la *Summa* coronada i precedida pel *De spiritu et anima*; 7: “Si tu discorres...”: segueix combinant la *Summa* i el *De spiritu et anima*; 8: “Dit has més, encara...”, *De Trinitate*, sant Agustí;<sup>29</sup> 9: “Tu veus clarament...”, i 10: “Més avant has dit...”, la *Summa*, seguida del *De anima*; 11: “E si bé vols considerar...”, deducció de les *Tusculanes*, entre dues citacions de la *Summa* que fan de forquilla –val a dir, que hi fica Ciceró com a conclusió (*Tusculanes* I, xxvii, 66-

---

d'Alcuinus: “Ita autem haec omnia adjuncta sunt animae, ut una res sit; pro efficientiis enim causarum diversa nomina sortita est anima» [1104B], probablement davallant del llibre II de l'agustiniana *De natura et origine animae* (Butinyà 2002a, 195ss). Quant a l'ascendència boccacciana vegeu la n. 39 *infra*.

<sup>27</sup> Tot i que la meua còpia no és gaire bona (segons vaig comentar en 2002a), es pot distingir el nom del sant, inconfusible, al full 19 versó, i poc més amunt surt la mateixa forma amb una remesa als *Enarratio in psalmis*.

<sup>28</sup> Encara avui, a la web de Patrologia Latina, per aquesta obra consta com a autor: Augustinus, i entre claudàtors s'indica: Incertus.

<sup>29</sup> En aquesta obra, que pot sobtar pel carès més doctrinal, he identificat varies referències, començant per la que al·ludeix a la Trinitat al passatge de la creació (99, n. 118).

67)–; 12: “Senyor –diguí jo–, fort romanch...”: rere l’alegria per la demostració i la demanda de més informació proposo de reconèixer Llull, amb l’actitud del qual he reconegut que seguia tot el llibre I.

Davant d’aquest panorama –comptant que Metge pensava, com Petrarca, que el tractat *De spiritu et anima* era agustiniana–, en un resum extrem, veiem que, per a aquesta temàtica que clou el I llibre, Metge fa concordar sant Agustí i sant Tomàs –o bé mostra que aquell ja el precedia–, sovint ran del *De anima* de Cassiodor,<sup>30</sup> sobre qui s’havia fonamentat des del principi per al tema de l’ànima.

Podrem escatir en quina mesura prefereix sant Agustí-Cassiodor a sant Tomàs;<sup>31</sup> però davant de la manera d’actuar en el passatge inicial, podem deduir que matisa-complementa-esmena els diferents autors: tots.<sup>32</sup> Ara bé, la conclusió del nostre passatge, passant per davant el gentil, Ciceró, com havia establert amb llicència del *De civitate Dei*,<sup>33</sup> hi queda ben assentada. Així com hi veurem també el fet de seguir amb Llull, havent passat per sant Agustí, dinàmica que es veia clara ja en l’hipotext (40-52).

Observem també que al punt antiaverroista més transcendent d’aquest passatge es posiciona amb Llull, segons es desprén de la similitud amb la resposta que donaven els savis al gentil ran de la seva pregunta sobre l’ànima dels animals, que és idèntica a la de Bernat i amb què hem començat (\*): “con molts sien los homens mals, los quals Deus no ponex en est mon, e con molt sant home en est mon, per amor de Deu e per obres de caritat ...sostenguen ffam, set, calt, fret, turments, mort, e-n est mon no sien guardonats, per açò n’es significada resurreccio,” *Llibre del gentil e dels tres savis*, 22. Ja que és l’argument –ho hem vist ja (n. 10 *supra*)– que Metge al-lega que és el que més el convenç quant a la immortalitat; argument que subscriu amb els llibres següents, marcats tots tres pel criteri moral.

En recolzament d’això, observem que al repàs-resum final que fa el rei, havent demanat atenció (“*Obre, donchs, les orelles...*”), es fa fefaent<sup>y</sup> la superposició de Llull

<sup>30</sup> Però els protagonistes són els dos sants, mentre que Cassiodor n’és testimoni o receptacle de llur doctrina; així mateix hi protagonitza Ciceró front a Aristòtil i Plató, que resten en un segon pla (possiblement en tots dos casos pel fet de no conèixer-los de manera directa). El *tête-à-tête* és del llatí amb els sants. Ara bé, els grecs fan de suport en profunditat, mentre que a l’Aquinat, parlant clar, li busca les pessigolles i no li perdona ni cap ni una.

<sup>31</sup> A aquest autor no sols el deforma sinó que l’altera o discuteix –en punts com el de la raó/imaginació– cosa que no fa amb les ideologies agustiniana i lul·liana. Ara bé, dins el context del passatge, la base més sòlida és aquest sant, de qui pren àdhuc els títols dels capítols; i en una obra més resumida i clara que la *Summa (Sobre la unitat de l’intel·lecte contra els averroistes)*, podem veure clarament com concorda amb l’Aquinat, ja que llegim en contra de la posició favorable a un intel·lecte únic, que nega la immortalitat individual: “Esto contradice a la evidencia, y destruye toda ciencia moral” (Pérez Constanzó 112; per als punts tractats ací interessin sobretot 88 i 92). I això és el que subscriu *Lo somni*.

<sup>32</sup> Sant Agustí potser és el primer a ser ampliat-correctat amb una idea de Terenci (65, n.34); per a Cassiodor, vegeu la n. 17 *supra*.

<sup>33</sup> Ed. 86 i n. 83. També, Butinyà 2002a, 246 ss. i diferents treballs des de 1994-95 que se citen en aquesta monografia.



sobre sant Agustí,<sup>34</sup> que s'havia anat veient a llarg d'aquest llibre. Llull havia escomès l'averroisme –ja des d'aquella obra primerenca–, com bé mostra assumir Metge que el té present, i l'acompleix partint dels seus arguments ran del tema moral. No es tracta que Metge fos un expert en Averrois, però sí n'hauria llegit manta vegada alguns textos lul·lians, agustinians i de Cassiodor –aquests dos ran del còdex petraquesc esmentat– que els atacaven. Però així com a l'aspecte suara esmentat, el moral, i a la diferenciació de l'ànima humana i la racional, sura l'antiaverroisme, es poden veure també en aquest passatge metgià alguns aspectes averroistes que no queden negats –com ara la confusió raó/imaginació, la problemàtica de la qual es recull realitzada varies vegades en la conversa, o potser les diferents vies del coneixement (n. 12 *supra*)–; mentre que els més rodons li podien semblar superats o bé hi accedia a causa de la coincidència de les tradicions, com era pactat pel repte del diàleg en aquest llibre I.

Metge, en broma i no tant en broma, hi havia subratllat el seu platonisme, que també era del seu mentor, Petrarca,<sup>35</sup> com manifesta la preferència per sant Agustí i Cassiodor o bé fent dir el mateix a Plató i a Ciceró (Comentaris <sup>i\*,j\*</sup>). Ara bé tot i que en rigor ell no era teòleg ni filòsof, és evident que cal que s'hi posin sobre *Lo somni* aquests especialistes, ja que hi toca punts fonamentals de la problemàtica del seu moment, l'averroisme,<sup>36</sup> i, donat el detallisme del seu joc i la rellevància d'aquesta obra, s'hauran de distingir amb tota cura. Així esdevé amb una qüestió averroista per excel·lència: la separació de l'intel·lecte i el cos, ja que Bernat diu que no pot conèixer que carn i esperit siguin dues coses distintes i separades, qüestió prou elemental que il·lustra a l'estil gregorià.<sup>37</sup> Per tant, sembla que Metge accepta la superació que d'aquesta teoria averroista fa sant Tomàs en *De unitate intellectus, adversus*

<sup>34</sup> En explicar la figura S lul·liana, que representa l'ànima humana, diu Josep-Enric Rubio: “És molt curiós açò: en la psicologia agustiniana, que és la de Llull, l'ànima racional està composta per tres potències, reflex de la trinitat divina, la memòria, l'enteniment i la voluntat. Amb tot, Llull atorga a aquesta figura una estructura quaternària, no ternària; és a dir, on esperaríem trobar triangles, trobem quadrangles” (1997, 191). No trobo cap explicació perquè Gómez ho consideri (26) glossa de la font pseudoagustiniana “*pietas, id est, cultus Dei*”, quan tenim el paral·lel tan exacte amb la frase –repetida per dues vegades– i reconeguda ja a l'edició de Riquer al *De anima rationale*: “Més encara, la ànima racional és creada a fi que tostemps entena, am e record Déu” (82) i “E darrerament e pus alta, te ocrerà la sancta saviesa, que és amar e tembre Déu” (116).

<sup>35</sup> Observem que tot el tema del moviment gira al voltant de saber si l'aristotelisme científic deixa lloc a una ànima immortal, amb la qual cosa sembla que s'hi fica al nus de Petrarca sobre “la immortalitat de l'ànima i el seu afany de reconstruir el pensament de Plató” (Turró 105, 107). D'altra banda, exercitant-nos en la línia metgiana de les confluències de les tradicions, fem notar que la idea del moviment té una ferma arrel bíblica (*Saviesa* 7, 24: “*Sapientia omnibus mobilibus mobilior*”), que a saber si ja ha estat copsada i on pels savis i estudiosos de la tradició cristiana.

<sup>36</sup> Encara, la distinció de les parts substancials de l'ànima humana (intel·lectiva, sensitiva, vegetativa), present al nostre passatge, és un altre recurs propi de l'anti-averroisme (Uña 321-22).

<sup>37</sup> “Car moltes vegades he vist morir hòmens e bèsties e oçells, e no veÿa que sperit ne altre cosa los isqués del cors, per la qual jo pugués conèixer que carn e sperit fossen dues coses distintes e separades”, 58-60 (vegeu el Comentari<sup>H</sup>).

*Averroistas*, des del proemi,<sup>38</sup> tot recordant que al llarg del passatge inicial a *Lo somni* establia ja la diferència de tractament envers sant Gregori i envers sant Tomàs. Tot i així aquest autor hi tracta de l'ànima com a una unitat, però la frase amb què ho defineix Bernat és agafada de sant Agustí –d'on ho prenía Boccaccio–,<sup>39</sup> la qual cosa fa congruent que al passatge final es recolzi a aquest sant, arraconant sant Tomàs.

Val a dir, feia subtils disquisicions de les seves preferències segons les temàtiques; i si Metge no es mostra averroista en la qüestió central del passatge tampoc no ho fa amb l'eternitat del món que aquells mantenien, donant força relleu –i sembla que de manera personal (Butinyà 2002a, 201 *passim*)– al tema de la creació, amb el qual enceta les autoritats dels jueus (98).

Ací, el rei es reconeix rodonament antiaverroista front a l'averroista Bernat;<sup>40</sup> no obstant això en alguns punts es deixa veure que no és pas tot tan clar. I recordem el seguiment de les *Tusculanes*, des de l'inici del llibre, on Ciceró –rere el rei– es manifesta antiepicuri així com mostra la seva preferència per Plató,<sup>41</sup> actitud repetidament sostinguda per Petrarca –com hem dit–, alhora que Bernat es fa l'epicuri, i més obertament encara al llibre II. Així doncs, cal destriar bé on i com està fingint Metge cara a determinats lectors.

Ací cal fer un incís,<sup>42</sup> on podem apreciar la igualació de Plató (segon paràgraf) i Ciceró (el penúltim) a què ens acabem de referir poc més amunt, i que a més ens

<sup>38</sup> “Averroes sostuvo que el intelecto...es cierta sustancia separada del cuerpo como ser” (ed. cit., 73). Recordem que els errors davallaven dels grecs: Aristòtil no resol el problema d'ànima i intel·lecte, així com Plató fa immortals totes les ànimes (n. 8 *supra*).

<sup>39</sup> Bé que és una doctrina prou general, les diferents operacions de l'ànima s'han explicat sovint segons la diversitat de funcions, però he mantingut que Metge la glossa amb Boccaccio (Butinyà 2002a, 195 i n. 61), a qui recorre en altres ocasions en punts importants. El fet de reconèixer-hi la doctrina en troba Isidor, o altres per l'estil, no té sentit en el context del diàleg, mentre que sí la té l'italià ja que es troba en un passatge en què hi ha altres projeccions boccaccianes, i va precedit de la idea que poetes, filòsofs i doctors de l'Església diuen el mateix quant a l'ànima, fet que ho justifica bé (69-71 i notes 44, 46, 48).

<sup>40</sup> Cal recordar que l'autor, en el llibre I, es desdobra en el rei i en Bernat, i que està representant un diàleg.

<sup>41</sup> Vegeu l'edició (Butinyà 2007, 73, n. 60), i la n. 35 *supra*. I quant al llatí, només a tall de mostra: “Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis uera sentire”, “Licet concurrant omnes plebei philosophi (sic enim ii qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident appellandi uidentur), non modo nihil unquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit intellegent. Sentit igitur animus se mouerit...” (26, 35).

<sup>42</sup> Prenent-lo de Butinyà 2002b, 278, indiquem en versaletes el text que entenem que prové de sant Tomàs, en cursives el de Cassiodor i subratllat el de Ciceró (l'únic explícit). Fonts totes que havia anat utilitzant al llarg del llibre I (Cassiodor ho havia estat d'una manera implícita). En versals donem el text en què exposa la teoria platònica, contrària a sant Tomàs. Usem [ ], com es fa normalment amb un text que s'aclareix des del punt de vista literal i equival a una omisió de l'editor o estudiós; i ( ), per al text retallat que altera el sentit, per tant que l'aclareix des del punt de vista semàntic, i equival a una omisió de l'autor. Advertim que Gómez, que cita la meua font (35, n. 40), no hi cospa la intencionalitat de la deformació de sant Tomàs.

permet d'enfocar algunes de les tècniques que utilitza al damunt del text de la *Summa*:<sup>43</sup>

<p>DICITUR ENIM GEN 9, DE ANIMA BRUTI, 'ANIMA ILLIUS IN SANGUINE EST'; QUASI DICAT: 'EX SANGUINIS PERMANENTIA ESSE ILLIUS DEPENDET'... (<i>Summa</i>, II, 82)</p> <p>NULLUM ENIM CORPUS VIDETUR MOVERE NISI MOTUM... UNDE PLATO PONEBAT OMNE MOVENS MOVERI... ET EX HOC SEQUEBATUR ANIMAM, QUAE EST PRIMUM MOVENS IN MOTIBUS ANIMALIUM, ESSE ALIQUOD MOVENS SEIPSUM... DICITUR ANIMAL MOVERE SEIPSUM: QUIA ANIMA EST MOVENS, ET CORPUS, EST MOTUM. (<i>Summa</i>, II 82)</p> <p>[<i>Alioquin absurdum est putare minus posse liberam quam mole brutissimi corporis ingrauata.</i>] <i>Talia enim intellegere posse non dubium est et angelos et potestates aerias uel cetera quae sublimi atque immortalis substantia constare noscuntur.</i> (<i>De anima</i> IV).</p> <p>[Deus ipse] alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concrezione mortali, omnia sentiens et mouens ipasque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens. (<i>Tusculanes</i> I, 67)</p> <p>EX QUO DE NECESSITATE CONCLUDI</p>	<p>Ja t'he provat dessús que [l'ànima dels bruts] corporal és e composta, car de la permanència de la sanch penge lo seu ésser; e no res menys has vist clarament que no és intel.lectual. /</p> <p>Que no-s moga per si mateixa notori és, car cosa corporal per si mateixa no-s pot moura, com en tot moviment sia necessari movent e mogut. Cosa corporal de si mateixa no pot ésser axí movent, que alguna cosa no la hage a moura/;</p> <p>Solament és donada aquesta virtut a coses intel.lectuals, axí com són la ànima racional, àngel, demoni e semblants./</p> <p>E si bé vols considerar les paraules que Ciceró dix en lo seu <i>Tusculà</i>, les quals has dessús oïdes, si no me'n angan, conexeràs que ell entén a dir de Nostra Senyor Déus tant solament que per si matex se movia, axí com font e principi de tot moviment, e que algú no podia negar aytal natura ésser donada a la ànima racional./</p> <p>Necessàriament, donchs, te cové atorgar que les ànimas dels brutz peresquen ab lo cors. (<i>Lo somni</i> 118)</p>
--	--

<sup>43</sup> Segons Gómez (36, n. 41), Metge fa una versió reduïda de la teoria de la *Summa*; però cal tenir en compte que una cosa així no l'ha fet mai al llarg de *Lo somni*. Per contra, n'és ben propi que faci dir el que no diu a un autor de qui en vol fer trufa, com fa des del començament amb sant Gregori, o bé d'adequar la font al que està expressant el seu personatge, com fa poc més amunt (al Comentari<sup>d</sup> Bernat s'oposava a Cassiodor com ara el rei s'oposa a sant Tomàs rescatant Plató). Per tant, no es tracta que s'identifiqui amb els filòsofs antics, que confonien sentit i intel.lecte o que en caracteritzi "algunes posicions típiques" (*ib.*, 37), ans de l'exposició de l'averroisme, ja que n'hi estava aplegant els punts cabdals.

POTEST QUOD ANIMA BRUTALIS CUM CORPORE INTEREAT. ( <i>Summa</i> II, 82)	
--	--

Amb la seva intervenció “tècnica” queden rellevats punts foscos de la *Summa* en relació a l’averroisme. Ja que fent dir a sant Tomàs el contrari del que deia sembla estar mostrant que es fa difícil –com va reconeixent el mateix sant– de mantenir la idea de la immortalitat rebutjant la platònica, motiu pel qual Metge, des de la *Summa*, reprendria la postura platònica per a rebatre’l;<sup>44</sup> val a dir, la manipulació no és mera broma. I Metge hi anirà a parar a Ciceró, qui haviat superat Plató, com havia fet abans als arguments. La cloenda amb el llatí –al damunt d’una deducció del sant incorrectament aplicada, saltant-se el nexa<sup>k\*</sup>–, té una explicació: de mostrar que ja ho havia dit abans Ciceró, de manera més contundent i àdhuc més teològica.

Cal notar d’altra banda la postura fatxada de superioritat<sup>45</sup> que afecta a tota la tradició (des del comentari <sup>a\*</sup> a l’<sup>h\*</sup>). Postura, però, que es rebatia al *Libre del gentil lul·lià*, obra que podem reconèixer al Comentari<sup>l\*</sup>, seguida per la demanda de més explicacions per part del gentil lul·lià (<sup>m\*</sup>). I ací reconeixem que el gentil d’aquest passatge, i en bona part de tot *Lo somni*, és Ciceró, com ben a les clares mostra el Comentari <sup>j\*</sup>, per molt que l’hagi ajuntat a sant Tomàs (<sup>k\*</sup>).

Així doncs, si des de l’<sup>u</sup>, com exposició aclaridora final, fins a l’<sup>h\*</sup>, ha anat lligant la doctrina de la *Summa* als seus pensadors preferits de la tradició: sant Agustí i Cassiodor, per a l’últim es reserva la conjunció final: la d’aquest bagatge amb el classicisme, representat per Ciceró, qui s’assentava tanmateix a Plató. És a dir, com que aquesta darrera intervenció del rei és simfònica o d’arplega dels criteris exposats, a la conclusió final, mostra, un cop més, la coincidència de totes dues tradicions rere sant Tomàs i Ciceró, cosa que, junt amb la bíblica, que bé s’encarrega d’anotar<sup>f\*</sup>, és el que li permet -o li fa- donar l’aquiescència a la immortalitat.

De fet tots aquests arguments arrenquen de la idea del mòbil i el mogut, de fonament aristotèlic, a la qual torna el rei al paràgraf final, ajustant-la al punt nuclear;<sup>46</sup> idea que beu de sant Tomàs amb fonament a les Sagrades Escripures: val a dir –hi insistim–, tots diuen el mateix.<sup>47</sup> I Metge, segons les regles del joc, s’ha de retre al rei.

<sup>44</sup> Gilson mostra la incoherència del tomisme, que hi eliminava platonisme i agustinisme, mentre que “prétend de maintenir l’immortalité individuelle des âmes, que peut seule justifier la philosophie de Platon” (187).

<sup>45</sup> Vegeu Butinyà 2002b, 276-77.

<sup>46</sup> El mateix que sant Tomàs donava al cap. II, 67, en què l’Estagirita esmenava Plató, com fa també al cap. 82.

<sup>47</sup> Fem observar que al passatge de les autoritats dels mahometans (106-09) aquests quedaven ja en mal lloc (Butinyà 2007). Això aferma una àmplia i sòlida assumpció de la tradició cristiana per part de Metge, d’acord amb la demanda i desig de Bernat per tal de sentir les autoritats dels cristians i la complaença consegüent del rei, qui ho fa: “No solament ab plaer, mas ab gran cupiditat” (102).

El fermall és del *Corbaccio*, com ja era sabut;<sup>48</sup> i com als altres llibres, enllaça la darrera font amb la inicial del següent.

Tot el que hem vist ens permet treure conclusions quant al I llibre, de tema filosòfic; però no pas quant a *Lo somni*, ja que el final del IV i darrer conclou de manera oposada, ben enfonsat, havent acarat el tema moral.<sup>49</sup> Ara bé, si hem començat dient que aquest treball enllaçava amb un altre que, explicant les tècniques humanístiques (Butinyà En premsa), donava suport a l'observació present, l'anàlisi efectuat d'aquest passatge ens condueix a desxifrar el que tothom anava discutint quant a Metge: si creia o no creia a la immortalitat. A la qual cosa dona resposta mitjançant la seva postura davant l'averroisme, ací ben perfilada entre Bernat i el rei. Però sobretot ho subscriuen els tres llibres següents, abocats a la moralitat dels actes humans –val a dir, al determinant i garantia de la vida futura segons Ciceró i Llull–; aquests llibres en són la millor comprovació.

Per això, prendre la referència als epicuris del llibre II com una autoreferència, com s'ha fet sovint, ratllaria gairebé en la broma; a més, com podem pensar que Metge s'autodefineixi així, seriosament, després de tot aquest esforç del llibre I per tal de convèncer-se del contrari? Per contra, la seva posició, ben ajustada front al corrent que aleshores feia trontollar el pensament tradicional als principals enclaus acadèmics, sí que la podem considerar significativa. Metge, doncs, més que afrontar-se a l'epicureisme –com s'ha fet generalment, ja que era un recurs que utilitza cara a la galeria–, s'ha de col·locar cara a l'averroisme, que vulnerava aleshores punts neuràlgics de la tradició –segons havia vist Llull pocs decennis abans–; i alguns d'aquests punts, com hem anat veient, Metge els deixa suspicament oberts.

Aquesta meravella filosòfica va ben envoltada de trufes; tanmateix, d'alt nivell i amb tota la serietat que poden arribar a contenir l'humor i la ironia, com s'escau al tarannà iniciat pel nou esperit humanístic. Perquè un heterodox del segle XIV que s'identifica amb Ciceró, que admira Petrarca, que trontolla amb l'averroisme, que es burla de sant Gregori i de sant Tomàs, i que escriu com els àngels, sense cap dubte cal anomenar-lo humanista.

---

<sup>48</sup> M'he d'excusar si degut al fet de la càrrega o densitat del treball no he especificat totes les descobertes anteriors per part de la crítica; de fet, després de Butinyà 2002b –respecte al qual aquest treball present suposa un considerable avenç–, per aquest passatge només caldria afegir Gómez 2010, de qui hem collit la font del *Liber de spiritu et anima*.

<sup>49</sup> L'explicació la vaig presentar en 1994 reconeixent el *De senectute* en conjugació amb el *Secretum*, fonts que han estat acceptades per la crítica.

*Apèndix (Passatge del final del llibre I: 110-119)*

-Senyor –diguí jo–, suplich-vos que no us enuyets, no res menys, si fas un incident. Vós havets dit dessús, si bé-m recorda, que de tres maneres d’esperits vidals ha creats Nostre Senyor Déus. La derrera manera dels quals és d’aquells qui són cuberts de carn, e nexen e moren ab aquella; e aquests són animals bruts. En les dues primeres no pos algun dubta, mes en la derrera cové vacil-lar lo meu enteniment, car moltes coses veig induints-mi a creure que les ànimes dels bruts sien immortals,<sup>50</sup> axí com són aquelles dels hòmens.

-Quals són aquelles cosas –dix ell– que a creure açò te induen?<sup>51</sup>

-Lonch seria dir-les totes –diguí jo–; però per abreujar diré’n algunes. Vós, senyor, havets dit dessús fort pròpiament la difinició de la ànima racional, e veig que semblant la poria hom donar a la ànima dels bruts. No res menys, havets dites algunes rahons e demostracions provants la dita immortalitat en la ànima racional, e totes aquexes, a mon juý, són bones a provar la mia conclusió. Però, senyor, sia vostra merçè que y pensets bé, car vós conexerets que jo dich veritat.

-No m’hic cal pensar –dix ell–, car tot lo contrari és de ço que has ymaginat.<sup>52</sup>

-Ara digats-me, senyor, si en enuyg no us és, què veets en la difinició de la ànima racional que no pogués ésser dit de les ànimes dels bruts.

-Com què? –respòs ell–. Moltes coses!, mas specialment aquestes que-t diré. Tu veus bé que la ànima dels bruts no és substància spiritual, ne pròpria ne racional; e per consegüent, és mortal.

-Si axí és, senyor, com vós afermats, atorch-ho. Mas, parlant ab vostra reverència, a mi appar tot lo contrari. Jo primerament veig que la ànima dels bruts és substància spiritual; car, stant dins e fora del cors,<sup>53</sup> és invisible e no contenguda per tres líneas tantpoch com la ànima dels hòmens.<sup>54</sup> Aprés, veig que és substància pròpia, car dol-se e s’alegra de les sues passions: ella ha goig quant hom li fa bé, e tristor e dolor quant hom li fa mal.<sup>55</sup> No res menys és racional, car veig que esquiva perills e serca plaers:<sup>56</sup> la ovella fuig al lop; la rata, al gat; la perdiu, al falcó; lo çervo, als cans. Los oçells fan

<sup>50</sup> Comentari **a**: “Demaná al savy si les besties ni les aus resucitarien” (*Llibre del gentil e dels tres savis*, I, 21).

<sup>51</sup> Comentari **b**: L’ús del sistema inductiu és propi del canvi dels temps, ja que l’escolàstic era eminentment deductiu.

<sup>52</sup> Comentari **c**: Ús dubtós d’imaginar per pensar.

<sup>53</sup> Comentari **d**: La frase entre comes és un lògic afegit al text de Cassiodor que segueix, ja que –com que se li oposa–, en afirmar que viuen fora del cos, l’està contradient.

<sup>54</sup> Comentari **e**: Cassiodor ho recollia del *De quantitate animae* de sant Agustí.

<sup>55</sup> Comentari **f**: “Propria est utique illi substantia, quando nullus spiritus alter carnem suscipit ut eius passionibus aut condoleat aut laetetur” (Cassiodor IV, 539).

<sup>56</sup> Comentari **g**: “Sicute enim pacem corporis amate se stendut animantia, cum fugiunt dolorem; et pacem animae, cum propter explendas indigentias appetitionum voluptatem sequuntur” (*Civitate Dei* XIX, 14).

nius; les feres çerquen cavernes, en què habiten, e los peys, roques, en què-s meten.<sup>57</sup> Donchs, qui pot dir que no usen de rahó?

Part açò, senyor, me havets dit que tota substància intel·lectual és incorruptibla, e jo veig que la ànima dels bruts és intel·lectual, car si hom los crida entenen sovén moltes coses que hom los diu; e vénen si són apel·lats, e remembren molts lochs on són stats e y saben anar per si mateys. Més avant, senyor, havets dit que tota cosa simpla, e que per si mateixa se mou e que no-s corromp per contrarietat, és immortal.<sup>58</sup> Atorch-ho, senyor, mas d'aquexa natura me dóna viyares que sia la ànima dels bruts. Jo no puch conèixer que ella sia composta e que no-s moga per si mateixa, ne puch entendre que sia pus corruptibla que la ànima dels hòmens; car, finalment, no y veig gran diferència. Bé, però, és veritat que en cascuna de les dites coses conech que ha major perfecció la ànima humanal.<sup>59</sup>

-Si tu –dix ell– me haguesses ben entès, no hagueres respost axí com has. Tu penses que la ànima dels bruts sia spiritual per tal com dius que és invisible e no contenguda per tres línees. Enganat est, car corporal és; e per tal, se corromp ab lo cors. E no-t recorde que-s lig en lo *Gènesi*, a ix capítols, e pus clarament en lo *Levítich*, a xvii,<sup>60</sup> parlant de la ànima del brut, que “la ànima d'aquells en la sanch és”?, quaix que vulla dir que de la permanència de la sanch penge l'èsser d'aquella. No deus ignorar que en lo *Llibre de les eclesiàstiques doctrines* se contena:

Solament l'homa dehim haver ànima substantiva (que vol aytant dir com per si mateixa vidual), e les ànimes dels bruts morir ab lurs corsos.<sup>61</sup>

Ne pots dir que no veges clarament que la ànima dels bruts no pensa en les coses celestials, ne ha cura d'aquelles ne les veu; e appar-ho bé en les sues operacions. La rahó és car cosa corporal (segons que dessús has oÿt)<sup>62</sup> coses spirituals no pot veure.

Dit has més que la ànima dels bruts és substància pròpia per tal com se dol e s'alegra de les sues passions. Contrari és a veritat ço que penses, car los bruts no-s

<sup>57</sup> Comentari **h**: Als capítols que s'estan seguint, sant Tomàs esmenta animals (oreneta, aranya, llop) afirmant que només tenen imaginació i sentit (*Summa contra gentils* II, caps. 66 i 67, als quals remet des del 82).

<sup>58</sup> Comentari **i**: “Omnis substantia intellectualis est incorruptibilis” (*Summa contra gentils* II, 55, 541. “[Plató] omne autem movens seipsum oportet esse immortale”, ib., II, 82, 667-68).

<sup>59</sup> Comentari **j**: “Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in animalibus”, fi del cap. 67 de la *Summa* II (explica la citació del *Llibre de Job* 35, 11).

<sup>60</sup> Comentari **k**: Complementa la citació de la *Summa* (II, 82, 667), afegint-li aquesta obra bíblica.

<sup>61</sup> Comentari **l**: Pres del *De ecclesiasticis dogmatibus* a través de la *Summa* II, 82, 667: “Et in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*: ‘Solum hominem dicimus animam substantivam habere, idest per se vitalem: brutorum animas cum corporibus interire’”.

<sup>62</sup> Comentari **m**: Pot referir-se a la definició de l'ànima (*De definitione animae*, cap. IV) del *De anima* de Cassiodor (*Lo somni*, 74), o bé a parts dels diàlegs gregorians (IV, 5...), totes dues coses exposades abans.

dolen ni s'alegren d'altres passions sinó d'aquelles tant solament que són dejús la potència sensitiva; d'aquí ensús no pugem.<sup>63</sup> Racional dius, encara, que és la ànima dels bruts per tal com aquells squiven perills e çerquen plaers, fugen a lurs adversaris, fan nius e moltes altres coses consonants a rahó.<sup>64</sup> Si tu sabias bé la sua difinició, no hagueres axí parlat.

Oges, donchs, e torna al dret camí, car descarrerat est: rahó és motiva virtut de la ànima, aguhant la vista de la pensa e departint les coses veres de les falses.<sup>65</sup> Si saber departir ver de fals és en los animals bruts, sies-ne tu mateix testimoni.

Saps en què t'enganes? Tu apel·les rahó ço que ha nom ymaginació,<sup>66</sup> la qual ensemps ab lo seny o sentiment és comuna als hòmens e als animals bruts.<sup>67</sup>

-Tot entén que sia una cosa –responguí jo– rahó e ymaginació.<sup>68</sup>

-Mal est informat –dix ell–, car ymaginació no és altra cosa sinó virtut o força de la ànima que percep les formes de les coses corporals absents, axí com lo seny o sentiment les reep de les presents.<sup>69</sup> La difinició de la rahó ja la has hoýda dessús. Veges, donchs, quina diferència ha entre elles.

-Covinentment, senyor; ho veig –diguí jo–. Mes si pus clarament ho podia veure, bé-m plaurie.

-Obre, donchs, les orelles –dix ell–, e atén bé a ço que-t diré.

Si tu discorres diligentment les potències de la ànima racional e d'aquella dels bruts, veuràs que elles concorden en seny o sentiment, puyes en imaginació, recordació, instint e apetit; e d'aquí avant no han res comú.<sup>70</sup>

Tantost te accorará la rahó, la qual la ànima dels bruts no ateny, car no sap departir ver de fals, ne virtuós de viciós,<sup>71</sup> ne percep la natura de les coses corporals;<sup>72</sup> puyes te

<sup>63</sup> Comentari **n**: “Sensus vero et imaginatio ad rationem non ascendunt... Sensus et imaginationem cum caeteribus animalibus habemus” (*De spiritu et anima*, cap. 12, 788).

<sup>64</sup> Comentari **o**: “Abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilibus remaneret” (*Summa* 67, 592).

<sup>65</sup> Comentari **p**: “Ratio si quidem est quidam animi motus, visum mentis acuens, veraque a falsis distinguens” (*De spiritu et anima*, cap. 12).

<sup>66</sup> Comentari **q**: Vegeu el Comentari <sup>c</sup>, ja que el rei les ha confòs en la conversa.

<sup>67</sup> Comentari **r**: “Sensus et imaginationem cum caeteris animalibus communem habemus...,” cap. 12, 788. Títol dels caps. 66 i 67 de la *Summa: Contra ponentes intellectum et sensum esse idem, Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem*.

<sup>68</sup> Comentari **s**: “Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis” (*Summa* II, 67, 593).

<sup>69</sup> Comentari **t**: “Sensus ea vis animae est, quae rerum corporearum corporeas percipit formas praesentes. Imaginationem est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes” (*De spiritu et anima*, cap. 11).

<sup>70</sup> Comentari **u**: “Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia. Summa namque sapientia ipse Deus est... Ratio autem inde incipit, unde aliquid occurrit, quod nobis cum animalibus non sit commune” (*De spiritu et anima*, caps. 11 i 12, 786-87).

<sup>71</sup> Comentari **v**: “Ratio siquidem est mentis aspectus quo bonum et malum discernit, virtutes eligit” (*De spiritu et anima*, cap. 11, 786).

<sup>72</sup> Comentari **w**: “Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem...Intellectus autem cognoscit seipsum” (*Summa* II, 66, 591-92).



acorrerà l'enteniment, qui és força o virtut de la ànima, que percep les coses invisibles, axí com són àngels, demonis e tot spirit creat, e puys la intel·ligència, que és aquella virtut de la ànima que sens tot miyà és subposade a Déu, lo qual ella veu sobiranament bo, vertader e inconmutable.<sup>73</sup> E darrerament e pus alta, te oorrerà la sancta saviesa, que és amar e tembre Déu.<sup>74</sup>

E finalment hages per vera conclusió que aquella cosa que tu, discorrent les dites potències, pujant per dret ordre, primerament trobaràs no ésser comuna a les dites ànimes, és la rahó.<sup>75</sup>

Dit has més, encara, a mon parer, que la ànima dels bruts és intel·lectual per tal com entenen sovén moltes coses que hom lurs diu; e, quant són apel·lats, vénen, e membren molts lochs on són stats.<sup>76</sup> Si axí ho creus com ho dius, enganat est.<sup>77</sup> Tu apel·les entendre ço que ha nom hoir e recordació. Ja t'he dit dessus que en les ànimes dels bruts no-s troba alguna operació que sia sobre la part sensitiva. Tu veus que no entenen ne-s raonen. Appar clarament, car tots los animals que són de una matexa spècia semblantment obren, quaix moguts per natura e no obrants per art: tu veus bé que totes les oronetes en una manera fan lur niu, e totes les aranyes lur tela.

Tu veus clarament que la operació de la part sensitiva no pot ésser sens cors; car, mort aquell cors, los senys corporals són extincts.<sup>78</sup> Donchs, com pots creure que sien intel·lectuals les ànimes dels bruts, les quals, si axí era, serien immortals?<sup>79</sup> Recordar-te

<sup>73</sup> Comentari **x**: “Ratio est vis animae, quae rerum corporearum naturas... percipit. [...] Intellectus ea vis animae, quae invisibilia percipit, sicut Angelos, daemones, animas, et omnem spiritum creatum. Intelligentiam ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem” (*De spiritu et anima*, cap. 11).

<sup>74</sup> Comentari **y**: Postura lul·liana que pren del *De anima rationale* entre les vuit raons exposades abans, i forma part de les darreres, les que més convencen a Bernat (82 i n. 71).

<sup>75</sup> Comentari **z**: “Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur... Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam...” (*Summa II*, 89, 707).

<sup>76</sup> Comentari **a\***: “Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci, atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda: verum ea notare... non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pectoribusque communia” (*De Trinitate XII*, ii, 2).

<sup>77</sup> Comentari **b\***: “Haec autem quae dicta sunt, patet esse falsa... Hoc autem patet esse falsum, dupliciter” (*Summa II*, 82, 668-69).

<sup>78</sup> Comentari **c\***: “Iam enim ostensum est (cc. 66, 67) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter tela. 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” (*Summa II*, 82, 665).

<sup>79</sup> Comentari **d\***: “Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas immortales” (*Summa II*, 82, 667).

deuria ço que dix Aristòtil en lo terç libre *De anima*: que la part intel·lectual d'aquella és separada de les altres axí com corruptible de incorruptible.<sup>80</sup>

Més avant has dit que no pots conèixer que la ànima dels bruts sia composta e que no-s moga per si mateixa, ne pots entendre que sia pus corruptibla que la ànima dels hòmens. Paraules dius dignes de rialles. Ja t'he provat dessus que corporal és e composta, car de la permanència de la sanch penge lo seu ésser;<sup>81</sup> e no res menys has vist clarament que no és intel·lectual. Que no-s moga per si mateixa notori és, car cosa corporal per si mateixa no-s pot moure, com en tot moviment sia necessari movent e mogut.<sup>82</sup> Cosa corporal de si mateixa no pot ésser axí movent que alguna cosa no la hage a moure; solament és donada aquesta virtut a coses intel·lectuals, axí com són la ànima racional, àngel, demoni e semblants.<sup>83</sup>

E si bé vols considerar les paraules que Ciceró dix en lo seu *Tusculà* (les quals has dessus oïdes, si no me n'engan),<sup>84</sup> conexeràs que ell entén a dir de Nostre Senyor Déus tant solament que per si mateix se movia, axí com font e principi de tot moviment; e que algú no podia negar aytal natura ésser donada a la ànima racional.<sup>85</sup> Necessàriament,<sup>86</sup> donchs, te cové atorgar que les ànimes dels bruts peresquen ab lo cors.

-Senyor –diguí jo–, fort romanch no solament il·luminat mas íntegrament consolat per ço que m'havets dit.<sup>87</sup> Si a la vostra celcitud no era desplaent, d'algunes altres coses me volria certificar ab vós.<sup>88</sup>

-Digues ço que-t volràs, mas breu, car no hic poré molt romanir.<sup>89</sup>

<sup>80</sup> Comentari e\*: "Aristoteles etiam; in II *De anima*, dicit quod *intellectiva parts animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibile*" (*Summa* II, 82, 667).

<sup>81</sup> Comentari f\*: Vegeu la frase relativa al Comentari k, amb citació bíblica.

<sup>82</sup> Comentari g\*: "Nullum enim corpus videte movere nisi sit motum. Unde Plato ponebat omne movens moveri. ... si aliquid dicitur movens seipsum, quod una pars eius sit moens et alia pars sit mota. Et hoc modo dicitur animal movere se ipsum: quia anima est movens, et corpus, est motum" (*Summa* II, 82, 669-70). "[Aristòtil] quod movens se ipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota" (ib., 70, 601).

<sup>83</sup> Comentari h\*: "[Alioquin absurdum est putare minus posse liberam quam mole brutissimi corporis ingrauata.] Talia enim intellegere posse non dubium est et angelos et potestates aeras uel cetera quae sublimi atque immortalis substantia constare noscuntur" (*De anima* IV, 543).

<sup>84</sup> Comentari i\*: *Tusculanes* I, xxiii, 53-55. Dit abans pel rei Joan entre les vuit raons, abans de les lul·lianes (82-84).

<sup>85</sup> Comentari j\*: "[Deus ipse] alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concrezione mortali, omnia sentiens et mouens ipasque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens" (*Tusculanes* I, xxvii, 66-67).

<sup>86</sup> Comentari k\*: Deducció incompleta del paràgraf anterior, mancant la frase prèvia de la font: "Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat" (671, final del capítol II, 82 de la *Summa*).

<sup>87</sup> Comentari l\*: "Sentí sa ànima deliurada dels turments e de la tristícia d'on error i infidelitat la avia longament e greument turmentada. Lo gaug ni l'alegre que lo gentil ac..." (*Llibre del gentil* I, 45).

<sup>88</sup> Comentari m\*: "A la fi lo gentil pregá los iii savis [...] que ells s'esputassen denant ell, e que cascú dixés sa raó con mill pogués ni sabés, per tal que ell veés qual d'ells era en via de salut" (*Llibre del gentil* 45, final del I llibre).

## Obres citades

*Edicions*

- Agustí, sant. Ed. Luis Arias. *La Trinidad, Obras Completas de san Agustín V*. Madrid: BAC 39, 1985.
- Agustí, sant. Eds. Santos Santamarta del Río & Miguel Fuertes Lanero. *La Ciudad de Dios. 2º. Obras Completas de san Agustín XVII*. Madrid: BAC 172, 1988.
- Anselm, sant. Ed. J. Batalla. *Obres escollides*. “Textos filosòfics” 47. Barcelona: Laia, 1988.
- Anselm, sant. Ed. Pietro Palmieri. *La verità. De veritate*. Palerm: Officina di Studi Medievale, 2006.
- Cassiodor. Ed. J. W. Halporn. *De anima. Magni Aurelii Cassiodori. Variarum Libri XII*, “Corpus Christianorum.” Series Latina XCVI, vol. I. Turnholti: Brepols, 1973.
- Ciceró. Eds. Georges Fohlen & Jules Humbert. *Tusculanes I*. París: “Les Belles Lettres,” 1968.
- Llull, Ramon. Ed. Antoni Bonner. *Llibre del gentil e dels tres savis*. NEORL II. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull 1993.
- Metge, Bernat. Ed. Lola Badia. *Lo somni*. “Mínima minor” 86. Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- . Ed. Júlia Butinyà. *Lo somni. El sueño*. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea 2007.
- . Ed. Josep M<sup>a</sup> de Casacuberta. *Lo somni*. “Els Nostres Classics” A 1. Barcelona: Barcino, 1980.
- . Ed. Cingolani Stefano M<sup>a</sup>. *Lo somni*. «Els Nostres Clàssics» B/27. Barcelona: Barcino 2006.
- . Ed. Martín de Riquer. *Obras de Bernat Metge*. Barcelona: Universidad de Barcelona 1959.
- Tomàs d’Aquino. Eds. Ignacio Pérez Constanzó & Ignacio Alberto Silva. *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Pamplona: Eunsa, 2005.

*Estudis*

- Areces, José Ramón. “*Lo somni* o la reivindicació ontològica de l’home.” Eds. Júlia Butinyà i Antonio Cortijo. *L’humanisme a la Corona d’Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica. En premsa.
- Badia, Lola et alii. *Literatura i cultura a la Corona d’Aragó (s. XIII-XV)*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2002.
- Bordoy-Torrents, Pere M. “Les escoles dominicana i franciscanes en *Lo somni* de Bernat Metge.” *Criterion* 1 (1925): 60-94.
- Bouwsma, William J. *El otoño del Renacimiento: 1550-1640*. Barcelona: Crítica, 2001.

---

<sup>89</sup> Comentari n\*: “Io non aspetto altro, a dover fare quello che comandi, che tempo,” *Corbaccio* (notat en addenda a l’ed. de Casacuberta).

- Butinyà, Júlia. "Ramon Llull en el primer humanisme." *eHumanista (El humanismo catalán*. Eds. Júlia Butinyà i Antonio Cortijo) 13 (2009): 78-95.
- . *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*. Madrid: UNED, 2002a.
- . "Al voltant del final del llibre I de *Lo somni* de Bernat Metge i la qüestió de l'ànimadels animals." *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 48 (2002b): 271-88.
- . "Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo somni* de Bernat Metge." *Epos* 10 (1994): 173-201.
- . "*Quant és a present, d'açò no cur molt.*" Tècniques humanístiques de *Lo somni* (II). *eHumanista*. En premsa.
- Gilson, Étienne. *L'esprit de la Philosophie médiévale*. París: J. Vrin, 1989.
- Gómez, Francesc J. "Ficció i heterodòxia en *Lo somni* de Bernat Metge a la llum del *Liber de spiritu et anima*." *Llengua & Literatura. Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i Literatura* 21 (2010): 7-54.
- Rico, Francisco. "Petrarca y el *De vera religione*." *Italia meridionale ed umanistica* 17 (1974): 313-64.
- Rubio, Josep Enric. *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*. Barcelona: PAM/IIFV, 1997.
- Turró, Jaume. "Bernat Metge i Avinyó." Ed. Badia. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002. 99-114.
- Uña, Agustín. *La filosofía del siglo XIV. (Contexto cultural de Walter Burley)*. Real Monasterio de El Escorial: "La Ciudad de Dios" (I 26), 1978.