

Sobre el passatge final de *Lo somni* i la presència del *Secretum*

Sònia Gros i Lladós
UNED (Girona)

1. Introducció

El diàleg *Lo somni* de Bernat Metge és encara avui dia, 600 anys després de la mort del seu autor, una obra ben viva, com ho prova el fet que suscita una lectura controvertida i ambivalent entre la crítica actual. A la tradicional interpretació de Riquer de *Lo somni* com a obra autojustificativa, cal oposar als darrers temps opcions que advoquen per ressituar l'obra en el seu context cultural i literari, per tal de "valorar l'actitud literària de Metge, que vol fer literatura d'altíssima qualitat i no pas un pamflet o un ambigu *mea culpa*" (Cingolani, 48). En qualsevol cas, hi ha un ampli consens al voltant del domini literari de Metge i el coneixement extens de fonts, a més de cristianes, clàssiques i italianes. El primer en assenyalar-les fou l'humanista mallorquí Ferran Valentí, al segle XV. Pel que fa als clàssics i italians, a les fonts indicades en l'edició canònica de Riquer —Ovidi, Virgili, Ciceró, Valeri Màxim, Sèneca, Dante, Boccaccio, Petrarca— cal afegir-hi les contribucions de Lola Badia quant a la presència de les tragèdies de Sèneca, en especial *l'Hercules furens*, les de Júlia Butinyà sobre sant Agustí o Horaci, o les de Cingolani sobre *De natura deorum* de Ciceró i les *Saturae* de Juvenal. Aquest estudiós indica, a més, la rellevància del *De consolatione Philosophiae* de Boeci com a "obra ben present, gairebé de manera obsessiva, en l'horitzó cultural i moral de Metge" (247). Quant als autors clàssics, destaca el pes i la "importància estructural" de Ciceró, "en direcció petrarquesca," que Metge aprofita de manera conscient i intensa. En efecte, Ciceró i Petrarca¹ es configuren com els dos autors fonamentals en la construcció de l'obra i en el pensament de Metge, i aquest coneixement ampli dels autors clàssics i dels prehumanistes italians posa en relleu la varietat, amplitud i novetat de la cultura literària de Metge en el context de la seva època (Metge 2006, 33-35).

En definitiva, pel que fa a les fonts, en uns casos, els investigadors subratllen l'acumulació quasi exhibicionista de fonts, mostra d'una cultura molt àmplia i variada (Cingolani en Metge 2006) o el valor "decoratiu i autopropagandístic" (Badia 1999, 34). D'altres (Butinyà 2007, 2011) incideixen en la imbricació coherent, el diàleg entre l'autor i els textos i la interpretació de l'obra a través de les fonts. *Lo somni* apareix, en aquesta proposta de lectura, com un testimoni del canvi cultural i sociològic d'enorme relleu que suggereix l'obra.

2. El final del llibre IV

Un dels passatges de l'obra que ha cridat tradicionalment l'atenció de la crítica i per al qual, encara avui dia, les postures són clarament divergents, és el final de l'obra. Bernat desperta abruptament del somni, "fort trist e desconsolat," després de l'última admonició de Tirèsias, qui es reafirma en l'opinió monolítica sostinguda al llarg de l'obra: cal fugir de "l'amor de fembres" i consagrar la vida al servei de Déu. El passatge ha estat objecte d'interpretacions diverses. L. Badia parla de la palinòdia fingida d'un epicuri (2001, 9). Ruiz Simon d'una rèplica literària epicúria, una paròdia, del *Somnium Scipionis* a partir del comentari de Macrobi. Cingolani (277) subratlla el dubte i la

¹ Bona mostra del renovat interès per la presència de Petrarca en l'obra de Metge fou la celebració del Col·loqui «Fourteenth-Century Classicism: Bernat Metge and Petrarch», al Warburg Institute, el 2010, les ponències del qual es recullen al volum *Fourteenth-Century Classicism: Petrarch and Bernat Metge*, eds. Lluís Cabré, Alejandro Coroleu and Jill Kraye, 2012 (en premsa).

incertesa en l'estat d'ànim final del protagonista i defensa l'obra de Metge com una reflexió moral de total honestedat, que se li queda curta per manca d'eines intel·lectuals.

En aquest treball ens proposem d'analitzar un parell d'aspectes d'aquest fragment final de l'obra, a la llum de les fonts descobertes en el text, amb l'objectiu d'aprofundir en la interpretació de l'obra i de les relacions amb altres textos.² Ens situem, doncs, ben bé al final de *Lo somni*. Després de la diatriba de Tirèsias contra les dones i de la resposta de Metge en defensa d'aquestes i la rèplica corresponent sobre els homes, la tensió entre els dos oponents arriba al punt màxim. Metge no es deixa convèncer i es referma en les seves idees: “No faria jamay –diguí jo- ab aquesta opinió vull morir. (III: 278).”³

Sabem que Metge està seguint de ben a prop en aquest punt el llibre III del *Secretum*,⁴ allà on Agustí s'indigna perquè Francesco utilitzava els mateixos mots del *De senectute* (XXIII: 85), apropiats a la divinitat, aplicats en aquesta ocasió a les dones. De fet, com recorda Butinyà (2007, 279, n. 467), Metge ja ha utilitzat prèviament aquestes mateixes paraules, aplicades a la qüestió de la immortalitat de les ànimes, en el llibre I:

E a la veritat, no és hom en lo món qui de rahó vulla usar axí com deu que necessàriament no hage a-torgar, attès tot ço que m'havets dit, que les ànimes sien immortals. E axí ho crech fermament, e ab aquesta opinió vull morir (I: 106).⁵

També Ciceró, com recorda Butinyà,⁶ tancava el gran diàleg sobre la vellesa amb paraules similars:

His mihi rebus, Scipio (id enim te cum Laelio admirari solere dixisti), levis est senectus, nec solum non molesta sed etiam iucunda. Quod si in hoc erro, qui animos hominum immortalis esse credam, libenter erro; nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo. (XXIII: 85)

En el *Secretum*, Petrarca reprèn el text ciceronià en un context que s'apropa al de *Lo somni*. Al començament del llibre III Agustí interroga Francesco sobre la natura de l'amor humà cap a les dones: “nonne hanc omnium extremam ducis insaniam?” (I: 5); però l'aretí replica amb una distinció entre dues classes d'amor, en funció de l'objecte estimat: si es tracta d'una dona “infamem turpemque” o si és, al contrari, “rarum

² Cingolani (275) apuntava que el que calia era “dinamitzar la relació de Bernat amb les seves lectures, sobretot les clàssiques. No les hem de veure, com ja he suggerit, senzillament com a mines d'informacions erudites dignes de ser copiades” i suggeria aprofundir en les lectures dels clàssics: “La font privilegiada per mesurar-se i reconèixer-se sempre va ser la literatura clàssica, sobretot quan les solucions que es cercaven sobresortien d'una visió que es pogués definir segons cànons morals i teològics ortodoxos i tradicionals,” bé a través dels *auctores* o dels seus intermediaris (276). És la clau de volta per a la comprensió profunda del sentit de l'obra: “Per copsar les intencions que Bernat Metge tenia a l'hora d'escriure *Lo Somni*, doncs, cal veure quins textos va llegir, com els va llegir i, sobretot, què hi cercava i què hi va trobar” (276).

³ Utilitzem per a les citacions de *Lo somni* l'edició del text a cura de Júlia Butinyà (2007).

⁴ L'interès pel *Secretum*, redactat probablement entre 1349 i 1353, i per la prosa llatina de Petrarca fou força primerenc en la Corona d'Aragó, i al final del segle XIV l'escriptor ja gaudia de prestigi al món cultural català. El coneixement de l'obra per part de Metge s'ha relacionat amb l'estada del notari a Avinyó entre el febrer i l'abril de l'any 1395 (Cingolani, Torrò).

⁵ Insisteix amb expressions semblants en altres moments del *Secretum*, com ara Agustí en III, 46: « in sententia persisto », en aquest cas, quan intenta persuadir Francesco de la necessitat de preparar l'esperit i d'abandonar allò que un estima, per tal de salvar l'ànima.

⁶ Amb posterioritat a Butinyà (1994, 185-190), Cingolani assenyala la presència d'aquest passatge – “adquireix un relleu determinant un dels manlleus, fins ara no individuats, del *Cato de senectute*” (263)- del *De senectute* en el llibre I de *Lo somni* però sense referir-se a la intermediació clau del *Secretum*, que sí constata, en canvi, en la seva edició crítica (Metge 2006, 102). Torrò insisteix, igualment, en la rellevància del diàleg de Petrarca en *Lo somni*.

aliquod specimen virtutis.” Segons aquest criteri, Francesco jutja l’amor de manera ben diferent: “primum grave et infaustum animi pondus extimo, sic secundo vix quicquam reor esse felicius,” perquè –defensa amb fermesa- hi ha diverses opinions i cal que cadascú segueixi amb llibertat el seu propi criteri: “suam quisque sententiam sequatur; est enim, ut nosti, opinionum ingens varietas libertasque iudicandi.” Però davant la flexibilitat i relativisme de Francesco, Agustí respon amb duresa: la veritat és només una i sempre la mateixa: “In rebus contrariis opinio diversa; *veritas autem una atque eadem semper est.*” Insisteix Agustí en l’argumentació fins que el seu oponent el talla amb determinació, tot adduint l’autoritat del llatí: “Perdis operam; nullis crediturus sum; succurritque tullianum illud: «Si in hoc erro, libenter erro, neque hunc errorem auferri michi volo, dum vivo.” (I: 6)

Com veiem, Francesco modifica el text de *De senectute*, ometent la referència a la immortalitat de les ànimes, tal com li retreu a continuació Agustí. El reaprofitja i el tergiversa, emparant-se en l’autoritat de Ciceró sobre el seu oponent, en favor dels seus interessos, l’adverteix Agustí amb extrema duresa: “Tu in opinione fedissima atque falsissima iisdem verbis abuteris” (I: 6). Som tot just a l’inici de la llarga conversa sobre l’amor humà que ocupa gran part del tercer i últim llibre del *Secretum*, però veurem que Metge enllaça aquestes paraules amb la conversa final dels protagonistes de l’obra de Petrarca i les reprèn en el passatge final, clau per al sentit de l’obra, del seu propi diàleg. Metge, com fa Francesco, no es deixa convèncer pels arguments que Agustí esgrimeix en contra de l’amor humà, al contrari del que succeïa amb els arguments del rei Joan, que sí acceptava Bernat, a favor de la immortalitat de les ànimes.

Al final del llibre IV, en canvi, Metge reutilitza aquests mateixos mots en defensa de la seva argumentació i els reubica en un context diferent al del llibre I i similar al del diàleg de Petrarca, la discussió sobre “l’amor de fembres,” però, ben al contrari que l’italià i que el propi Metge en el llibre I, sabem no es deixarà convèncer finalment per l’interlocutor. Tirèsias, com Agustí, ha apel·lat de forma dogmàtica a la veritat - testimoni silenciós en el *Secretum* del diàleg entre Agustí i Francesco- per tractar de convèncer Metge, després de reconèixer l’enginy del seu oponent i els mèrits de la seva exposició:

–No poria explicar suficientment lo delit que he haüt del teu enginy. Disertadament e acolorada, a mon juý, has respost a tot ço que jo t’havia dit de fembres. *La veritat, però, no has mudada; car una matexa és.* (III: 278)

En les paraules que l’endeví adreça a Bernat reconeixem amb claredat l’eco de la resposta d’Agustí davant l’afirmació de Francesco de la diversitat d’opinions i la llibertat d’elecció: “In rebus contrariis opinio diversa; *veritas autem una atque eadem semper est.*”

En la recta final de la seva admonició, Tirèsias al·ludeix a Orfeu, al·lusió mitològica totalment pertinent, atesa la presència i la rellevància del personatge en *Lo somni*. És una al·lusió breu, un recordatori a la història exemplar protagonitzada pel cantor, de la qual Tirèsias n’extreu un missatge moralitzador en els darrers mots que dirigeix a Bernat: “no’t girs detràs, axí com féu Orfeu” (IV: 282), reprenent els mateixos mots del propi Orfeu en el llibre III: “tement que ella no defallís e cobeyant-la veure, *giré’m detràs*, e encontinent ella caygué” (166). Les mateixes paraules que utilitzava Agustí per instar Francesco a canviar de vida i trencar definitivament amb el passat: “I securus et propera, *nec in tergum deflexeris*; preteritorum obliviscens, in anteriora contendere” (III: 51). La intenció moralitzadora està, ben al contrari, absent en el relat nu, que Orfeu fa de la dissortada història amb Eurídice en el llibre III del diàleg català, trenada

bàsicament sobre la narració de les *Metamorfosis* d'Ovidi.⁷ Però Tirèsias recupera el to moralitzant de l'al·lusió mitològica, potser influenciat pel *Secretum*, present en l'advertiment d'Agustí, quan exhorta Francesco a cercar la salvació: “ne forte cum Orpheo ab inferis rediens retroque respiciens recuperatam perdas Euridicem” (III: 50). Per això, per evitar el terrible final del cantor traci, les admonicions d'Agustí són dràstiques: “non tantum locus pestifer relinquendus, sed quicquid in preteritas curas animum retorquet, summa tibi diligentia fugiendum est.” Si Agustí aconsella abandonar un lloc apestat, fugir d'allò que arrossega l'ànima a les cuites ja passades, Tirèsias es val d'una altra imatge per expressar igualment l'absoluta necessitat de trencar amb el passat: “rompe el pont per hont est passat” (IV: 282). Aquesta és l'essència del seu consell, com conclou immediatament la seva intervenció, després de la referència a Orfeu: “Hec nostri consilii summa est” (III: 50).

La intervenció de Tirèsias a *Lo somni* finalitza, en canvi, amb un darrer advertiment: “E pus en la tempestuosa mar has viscut, fé ton poder que muyres en segur e tranquil·la port” (IV: 282), que Butinyà (2007, 283, n. 484) relaciona amb el consell final d'Agustí al *Secretum* –“Finem faciam: effuge scopulos. Eripe te in tutum” (III: 101). Cingolani apunta també cap al *Secretum*: “qui in pelago viximus, moriamur in portu” (Metge 2006, 260), probablement a partir de les *Epistulae ad Lucilium* 19, 2, “In freto viximus, moriamur in portu.” Les metàfores nàutiques són freqüents en tota l'obra de Petrarca, llatina i vernacla. De fet, no només Agustí les utilitza per tractar de convertir el seu oponent. El propi Francesco les utilitza amb freqüència per a il·lustrar les fluctuacions de l'existència humana: “licet per maximis intervallis, quanta inter naufragum et portus tuta tenentem, interque felicem et miserum esse solent, quale tamen inter procellas meas fluctuationis tue vestigium recognosco” (I: 14); i la lluita sostinguda contra els plaers sensuals: “Ego in presens sepe cum lacrimis poposci [...] salvus evaderem et velut in aliquem salutarem portum ex tam multis curarum inutilium tempestatibus enatarem” (II: 44). I convençut pels arguments d'Agustí però conscient alhora de la seva feblesa i incapacitat per refrenar les passions humanes que el dominen, clou finalment el diàleg amb una autoexhortació a superar-les, amb l'ajuda divina, on reapareix la imatge marinera: “subsident fluctus animi, sileat mundus et fortuna non obstrepat” (III: 105).

Però, com dèiem, el nostre interès se centra en dos aspectes de la intervenció final de l'endeví Tirèsias. Aquestes són les darreres paraules que adreça a Bernat:

–Consell-te –dix ell– que n-o fasses, car major aparència ha que existència de veritat. Lexa d'aquí avant amor de fembres. Fuig a tot loch e avinentesa de parlar e perseverar ab aquelles; e esquiva-les com a lamp. Sobirana oradura és encalçar la cosa que, aconseguida, dóna la mort.

Per fembra morí Nabot; Sampsó ne fou pres e ligat; Josep, encarcerat; Isboeth, mort; Salamó, apòstata; David, homicida; Sísara, trahit e mort ab un gran clau; Ipòlit, Agamènon e XLIX fills de Dànaus ne perderen la vida. Mas, a què pert temps en assò? La major part dels inconvenients e mals qui són stats en lo món són venguts per fembras; açò, no és algú qui res de bé sàpia, que ho pogués sens vergonya negar.

Converteix, donchs, la tua amor d'aquí avant en servey de Déu e continuat estudi, e no t'abelescha negociar ne servir senyor terrenal. Hages assats treballat per altres, e entén en tos fets propis (no dich però mundanals ni transitoris, mas

⁷ Per a Friedlein, Metge fa una nova utilització, ben conscient, del mite com a saber poètic, per oposició al saber dogmàtic i filosòfic i al de l'experiència d'altres personatges de l'obra (83). Sobre el significat i la interpretació de les figures mitològiques d'Orfeu i Tirèsias, vegeu Butinyà (2006, 30-31).

spirituals e perdurables), e especialment en conèixer e millorar tu matex. Trencha lo pont per hont est passat, en manera que no-t sia possible retornar; no-t girs detràs, axí com féu Orfeu. E pus en la tempestuosa mar has viscut, fé ton poder que muyres en segur e tranquil·la port. (IV: 280-282)

Per cloure l'obra, Tirèsias inicialment adopta, com Agustí a l'obra de Petrarca (Butinyà 2007, 280, n.468), una actitud de consell davant el seu oient, després de la llarga conversa que han mantingut al llarg del diàleg, respecte a l'últim tema objecte de discussió, l'amor a les dones.⁸ El consell de l'endeví no pot ésser altre, després dels raonaments esgrimits: cal abandonar l'amor humà i evitar qualsevol contacte amb les dones, ja que aquesta mena d'amor condueix inevitablement a la mort.⁹ El que ha començat explícitament com a consell, aviat esdevé una successió d'ordres amb una intensitat creixent ("lexa-fuig-esquiva-les"). L'endeví il·lustra les conseqüències nefastes de la passió amorosa amb un seguit d'exemples bíblics i clàssics, les dues tradicions que alimenten contínuament la seva obra. Els set exemples bíblics són, a excepció del d'Isboeth, ben coneguts.¹⁰ Pel que fa als clàssics, Metge esmenta els casos d'Hipòlit, Agamènon i els fills¹¹ de Dànaos.

3. *Servey de Déu e continuat studi*

I arribem al primer punt que ens interessa. En el passatge final de *Lo somni* Tirèsias exhorta Bernat a abandonar l'amor a les dones i, per contra, transformar aquesta inclinació perjudicial en servei a Déu i "continuat studi." L'endeví grec el convida a iniciar una nova vida centrada en dos aspectes: el religiós i l'intel·lectual. Al llarg del diàleg hem estat testimonis de nombrosos advertiments a Bernat encaminats a insistir en la necessitat de servir Déu. El propi Bernat, al final del llibre I, admet estar convençut de l'única veritat –l'ànima és immortal–, la que li ha mostrat el rei Joan, apel·lant a l'autoritat de gentils, jueus i cristians. L'altre aspecte, l'intel·lectual, apareix de manera esparsa, però contínua, al llarg de l'obra.

L'inici de *Lo somni* se situa, com bé sabem, amb el protagonista, Bernat, "estant en la presó [...] un divendres, entorn mitgenit, estudiant en la cambra on jo havia acostumat estar" (56). És ací on Bernat, pres de "fort gran desig de dormir," es lleva i passeja per la cambra, però cau "soptat de molta son," i s'adorm de manera estranya, "en aquella que malalts o famejants solen dormir."¹² Aquest inici, del qual se n'han assenyalat les semblances amb el *Corbaccio* (tot i que, en aquest darrer cas, es tracta d'un neguit per raons sentimentals), així com amb Valeri Màxim o el *Somnium Scipionis* (Cingolani en Metge 2006, 125), ha estat relacionat, a més, molt encertadament amb les *Epístulae ad Lucilium*, 8, de Sèneca (Butinyà 2007, 57, n. 12): "partem noctium studiis vindico; non vaco somno sed succumbo, et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere detineo" (1).

⁸ Butinyà (2007, 266, n. 442) adverteix de la significativa diferència de l'ús dels termes "dona" i "fembra" en *Lo somni*, i n'addueix com a exemple: "E molt més són stats los hòmens qui han enganat dones que aquells qui són stats decebuts per fembres" (266). Sobre l'alternança de dona/fembra, vegeu també Bastardas.

⁹ Al *Secretum* Agustí suggereix igualment al seu oponent que la passió per Laura l'ha apartat de l'amor diví i l'ha conduït a la mort: "Ab amore celestium elongavit animum et a Creatore ad creaturam desiderium inclinavit. Que una quidem ad mortem pronior fuit via" (III: 20); i insisteix que l'amor humà condueix a l'oblit de Déu i d'un mateix: "Illa tamen est omnium precipua...quod Dei sui que pariter oblivionem parit" (III: 34).

¹⁰ Metge mostra al llarg de l'obra un bon coneixement dels textos bíblics, en forma de citacions o reminiscències estilístiques, la qual cosa fa pensar en un coneixement directe, sense descartar el possible ús d'alguna guia o índex temàtic (Cingolani, en Metge 2006, 30).

¹¹ Es tracta d'un error en els manuscrits, ja que l'al·lusió mitològica correcta es referia als gendres de Dànaos, assassinats, tots excepte un, la nit de noces per les seves esposes, les Danaïdes.

¹² Per al caràcter d'*insomnium* i *visum* del somni de Bernat, vegeu Ruiz Simon i Friedlein.

Butinyà subratlla els trets en comú: la reclusió, l'estudi nocturn, la son aclaparadora provocada per la fatiga.

També Petrarca manifesta una certa predilecció per escenaris semblants, el silenci i la tranquil·litat nocturnes com a moment idoni per a la reflexió. De fet, creiem que l'escena que dibuixa Metge presenta semblances amb la que evoca Francesco al *Secretum*, amb la menció a alguns elements comuns –les preocupacions, la postura, la visió dels Inferns i l'horror que provoca–:

...ut ego per dies singulos in has cogitationes immergor precipueque noctibus, cum diurnis curis relaxatus animus se in se ipsum recolligit. Tum corpus hoc in morem morientium compono, ipsam quoque mortis horam et quicquid circa eam mens horrendum repperit, intentissime michi ipse confingo, usque adeo ut, in agone moriendi positus, michi videar interdum Tartara et que narras omnia mala conspicer. (I: 27)

En el moment clau de l'inici del seu diàleg, doncs, en què Metge proporciona les dades indispensables per a la comprensió del sentit de la seva obra –l'empresonament injust–, s'esforça, a més, per dibuixar amb una pinzellada ràpida una imatge ben definida del protagonista, Bernat, de qui subratlla en aquest moment exclusivament una dada: la dedicació, a mitjanit, a l'activitat intel·lectual, l'estudi. És tot –és l'únic– el que els lectors coneixem directament sobre el personatge de Bernat, abans d'entrar en el món oníric en què es desenvolupa el diàleg. És, per tant, el context ideal, que facilita, a continuació, l'aparició, al costat del rei, dels dos personatges, que més tard s'identificaran com Orfeu i Tirèsias, del món literari i de l'àmbit intel·lectual que Metge s'esforça per emfatitzar una i altra vegada al llarg de l'obra: el de les lletres, seculars, i més concretament del món clàssic. Un Bernat lliurat a l'estudi, en la soledat de la seva cambra, vençut per la son. Per començar l'obra, Metge ha dissenyat en poques ratlles una escena de regust clàssic, com suggereix Butinyà, i del gust, també, del mestre del nou moviment humanista, Petrarca, contínuament present en *Lo somni*.

Una mica més endavant, quan el rei aporta l'autoritat dels gentils en la qüestió de la immortalitat de l'ànima i cita el testimoni d'alguns dels grans personatges del món clàssic com Escipió o Escèvola, a partir dels escrits de Ciceró (*De republica*) o Petrarca (*Africa*), al·ludeix de nou a aquest vessant de la personalitat de Bernat, i estableix un paral·lelisme implícit entre les activitats del cercle d'Escipió i l'anècdota del préstec, estudi i comentari, del llibre del *Somnium Scipionis* per part del rei: “La exposició del qual, si't recorde, feta per Macrobi, te prestí en Mallorca e la't fiu diligentment estudiar, per tal que jo e tu ne poguéssim a vegades conferir” (94).¹³ En aquesta ocasió, doncs, l'activitat de l'estudi, recomanada pel rei¹⁴ a Bernat, apareix lligada ja directament al conreu dels textos clàssics, i més concretament a l'obra de Macrobi. Però Bernat, i el rei, no s'han lliurat exclusivament al conreu dels clàssics. Com aviat recordarà ell mateix, entre els llibres que s'intercanviaren i comentaren hi havia igualment *l'Alcorà*: “Si us recorda, vós me prestàs algunes vegades *l'Alcorà*, e estudié-lo bé e diligentment” (106).

Una activitat similar sembla desprendre's de la familiaritat dels personatges amb els textos d'altres escriptors clàssics. És el cas de Valeri Màxim, el qual el rei Joan recorda a propòsit d'una anècdota relacionada amb el suïcidi de Catò: “Valèrius Màximus dix en diversos lochs e creegué la dita immortalitat; però bé ho saps tu, qui l'has assats familiar” (94). O el cas, també, d'alguns dels més cèlebres poetes de les lletres llatines,

¹³ Sembla que Metge va llegir els *Comentarii in Somnium Scipionis*, que la crítica considera de gran importància en la concepció i estructura de *Lo somni* (Ruiz Simon, Cingolani en Metge 2006, 25), a Mallorca cap a finals de l'any 1395.

¹⁴ Butinyà remarca el freqüent desdoblament de l'autor, Bernat Metge, en el personatge del rei a *Lo somni* (2011, 76).

ben coneguts, segons s'afirma, per Bernat: “De Virgili, Sèneca, Ovidi, Lucà, Staci, Juvenal e molts altres poetes te diria ço que n’han escrit, mas tu has aquells tant familiars que no seria àls sinó empènyer ab la mà la nau que ha bon vent” (98). És a dir, al llarg de la discussió entre el protagonista i el rei trobem repetides referències al coneixement i estudi dels textos clàssics per part de Bernat. Hi ha un èmfasi evident, per a alguns estudiosos amb finalitat propagandística, ressaltat principalment mitjançant la figura del rei, en aquest aspecte del personatge. Però cal recordar, igualment, que els estudis sobre les fonts de l’obra duts a terme per diversos investigadors al llarg del segle XX i fins als nostres dies, confirmen efectivament la presència real de tots aquests autors citats per Metge com a autoritats en *Lo somni*.

L’estudi i el coneixement, principalment però no únicament dels textos clàssics, és el que li permet a Bernat, tal com succeïa amb Francesco al *Secretum*, tenir una *opinió* pròpia sobre la qüestió que debat amb el rei. Aquest terme, en efecte, es repeteix contínuament en el llibre I de *Lo somni*, en el sentit d’un judici sobre una qüestió o un concepte que es té d’una cosa qüestionable, o bé en el de la manera col·lectiva de pensar sobre un assumpte –“la qual cosa és impossible e luny de la comuna opinió dels hòmens” (84). Terme que com hem vist oposa al final de l’obra Tirèsias al de *veritat*, i que podem interpretar com a indicatiu d’un subjectivisme molt significatiu quant a la detecció d’un nou tarannà d’afirmació personal de Metge. En la discussió sobre la immortalitat de l’ànima, Bernat apel·la a l’opinió de Salamó (60), de “los antichs philòsoffs [...] Nasica [...] Empèdocles [...] Zenon [...] Aristòxenus [...] Xenòcrates [...] Platò [...] Dicearcus [...] Galièn [...] Aristòtil” (72), o més endavant de Ciceró o Petrarca –“Aquesta mateixa opinió havia haüda lo dit Scipiò” (92). El terme apareix, doncs, clarament amb el significat de creença personal o col·lectiva, que en el context de l’obra trobem referida a postures ben diverses. Bernat admet davant el rei, qui, per la seva banda, recorre a l’autoritat dels “maestres de les lletres seculares” i dels “teòlechs vertaders” (80): “Aparellat són de creure, senyor, si’m provats que la major part de la gent sia de vostra opinió” (78). El rei li recorda que “Tots los hòmens han opinió que Déu és” (90). Però quan Bernat afirma estar convençut dels arguments del rei –“axí ho crech fermament e ab aquesta opinió vull morir” (106)-, trobem la rèplica contundent, la distinció, en la més pura ortodòxia, del seu oponent: “-Com opinió? –dix ell-, ans és sciència certa; car opinió no és àls sinó rumor, fama o vent popular, e tostemp pressuposa cosa dubtosa” (106). I la consegüent resposta contemporitzadora i un punt sorneguera de Bernat: “-Hage nom, donchs, senyor, sciència certa. No’m recordave bé la virtut del vocable” (106).

Tot i que Cingolani (Metge 2006, 62) matisa l’oposició entre aquests dos termes, *opinió/certa sciència*, contextualitzant aquesta darrera expressió en l’àmbit del llenguatge cancelleresc,¹⁵ certament el terme *opinió* reapareix en el llibre II amb

¹⁵ En efecte, l’expressió “certa sciència” ha aparegut abans en la conversa en un altre sentit, “deliberadament.” Bernat fa observar al rei que havia assenyalat que començaria la seva exposició amb els arguments dels gentils, i ho ha fet amb els dels jueus. Bernat inquireix: “Suplich-vos que’m digats si ho fets per oblit o de certa sciència” (86). Cingolani, que addueix, en canvi, com a exemple de l’ús cancelleresc una expressió idèntica en una carta de Metge de 1409, considera que no s’ha d’entendre com a equivalent de “veritat” en sentit teològic, sinó més aviat en el sentit d’ “amb ple coneixement,” en un significat molt pròxim al del terme *opinio* tal com l’utilitza Ciceró. El mateix estudiós insisteix, a més, a partir del testimoni de sant Isidor, i aquest de Ciceró, en la diferenciació dels conceptes de *sapientia*, identificada amb *philosophia* i lligada a la comprensió de Déu i les coses divines, és a dir, la veritat, i *scientia*, al coneixement humà del bé i del mal: “Item nonnulli viri inter sapientiam et prudentiam intelligi voluerunt ut sapientia in divinis, prudentiam autem vel scientiam in hominis negotiis ponerent” (2006, 22, 63). Gómez aprofundeix en el valor filosòfic d’aquests termes, lligats al debat escolàstic entre fe i raó, que l’estudiós considera que Metge coneixia. La *ciència*, a diferència de l’*opinió*, implica una certa obtinguda a partir d’una evidència empírica. Curtius, per la seva banda, aporta nombrosos

l'accepció de creença al voltant d'una qüestió determinada, de vegades modulada per la valoració de l'adjectiu que l'acompanya. D'aquesta manera, quan els interlocutors debaten sobre la concepció immaculada de Maria, la Mare de Déu, Bernat defensa la llibertat de pensament sobre aquesta qüestió: “e aparria ésser lícit tenir aquella oppinió que pus plasent fos a cascú” (146). El rei assenteix a les paraules de Bernat, però manté la preeminència de la *veritat* sobre l'*oppinió*: “Esgleya permite tenir aquella oppinió que més plaurà a cascú de la dita concepció, per tal com los doctors cathòlics ne han tengudes diverses oppinions, emperò la veritat és que en la dita concepció no entrevench peccat original” (146). Aquesta és, a parer del rei, la “vera oppinió” (146). En canvi, una mica més endavant, retreu a Bernat les seves creences, les quals “seguint la oppinió de Epicuri” (150) el portaven a la condemnaió eterna.¹⁶ Es tractava, en paraules del rei Joan, d'una “vana oppinió” (150). Aquest és precisament l'objectiu de la visita en somnis a Bernat, advertir-lo del sentit profund del seu empresonament, en un passatge on retrobem l'oposició indiscutible entre els dos termes –*veritat/oppinió*–:

mas solament est en aquesta presó per tal com Nostre Senyor Déu vol que vexació te do enteniment, ab lo qual conegues lo defalliment que has; e per consegüent, pervengut a conexença de *veritat*, pusques induhir los sequaces de la tua *dampnada oppinió* que aquella vullen desrahigar de lurs coratges, per ço que no-s perden, e que après la mort aconseguen paradís. (150)

En aquesta lògica religiosa cal, doncs, interpretar la saviesa humana i, així clou el llibre I l'afirmació que els homes assoleixen la saviesa, entesa en clau religiosa, adverteix el rei, únicament per il·luminació divina. Saviesa i veritat, insisteix reescrivint textos de Cassiodor, procedeixen únicament de Déu: “La saviesa no és donada als hòmens inmutablement ne ferma; e per tal, los hòmens saben quant per divinal il·luminació usen de bé, e dessaben o ignoren quant per tenebres de crims e delictes són abçegats” (110). Amb aquesta actitud Bernat sembla acceptar la fi de la discussió, que li proporciona, almenys de moment, el consol que el seu esperit atribulat necessita: “fort romanch no solament il·luminat mas íntegrament consolat per ço que m'havets dit” (118).¹⁷

Ara bé, aquesta afirmació tan taxativa la veiem matisada més endavant, al final del llibre II,¹⁸ quan el mateix rei admet que existeix una altra mena de *saviesa*, la que representen els dos personatges que l'acompanyen, Orfeu i Tirèsias, i en aquest aspecte incideix en exclusiva quan Bernat, qui simula amb posat d'ignorant desconèixer-los, l'interroga sobre la seva identitat:

Aquests dos hòmens que veus ací són stats, mentre vivien, fort savis hòmens (de la saviesa emperò mundanal), e foren gentils. La un dels quals, ço és lo jove que veus ab la rota en la mà, hac nom Orfeu; e lo prohòm ab la barba longa hac nom

exemples de l'ús sinònim d'aquests termes en l'edat mitjana: “En la Edad Media fue tanto más fácil identificar a la poesía con la *sapientia* y la *philosophia* cuanto que ambas palabras sólo denotaban erudición, acopio de conocimientos” (296).

¹⁶ Sabem que el terme “epicuri” s'aplicava als qui avui anomenaríem descreguts, racionalistes o materialistes. Badia recorda que Eiximenis el reservava per als heretges que no creien en la immortalitat de l'ànima, ni en la providència divina i que reduïen totes les coses a la dimensió natural que iguala homes i animals (1999, 40). Ruiz Simon interpreta el personatge de Bernat com a representant d'un epicureisme típicament medieval i insisteix en les dues tesis que caracteritzaven els epicuris medievals: la immortalitat de l'ànima i la identificació del bé suprem amb els plaers terrenals.

¹⁷ Per a les diferents interpretacions sobre el final del llibre I i el caràcter de *consolatio* de l'obra, vid. Cingolani en Metge 2006, 65; Renedo 1999, 200.

¹⁸ Ruiz Simon estableix que, seguint el model del *Somnium Scipionis*, l'obra de Metge abraça la totalitat de la filosofia: els dos primers llibres estan dedicats a la filosofia racional, o *sapientia* segons Cingolani, els altres dos a la filosofia natural (Orfeu) i moral (Tirèsias), a la *scientia* en paraules de Cingolani (Metge 2006, 77).

Tirèsias. (156)

Aquesta saviesa, complementària per tant de la saviesa que ve de Déu i exemplificada en les figures de dos personatges del món clàssic, “gentils,” és la que ha d’il·luminar Bernat sobre l’altre gran tema de l’obra, l’amor a les dones. Aviat, en efecte, sabrem en què consisteix la “saviesa mundanal” d’aquests dos personatges. Orfeu, a requeriment de Bernat, ens ofereix el relat de la seva dissortada història d’amor amb la nimfa Eurídice, i recorda: “la major part del temps de ma vida despenguí en rethòrica e música” (162), activitats adients al seu ofici de poeta i cantor. Fins i tot després de la mort d’Eurídice, Orfeu es plany de la pèrdua i rebutja la companyia d’altres dones: “sonant la rota, canté alguns virolays, bal·lades e cançons, loant vida lunyada de companyia de dones” (166), i lloa “la dolçor del meu cant” (168). Més tard, quan Orfeu descriu l’infern, es refereix a la primera de les estances, on es troben les ànimes dels infants i dels qui, obrant bé, no han rebut el baptisme: “E açí stan los gentils, philòsoffs e poetes, e los bons cavallers e aquells qui han trobades arts e les han divulgades, e han aprofitat a molts en lo món. Entre los quals stam Tirèsias e jo” (174). Pel que fa a Tirèsias, l’endeví es presenta a si mateix d’aquesta manera: “e fuy philòsoff assats famós e covinentment instruït en mathemàtica” (190).

A aquesta saviesa cal oposar-hi, com recorda Tirèsias, la d’“els hòmens ociosos, vans e il·literats” (170), que es preocupen, com sembla que fa Bernat, per l’amor humà i la felicitat mundanal. Per això l’endeví insisteix davant Bernat a esbrinar “qui és savi o no” (184), recordant tothora l’autoritat dels “philòsoffs e poetes gentils” en aquest assumpte (182, 184). Com repeteix Tirèsias en diverses ocasions, l’home savi, el “qui hagi lest e am sciència” (184), com fa Bernat, no pot trobar la felicitat en l’amor humà a les dones. De la mateixa manera, li retreu les seves preguntes sobre la naturalesa de l’infern, pròpies d’homes “il·literats, rudes e no savis” (182). Tirèsias centra la seva reprensió en l’aspecte sentimental. Bernat ha qualificat la seva amant com a dona que sobresurt en “saviesa, bellesa e graciositat” (170). Tirèsias enceta un llarg discurs, construït bàsicament sobre el *Corbaccio* i Juvenal, per provar la falsedat d’aquestes afirmacions. L’endeví defensa acarnissadament que no hi pot haver felicitat per a aquell que posa el seu amor en una dona, al contrari de *l’opinió* que sosté Bernat, denunciant la vertadera naturalesa de les dones. Entre els molts aspectes que Tirèsias critica despietadament, fa referència als coneixements de què aquestes es vanten, dels teològics als farmacèutics, matemàtics, astronòmics, històrics o literaris;¹⁹ tant en saben, d’herbes medicinals, de qüestions legals, de xafarderies de veïns o de “qual fo millor poeta entre Virgili o Homero” (214). Assumptes trivials que es barregen amb “ço que feren jamay los grechs a los troyans, los romans e los cartaginesos” (214), però a diferència de “los maestres en theologia, los doctors en cascun dret, los mestres en medecina, los naturals e mathemàtics e altres hòmens de sciència” (214), que han aconseguit aquest coneixement després de molts anys i esforços, les coneixences del gènere femení són inconsistents i nocives. Res més no es pot esperar, afirma amb sarcasme Tirèsias, “d’aquesta axí sobtosa saviesa e divinalment en ellas infusa” (216). No apreciem, per tant, almenys en aquest llibre III, en què es tracta de la saviesa “mundanal,” una clara oposició entre els conceptes de *saviesa* i *sciència*, tal com els utilitzen els diferents personatges del diàleg, sinó més aviat una alternança entre vocables sinonímics, que al·ludeixen a un conjunt de coneixences d’àmbits diversos.²⁰

¹⁹ Metge farà referència a les *Epístoles* d’Ovidi o a la literatura amorosa en vulgar, trobadoresca o de la tradició cavalleresca, com a lectures típicament femenines (218).

²⁰ En la mateixa línia, al *Curial e Güelfa* hi trobem el terme *sciència* vinculat a l’estudi dels assumptes divins. Quan Curial desitja anar a visitar Atenes se’ns diu: “aquell studi famós en lo qual la sciència de conèixer Déu se aprenia” (III: 296).

El llibre IV comença i acaba amb la defensa de la llibertat d'arbitri, en boca d'un Bernat, el qual inicia la rèplica a Tirèsias “trist [...] e desconortat” (230), i finalitza l'obra, despertant del somni, en un estat encara més intens de desconsol, després del consell final de l'endeví: “e jo desperté'm fort trist e desconsolat” (282). Malgrat la tristesa que li provoquen les paraules de Tirèsias, Bernat s'entossudeix una i altra vegada a defensar el seu comportament en l'aspecte amorós: “tant com poré me esforçaré a sostenir e defendre la mia elecció ésser raonable e bona” (230). Perquè Bernat, a diferència del que succeïa amb els arguments del rei Joan en la discussió sobre la immortalitat de l'ànima, es mostrarà ara inflexible, i insistirà davant les exigències de Tirèsias, aquesta vegada no ha errat, reprenent la fórmula, petrarquesca, que utilitzava al llibre I: “Cert, de mi mateix –diguí jo-, si errat he, ço que no atorch” (230). Bernat, ens dirà, ha de defensar la veritat (232), la seva veritat, tot i que això impliqui contradir l'autoritat, i la veritat única, d'un home savi com Tirèsias, i enfrontar-ne les conseqüències: la incertesa, els dubtes, la tristesa, el neguit, en l'extrem oposat a l'estat que ha assolit al final del llibre II. Quant a la immortalitat de l'ànima, o la filosofia racional, Bernat es deixa convèncer pels arguments i el tarannà afectuós i dialogant del rei. O en qualsevol cas, no hi ha marge per a Bernat per a les creences fora de l'ortodòxia; en canvi, quant a la filosofia moral, Bernat exigeix el dret a la llibertat d'elecció i a la veritat personal, enfront de l'actitud autoritària i agressiva de Tirèsias.

La lluita dialèctica d'aquest llibre IV prolonga el tema encetat en l'anterior i gira ara al voltant de dues qüestions: Bernat vol rebatre les acusacions de Tirèsias contra les dones enaltint-ne les virtuts, a partir del model que li ofereixen Petrarca, Boccaccio i Valeri Màxim, i denunciant, ben al contrari, els vicis del gènere masculí de forma original. Bernat anuncia que descobrirà exemples femenins d'“actes virtuosos e de gran valor, saber e enginy” (234) i centra l'apologia en els fets d'armes o l'amor conjugal. Queda, no obstant això, un petit espai per al “saber” femení:

Qui pot negar que Minerva sia stada trobadora de diverses arts e que en Grècia hage sobrepujat tots los hòmens ab son enginy? E que Isis hage donat les primeres lletres als egipcians, e Carmentis, mare de Evànder, als latins? E que Sapho, donzella grega, hage dictat llibres dignes d'ésser comparats als enginys dels grans poetes? E que Proba, muller de Adelphus, experta en grech e latí e altres lenguatges, hage ordonat notables llibres tractants de la creació del món e de l'adveniment de Jesuchrist? E que les Sibil·les, les quals segons que diu Marchus Varró són estades X en nombre, fembres notables e de diverses nacions e edats, hagen profetat de l'adveniment dessús dit? (238)

Els exemples que addueix Bernat conjuminen, una vegada més, les dues tradicions, clàssica i cristiana, que Metge proposa contínuament com a models. Si les primeres sobresurten pel conreu de les arts i les lletres (Minerva, Isis, Carmentis i Safo), les darreres (Proba o les Sibil·les) exemplifiquen ja de forma expressa el sincretisme dels dos cabals que conflueixen de manera harmònica en l'obra de Metge. En qualsevol cas, en aquest catàleg d'exemples clàssics del saber femení, Metge està seguint literalment el model que li ofereix Petrarca a *Familiars* XXI, 8, 5-7, i s'insereix implícitament en la tradició de dones heroïques conreada pels autors llatins, Valeri Màxim, el Boccaccio del *De claris mulieribus* i el propi Petrarca. Metge, a través del discurs de Bernat, assumeix els valors que el mestre Petrarca postula, en la seva epístola, com a paradigma de virtut femenina. A més, ja en el pla històric, algunes referències escadusseres apareixen en l'elogi de les reines d'Aragó. Bernat lloa “la gran saviesa, diligència e madur consell” (246) de la reina Elionor, “lo gran saber e bon enteniment” (248) de la reina Sibil·la, la

qual compara amb Escipió,²¹ o la “saviesa e indústria e bons tractaments” (252) de la reina Maria.

Al contrari, Bernat, responent a les acusacions de Tirèsias sobre la inconsistència dels coneixements femenins –“has fet gran festa de la sciència divinalment en elles infusa” (270)-, censura la presumpció masculina en aquest aspecte. Els homes, afirma Bernat, són majorment ignorants però ho ben dissimulen i així “cascú cuyda ésser altre Salamó en saviesa e altre Tul·li en eloquència. Si hom parla d’alguna matèria subtil denant ells, diran que moltes vegades la han disputada ab hòmens de gran sciència, e que han de bons llibres d’aquella matèria tractants” (272). I, a més, Bernat avala l’afició femenina a les danses i cançons, “car natural cosa és pendre delit en músicha, e especialment que sia mesclada ab retòrica e poesia, que concorren sovén en les dançes e cansons dictades per bons trobadors” (276). I, encara més, les recomana, com Ovidi, als homes, “les quals deurien saber per fer fugir ociositat e per poder dir bé lo concebiment de lur pensa” (276).²²

En aquest context cal, doncs, interpretar l’admonició final de Tirèsias a Bernat en favor d’un “continuat estudi,” admonició que hem de llegir en clar paral·lelisme-contrast amb la del rei Joan al final del llibre I. El problema és que Bernat ja s’ha lliurat a l’estudi, és a dir, al conreu dels clàssics. De fet, hi ha, com hem comentat, un èmfasi insistent al llarg de l’obra de part seva en evidenciar-ho. Comença el seu somni en la cambra on estudiava. Ha intercanviat llibres amb el rei, coneix els autors clàssics i recolza les seves creences i opinions en la seva autoritat. A més, en l’estat actual de les investigacions hem confirmat la presència real d’aquests *auctores* que cita, com a fonts del text de Metge. Però ara hem passat al terreny de la filosofia moral. A diferència de l’advertiment del rei, Tirèsias oposa l’estudi, i el servei a Déu, a “l’amor de fembres,” als seus apetits sensuals que l’aparten de Déu i de la veritat única, la veritat que li mostra Tirèsias i que Bernat rebutja amb fermesa. Bernat posseeix una àmplia cultura però aquest saber no li ha servit, creu Tirèsias, per conèixer-se a si mateix i refrenar la seva naturalesa inclinada als plaers sensuals.

Butinyà proposa una lectura de *Lo somni* com a *rectificatio* del *Secretum*. Davant del mateix problema, “l’amor de fembres” de Bernat, la cadena adamantina de l’amor humà de Francesco, les solucions són diferents. Bernat es referma en la seva *opinió*, Francesco es deixa convèncer per l’única *veritat* d’Agustí. La invitació de Tirèsias, filòsof i coneixedor profund de la naturalesa d’homes i dones, s’adreça a l’estudi com a via per a la introspecció, el domini de les passions i l’autoconeixement. Un estudi que ha de ser “continuat,” constant, i sobretot orientat en la direcció correcta, en la dels fets “spirituals e perdurables,” no els “mundanals i transitoris.” Exactament el mateix retret que Agustí adreça al seu interlocutor en els moments finals del diàleg, parlant de l’excessiva dedicació a l’estudi i el desig de glòria de Francesco: és forassenyat abandonar allò que és perdurable en favor del que és va i inconsistent, i ha de

²¹ La comparació de la reina Sibil·la de Fortià amb Escipió resta una incògnita per a alguns especialistes (Badia 1999, 228). Per a altres “no és cap misteri [...] ja que era un exemple típic de totes les virtuts, i per això, un terme de comparació clàssic [...] a tot estirar, el símil és ambigu, com tot el discurs, perquè planteja l’adequació d’un model femení a un de masculí” (Cingolani en Metge 2006, 101, n. 118). Butinyà (2007, 249, n. 404) incideix en la vaguetat de la referència i proposa una interpretació com a tret de la presència de l’autor. L’al·lusió genèrica a Escipió, aplicada a un personatge controvertit com la reina Sibil·la, al seu parer, accentua el to antimisogin del discurs de Bernat: “de nuevo el ingenio de Metge salvaba la situación siendo favorable a la mujer en general y burlando al lector incauto o superficial” (Metge 2006, 37).

²² Els especialistes ho relacionen amb una carta de Metge, com a secretari reial, del 19 de febrer de 1396, als consellers de Barcelona animant-los a celebrar la festa de la gaia ciència: “a squivar ociositat e a entendre en saviament e ornada dictar” (Badia [1999, 234]), Butinyà [2007, 277, n. 462]).

desaparèixer: “sic illud insulsissime, quod propter auram inanem eamque, ut ipse asseris, perituram semper mansura destituis” (III: 80). És a dir, Tirèsias es refereix amb claredat a la “saviesa” del llibre I, la que li manca a Bernat, la que proporciona la tradició revelada, la que va lligada a la transcendència de l'ésser humà, perquè, com afirmava el rei Joan, “Nostre Senyor Déus omnipotent és tot sol qui immutablement sap, pot e vol” (110). Davant, doncs, la saviesa tradicional que li ofereix l'endeví, la de l'home vell, Bernat manifesta amb amargura el desconsol i el dubte, trets representatius de l'home nou, com el mateix Petrarca, humà, massa humà, envers una ètica que concep la vida exclusivament com un trànsit al més enllà.

4. *E especialment en conèixer e millorar tu matex*

L'admonició de Tirèsias fa referència, com dèiem, a la necessitat de substituir les passions humanes i els apetits sensuais, exemplificats en “l'amor de fembres,” per la introspecció i l'autoconeixement. La reprensió de l'endeví, que s'havia iniciat com a consell, assoleix un to autoritari i agressiu, en una successió d'ordres que culmina en la referència al *nosce te ipsum*, en darrer terme al conegut precepte dèlfic, esculpit en el temple d'Apol·lo a Delfos i recollit a bastament pels autors llatins, entre ells Ciceró i Sèneca. El precepte dèlfic, γνῶθι σεαυτόν, originàriament de caràcter religiós, convidava l'home a reconèixer la seva condició mortal i evitar la ὕβρις, amb el consegüent càstig de la divinitat. Amb la figura de Sòcrates la màxima adquireix un valor filosòfic i, ja en els diàlegs platònics, desenvolupa la complexitat de la imatge en sentits diversos: apel·la al coneixement d'un mateix, lluny d'inútils recerques externes per assolir la saviesa, però també al descobriment de la pròpia divinitat dins l'ésser humà, aspecte que més tard desenvoluparà el pensament cristià. Com recorda Courcelle, a través d'una doble tradició pagana i del neoplatonisme i dels Pares de l'Església, la màxima es prolonga i difon àmpliament, ja cristianitzada, al llarg de l'edat mitjana occidental.

Els estudiosos han provat d'identificar la font d'aquest passatge, sense obtenir-ne resultats concloents. Es tracta, certament, d'una tasca força complicada, atesa la difusió i diversa interpretació de la màxima dèlfica no només entre els autors clàssics, sinó al llarg de tota l'edat mitjana. La interpretació del precepte a l'edat mitjana no fou en absolut uniforme, com recorden Courcelle, Gilson o Benett,²³ i les seves variants inclouen des del tema homilètic, base d'aplicacions moralitzades, a tractaments des d'una perspectiva pragmàtica.

Pel que fa a aquesta al·lusió en *Lo somni*, Badia (1999, 236) remet a l'espiritualitat agustiniana²⁴ i a la glossa de Ciceró a les *Tusculanes*, I: 22. Cingolani inclou el mateix text a l'aparat de fonts de la seva edició (Metge 2006, 260):

est illud quidem vel maxumum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. non enim credo id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico. cum igitur “nosce te” dicit, hoc dicit: “nosce animum tuum.”

Gómez (41), per la seva banda, apunta cap a una altra direcció, cap al *De spiritu et anima* del Pseudo-Agustí, i altres tractats espirituals de naturalesa similar. La lliçó de saviesa de Tirèsias condensa, al seu parer, “una lliçó de saviesa en la qual convergeixen

²³ Aquest darrer ho subratlla: “By the end of the Middle Ages the *gnome* had become so widely diffused that it could be applied *ad lib.*” (158).

²⁴ Les opinions sobre l'empremta de l'obra de sant Agustí en *Lo somni* són divergents. Butinyà identifica la presència d'obres agustinianes, en especial de les *Confessiones* o el *De Civitate Dei* (1994). Cingolani, en canvi, no hi troba “cap rastre” (Metge 2006, 31). Gómez suggereix el Pseudo-Agustí.

Ciceró, Boeci, Petrarca i potser també el Pseudo-Agustí” (43):

Scientiam coelestium et terrestrium rerum laudare atque amare solent homines; sed multo meliores sunt, qui huic scientiae praeponunt noscere semetipsos. [...]. Praeposuit enim scientiam scientiae, id est, scire se ipsum et infirmitatem suam. (De spiritu et anima, cap. 50; Pl 40: 816)

En aquesta interpretació, l'admonició de Tirèsias incideix en el coneixement de la pròpia naturalesa espiritual de l'ésser humà, com a única veritat, únic camí per a la conversió definitiva de Bernat. Hi ha, no obstant això, en la nostra opinió, una clara contradicció quant al personatge, ja que Tirèsias, com hem vist, ha estat presentat com a representant de la “saviesa mundanal,” la mateixa a què ha accedit Bernat, que no és suficient, tanmateix, per alliberar-lo de la perdició a què, segons el missatge de l'endeví, es veu abocat en negar-se a renunciar a la sensualitat i als plaers de la carn. Tirèsias encarnaria, doncs, paradoxalment la necessitat de la transcendència i de la il·luminació de la fe per assolir la saviesa superior, aspecte que contradiu la seva condició de gentil. La transformació de l'endeví s'explica aleshores necessàriament per la projecció en el personatge de Tirèsias de la figura de l'Agustí del *Secretum*, l'obra que proporcionaria una clau hermenèutica fonamental per a la comprensió de *Lo somni*, del principi al final, i que oferiria un lligam coherent per a les dues qüestions cabdals que es plantegen en el diàleg català: la immortalitat de l'ànima i la passió amorosa. La figura d'Agustí sí condensa sense contradiccions la saviesa que prové de la “divinal il·luminació” i la mundanal, fruit de l'estudi i el coneixement dels clàssics, depurada per la preeminència de la primera, com deixen entreveure les paraules de Tirèsias. La remissió al bisbe d'Hipona i al *Secretum* permet a Metge establir una relació de paral·lelisme, entre els temes tractats i les actituds i posicions dels interlocutors, i alhora de contrast entre la solució final d'ambdues obres.

En el llibre II del *Secretum*, el propi Agustí assenyala a Francesco el camí per defugir els vicis i assolir la virtut. El coneixement d'un mateix mostra el camí equivocat: “transitoria curatis, eterna negligitis” (II: 27), denuncia Agustí; i més endavant adverteix: “terrenis sollicitudinibus implicitus oculos ad altiora non erigis” (II: 34). Un *nosce te ipsum* que situa a mig camí entre la interpretació estoica i la cristiana de la màxima, la qual havia assumit en part les implicacions de l'opció estoica. Si per als estoics l'autoconeixement implica un coneixement profund del jo, la introspecció va encaminada al coneixement de l'ànima humana i la preeminència de la moral. En el model ascètic cristià, el d'Agustí, el coneixement d'un mateix va ja lligat a la veritat revelada i a la necessària renúncia d'un mateix. La conversió cristiana implica, doncs, penitència i una transformació interior radical. Correspon a l'experiència que el propi Petrarca transmet, anys més tard, en el retrat idealitzat que de si mateix ofereix a l'epístola *Posteritati*: “quoniam adolescentia et voluptas vana sunt; imo etatum temporumque omnium Conditor, qui miseros mortales de nichilo tumidos aberrare sinit interdum, ut peccatorum suorum vel sero memores se se cognoscant” (*Sen.* XVIII: 1, 3).

De fet, les referències a l'absoluta necessitat de l'autoconeixement per assolir l'autèntica saviesa són contínues en l'obra de Petrarca. A partir de la filosofia moral senequiana del domini de les passions, l'aretí construeix sobre els valors de l'ètica clàssica renovats pel cristianisme, els fonaments de la vertadera ciència humana, com recorda Fenzi. Així, en *De sui ipsius et multorum ignorantia*, contraposa l'orgull intel·lectual del filòsof a la humilitat del qui només reconeix la pròpia i divina essència moral. De res no serveixen la ciència i el coneixement davant la ignorància profunda de

la verdadera naturalesa humana:²⁵ “Nam quid, oro, naturas beluarum at volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et naturam hominum, ad quod nati sumus, unde et quod pergimus, vel nescire vel spernere?” (*De ignorantia*, 24). La idea la trobem també al llibre II del *Secretum*. Agustí retreu a Francesco l’escàs profit que ha obtingut de la lectura i el coneixement: “Ex multis enim, que legisti, quantum est quod inheserit animo, quod radices egerit, quod fructum proferat tempestivum?” (II: 5). Cal, doncs, orientar l’estudi cap al coneixement profund de l’ànima humana: “Quanquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti?” (II: 5). Els llibres, la dedicació a l’estudi, l’afany de glòria humana aparten del coneixement de si mateix: “deque aliis scribens, tui ipsius oblivisceris” (III: 76). De la mateixa manera que l’endeví grec aconsella Bernat “entén en tos fets propis,” Agustí recorda a Francesco la necessitat de la introspecció: “tu, qui conscribendis libris, etate ista presertim, tantis te laboribus maceras, pace tua dixerim, procul erras; oblitus enim tuarum, alienis rebus totus incumbis” (III: 93).

L’autèntica saviesa, per tant, resideix a l’interior de l’ésser humà i s’assoleix únicament mitjançant el coneixement d’un mateix, que suposa prendre consciència de les limitacions de l’ésser humà: “Cogita, queso, acriter atque oculos mentis intende” (II: 29). O com recorda, igualment, en les *Invective contra medicum*, no es pot ser savi si l’home no s’ha arribat a conèixer-se a si mateix (Arqués, 56-59). És per aquest motiu que Petrarca estableix amb claredat la preeminència de la moral, unida a l’eloqüència, sobre la ciència i la imperiosa necessitat de lligar el conreu de les lletres a la virtut. Només el domini de les passions i l’imperi de la virtut, recorda Agustí, proporciona la llibertat i la felicitat a l’home: “cum, calcatis passionibus humanis, totus sub virtutis imperium concesseris, liber illic futurus, nulla egens re, nulli subiectus hominum, denique rex vere potens absoluteque felix” (II: 33).

Cal, per tant, llegir *Lo somni* de costat del *Secretum*. De fet, al final del diàleg petrarquesc, Francesco apel·la al motiu senequià, tan lligat al *nosce te ipsum*, del *secum habitare*,²⁶ i admet la introspecció, com li proposa Agustí, com a única via per assolir la virtut: “Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo” (III: 103). Reconeix la conveniència, tal com aconsellava Agustí, i com fa Tirèsias al diàleg català, de dedicar-se a l’*únic estudi* necessari per a la salvació, tot i que no és capaç de refrenar els seus desitjos com caldria: “non ignarus, ut paulo ante dicebas, multo michi futurum esse securius *studium hoc unicum* sectari et, deviiis praetermissis, rectum callem salutis apprehendere. Sed desiderium frenare non valeo” (III: 104). Davant d’arguments similars, Francesco sembla que resta convençut per les reflexions del seu oponent i tan sols li manca la voluntat necessària per canviar d’actitud. Bernat, ben al contrari, s’oposa obstinadament a canviar d’opinió, defensa amb fermesa la seva elecció i rebutja la renúncia que li proposa Tirèsias.

Per tant, si podem admetre que en l’acceptació a mitges de Petrarca del missatge agustinianà hi manca bàsicament la voluntat de dur-ho a terme, hi és ben present, a més, la confirmació de la naturalesa real de l’ésser humà, que aspira a allò transcendent sense renunciar, tanmateix, als plaers de la condició humana. Metge, doncs, va una mica més lluny que Petrarca en la reivindicació de l’autonomia de l’individu i de la figura de l’intel·lectual laic que Petrarca proposa i que renovarà la mentalitat i la cultura

²⁵ Aquest fragment de la conversa, en qualsevol cas, cal llegir-lo des de la polèmica de Petrarca contra els dialèctics, la crítica dels estudis científics i el rebuig del saber escolàstic, enfront de l’opció d’una verdadera ciència humana construïda a partir dels models clàssics.

²⁶ De fet, el motiu remunta a l’*οἰκειῶν μονήν καθ’ αὐτήν* de Plató, que trobem reformulat de manera pròxima en els textos llatins de Ciceró i Sèneca.

occidentals.

En aquesta línia ho entén també Butinyà (2007, 280, n. 479), per a qui la utilització de la màxima en *Lo somni* encobreix una moral egoista, oposada a Ciceró i Sèneca,²⁷ la que defensa Agustí al *Secretum* i Tirèsias en l'obra de Metge. A més a més, Butinyà suggereix com a font amagada de l'obra la sàtira II, 5 d'Horaci, en què Tirèsias actua com a corruptor d'un innocent (2003, 241). Aquest text esdevindria, d'aquesta manera, la clau de volta per a revelar com entenia Metge la doctrina petrarquesca: "Metge estaria denunciant que la bellesa filosòfica deguda a la conjunció del classicisme-cristianisme, aleshores tan esperançadora, no és tal si no arrossega una ètica en consonància" (2010, 321). El fet indiscutible és que Metge emprà els textos dels autors que li serveixen de models amb total independència de criteri, escollint en cada moment l'autor i el text en funció del missatge que desitja transmetre i adequant cada text a la postura que defensen en cada moment els personatges. Boccaccio, font oculta en *Lo somni*, li serveix de pauta tant per al discurs misogin de Tirèsias –*Corbaccio*– com per a la defensa de les dones que efectua Bernat –*De claris mulieribus*. El mateix observem en el cas del mestre, Petrarca, model per al Bernat defensor de les dones –amb les *Familiars*–, i per al Tirèsias que intenta convèncer Bernat de la necessitat de defugir la passió amorosa –*Secretum*.

El passatge final de *Lo somni*, doncs, construït sobre l'esquema del *Secretum*, font tothora clandestina, com veiem, és, a més, farcit de referències als autors clàssics, com Ciceró i Sèneca, que sustenten l'obra de l'aretí, i que Metge reutilitza amb llibertat tot adaptant-los al seu missatge. Per descomptat, que ambdós autors, Petrarca i Ciceró, són molt més que una "mina de citacions" (Cingolani, 268). Com a mínim, amb independència de la interpretació que en fem de les idees que sosté Metge, podem assegurar que Metge comparteix preocupacions intel·lectuals i morals amb els seus models, i que imita amb summa fidelitat el model estilístic que li ofereixen. Som davant la tècnica de la *rectificatio*, del "verbis tuis te conmono" (*Secr.* III: 51) (Butinyà 2011, 74), primorosament manejada pel barceloní, que basteix un discurs renovat a partir dels fonaments clàssics. Si bé és cert que Metge se serveix del gran diàleg petrarquesc, considerat determinant per al naixement de l'humanisme, i en especial per al desenvolupament del concepte d'individu (Arqués, 9), el barceloní s'apropa al mestre amb una actitud ben lluny del servilisme reverencial, i n'escull els aspectes que l'interessen en la construcció del seu propi diàleg en llengua vernacla, aspectes que combina amb criteri propi amb elements presents en altres obres de Petrarca. Som ja davant d'un dels trets més representatius de l'home modern, d'aquest home sense futur (Badia 1999), l'afirmació personal i el subjectivisme, que ben presents a l'obra de Metge, el notari rescata, entre altres, del mateix pensament de Petrarca.

És a dir, quan Metge esmenta Ciceró o Petrarca, creiem que no només suggereix que domina els corrents filosòfics més avançats del moment i se situa en l'avantguarda de la seva època, sinó que el barceloní es mostra ben coherent en la tria dels seus models culturals. Metge, racionalista i pertinaç, descobreix en el coneixement dels clàssics, segons el model de Petrarca, el vehicle adequat per a canalitzar les seves inquietuds ètiques i intel·lectuals i per a manifestar la seva llibertat de criteri i el rebuig a uns determinats models de comportament moral.

5. I unes notes a propòsit del *Curial e Güelfa*

En un treball publicat el 2004, Júlia Butinyà apuntava la comunitat d'interessos

²⁷ Recentment Butinyà ha analitzat *Lo somni* com a resposta d'adhesió a Sèneca i ha subratllat en el text de Metge la recuperació del missatge de Sèneca com a correcció de la mala interpretació d'un clàssic (2011, 76).

entre Bernat Metge i la novel·la cavalleresca catalana, en un plantejament que analitzava totes dues obres des de la perspectiva de la introducció del moviment humanista en la Península. L'estudiosa incidia en aspectes com l'absència de moralització en el tractament del mite, la recreació lliure i personal dels models clàssics i italians, l'agermanament de poesia i teologia o el sincretisme de les tradicions grecollatina i judeocristiana. Badia i Torró (105), de la seva banda, assenyalen la proximitat de la prosa de l'Anònim a la de Metge. És inqüestionable, a més, que ambdues obres reflecteixen una profunda inquietud en el terreny de la filosofia moral, en especial quant a la reflexió sobre l'amor humà, tret que les apropa a les preocupacions humanistes. Així mateix, tant *Lo somni* com el *Curial e Güelfa* constitueixen un bon exemple de l'intent de conjuminar la tradició clàssica i la cristiana, com exemplificava la figura modèlica de Petrarca. L'empremta petrarquesca en la novel·la cavalleresca ha estat assenyalada per nombrosos estudiosos del text (Rico 1982). Curial, com recordava Francesco al *Secretum*, ha d'enfrontar-se a dues classes d'amor: l'amor virtuós que li ofereix Güelfa, dins les convencions socials i morals admeses, que culmina en el matrimoni, i la passió seductora de la temptadora Làquesis. Curial, heroi ben humà, apareix al llarg de l'obra conscient de la pròpia feblesa i incapaç de refrenar les passions humanes que l'arrosseguen a la ruïna física i moral. Tanmateix, ell, que també gaudeix del consell d'un mentor, Melchior -i igualment de Baco- serà capaç d'imposar-se finalment als seus desitjos, de vèncer la luxúria i la supèrbia, per esdevenir un heroi modèlic en les armes i en l'amor, gràcies a la força regeneradora de les lletres.

A tall de conclusió sobre la lectura dels models clàssics, i els seus intermediaris, efectuada a *Lo somni*, ens permetem unes breus consideracions sobre les relacions entre ambdues obres pel que fa al fragment final del diàleg de Metge. Hem subratllat la rellevància de dues idees en l'admonició de Tirèsias a Bernat: la invitació a l'estudi i a l'autoconeixement. Dues idees ben presents, igualment, en el *Curial e Güelfa*, cabdals en el model d'home que proposa l'Anònim i que exemplifica Curial al final de la novel·la.

Un dels trets més singulars del protagonista de la novel·la catalana és, juntament amb una extraordinària bellesa, l'acurada educació de què gaudeix. Hi ha una preocupació evident, per part de l'autor, en ressaltar al llarg de tota la novel·la la formació intel·lectual del cavaller. De ben jove, a la cort del marquès, "après gramàtica, lògica, rectòrica e philosophia, e fonch valent home en aquestes sciències, e axí mateix poeta molt gran, en tant que en moltes partides, sabent-se la sua sciència, devench molt famós e era tengut en gran stima" (I: 47).²⁸ A més, "tornà molt prudent e abte; car tantost fonch molt bell cantador, e après sonar esturments -de què devench molt famós" (I: 48). Sobresurt en la dansa i domina, com Orfeu, la música i el cant. Les seves habilitats es fan paleses especialment en les festes: "e pres una arpa e sonà maravellosament, axí com aquell qui n'ere gran mestre, e cantà tan dolçament que no semblava sinó veu angelical e dolçor de paraýs" (I: 110). Més endavant sabrem que l'excel·lència del cavaller s'estén a determinades disciplines -especialment cultivades pels humanistes- com la filosofia, la poesia i l'oratoría. Ho subratlla el rei de França: "...és molt abte e virtuós, savi e de gran e notable consell; però no me'n meravell, car entre los grans philòsofs, poetes e oradors, veig que és tengut en gran stima" (II: 247). I insisteix el rei, vinculant ja l'excel·lència de Curial a l'estudi i al tracte freqüent amb els llibres: "...si ·l volets en cambra cantar, dançar e solaçar curialment, dich-vos que algú dels altres no ·s pot egualar ab ell; e, partit d'aquí, no lexa l'estudi, ans tracta tan reverencialment los libres, que tots quants lo conexen ho han a gran maravella" (II:

²⁸ Utilitzem l'edició crítica del *Curial e Güelfa* d'Antoni Ferrando, que citem tot indicant el llibre i la pàgina corresponents.

247). Fins i tot, el déu Apol·lo, en l'escena de la coronació de l'lorer del cavaller, s'expressa de manera similar ponderant-ne el coneixement de la poesia i l'oratoría, i sanciona la saviesa de Curial:

–Millor e pus valent entre los cavallers, e major de tots los poetes e oradors que vuy són.

E comunicà-li tota la sapiència de la sua deïtat, en manera que Curial fonch informat axí de les virtuts e estrenuitats dels cavallers, com de la composició e ordinació dels llibres. (III: 309)

Durant la seva etapa com a captiu al nord d'Àfrica, Curial comparteix amb la filla del seu amo, Càmar, agradables estones dedicades al cant, però serà la lectura dels textos clàssics, *l'Eneida* de Virgili, el nexce d'unió definitiu entre ambdós joves:

E Johan, que sabia molt bé tot lo Virgili e los altres llibres, li declarava moltes coses que ella no sabia ne entenia; e yo us dich que de ço que ella podia pagava bé lo maestre. Parlava Johan molt bé aquella lengua, e Càmar mostrà-li legir e scriure, en manera que, quant Fàraig no y ere, ella e Johan nulls temps se partien. (III: 319)

Però, quan Curial torna a Monferrat i es dona a conèixer davant de la seva senyora, la Güelfa, és rebutjat i abandona la cort. Llavors es lliura a una vida dissipada:

no recordant-se ésser cavaller ne home de sciència; ans axí la disciplina militar, com la vigília del estudi, mes totalment en oblit; e en menjars, convits e festes, vestirs e altres vanitats, e ·n los actes de Venus despenia totalment lo temps. Aquest era lo seu estudi... (III: 351)

Com li recorda el déu Baco,²⁹ el qual se li apareix també en un somni, Curial ha de retornar al bon camí –“tu, qui en lo món, axí per cavalleria com per sciència, resplandies...” (III: 354)– i reiniciar un nova vida, centrada en l'estudi i en la *sciència*:

Yo ·t prech, requir, e amonest que torns al estudi e vulles honrar aquestes dees que t'an honrat e favorit, e lexa aquexa vida, qui porta l'ome a fretura, vituperi e deshonor; e la sciència, que és don divinal e eternal, no la vulles cambiar per la brutura e sutzura, terrenal e temporal. (III: 354)

El cavaller, que s'havia mostrat insensible al discurs moralitzant, en clau religiosa, de Sanglier, reconeix, en canvi, immediatament la veritat -certament ben diferent ja a la de l'Agustí del *Secretum*- de les paraules del déu: “Curial, despertant-se, estech fort meravellat, e pensà bé en ço que somiat havia; e féu juyhí que Baco li havia dita veritat” (III: 354). La *sciència*, l'estudi i el coneixement, que li ofereix Baco, és ara “don divinal e eternal.” I així ho entén Curial, qui “lo jorn següent, féu cercar llibres en totes les facultats, e tornà al estudi, segons havia acostumat, tenint per perdut aquell temps que sens estudi havia viscut” (III: 354).³⁰ A diferència del que succeïa amb la intervenció de

²⁹ El discurs de Baco, un elogi de la ciència i de l'estudi, apareix entremesclat amb idees cristianes, incloent-hi citacions de sant Gregori.

³⁰ Aquest fragment ha estat relacionat amb la figura d'Alfons el Magnànim, amb la cort napolitana del qual s'ha vinculat la novel·la catalana des dels seus primers estudiosos. És ben coneguda la passió pels llibres –crea una de les biblioteques més riques del segle XV amb exemplars extraordinaris de Virgili, Livi, Ovidi i Sèneca- i la devoció del rei pels autors clàssics –en la Biblioteca es comentaven diàriament passatges de *l'Eneida* i de Cèsar amb els humanistes de l'Acadèmia. El rei participava personalment en les lectures públiques d'autors clàssics que es feien a la Biblioteca (Petrucci) i, fins i tot, se li atribueix una traducció al castellà de les *Epistulae* de Sèneca, un dels seus autors preferits (Alcina). El Magnànim adoptà com a ensenya reial el llibre, recorda el Panormita al *De dictis*, i així apareix a la cèlebre medalla de Pisanello de 1449, amb la inscripció «Vir sapiens dominabitur astris» -una sentència de caràcter astrològic atribuïda a Ptolomeu i citada ja amb sentit ètic en la *Summa Theologiae*. Un dels emblemes

Tirèsias o amb la d'Agustí, ja no es tracta d'un *unicum studium* o d'un estudi orientat als fets "spirituals e perdurables." Curial no ha de trencar, com Bernat, amb el seu passat, ben al contrari, cal que hi retorni.³¹ Ara el déu assenyala l'estudi i els llibres, la *sciència* amb què el cavaller resplendia, que, com bé sabem, inclou la poesia, l'oratória, la filosofia o la música, que eleva l'ésser humà per damunt les inclinacions més baixes de la naturalesa, i que Curial, en la seva nova vida regenerada, converteix en el valor suprem.

És a dir, sorprenentment per a alguns (Badia 1987, 14), és Baco, divinitat clàssica de la festa, del vi, però també de la poesia, qui aconsegueix la redempció definitiva de Curial apel·lant a la necessitat de l'estudi, que esdevé l'eix de la conversió del cavaller en un home nou, modèlic, paradigma de la virtut cavalleresca i amorosa. De fet, el propi text, per boca d'Apol·lo, quan s'adreça al poeta Homer, ja suggereix la connexió del déu amb l'activitat de la poesia: "Volguist mostrar quant senties de la mia sapiència, e *usant de la sciència de Baco, poetant*, te esforcist scrivint cercar poètiques ficcions e retòriques colors..." (III: 308). L'admonició del déu apel·la a l'estudi i al coneixement, al tracte freqüent amb els llibres, al valor sagrat de les lletres, evidentment en connexió amb el món clàssic.

La saviesa, per tant, de Curial, correspon a la "saviesa mundanal" de *Lo somni*, vinculada a l'estudi i a la freqüentació dels autors clàssics, com succeïa en l'episodi nord-africà, i és redescoberta, amb l'ajuda d'un personatge relacionat, com Tirèsias, amb el món grecoromà. És a dir, Curial pertany, com Orfeu i Tirèsias, a aquests "philòsoffs e poetes," que ara ja, a mitjans del segle XV, han esdevingut models d'una "sciència," que és en la nostra novel·la cavalleresca "don divinal e eternal." El conflicte que turmentava Francesco, les cadenes adamantines de l'amor i de la glòria humanes, ha estat superat en un model de cavaller lletrat que conjumina de forma harmònica en la seva personalitat el conreu de les lletres i un capteniment cavalleresc i humà virtuós. L'home sense futur que exemplificava Bernat ha estat substituït per un nou paradigma d'ésser humà, que, a l'ombra dels clàssics, conjuga sense friccions la dimensió intel·lectual i la moral, a les portes de la modernitat.

Quant a la dimensió cultural dels personatges femenins, també la novel·la catalana incideix positivament en aquest aspecte. La Güelfa recrea en la seva pròpia situació amorosa la de les protagonistes d'algunes *novelle* del *Decameron*, tal com fa Làquesis, qui, a més, reivindica explícitament el comportament de Ghismonda com a exemple de la preeminència de la noblesa de cor per damunt del llinatge. Però és la mora Càmar qui palesa uns coneixements dels textos clàssics, llegint i comentant *l'Eneida*, i molts altres llibres, amb el seu enamorat, o recurrent als testimonis antics –Cató, la pròpia Dido o les heroïnes del mite– com a models de comportament. En relació amb les virtuts femenines que Bernat subratllava en la seva defensa, "actes virtuosos e de gran valor, saber e enginy" (234), seguint el Boccaccio de *De claris mulieribus*, entre els exemples d'amor conjugal que cita hi apareix el del suïcidi: el de Pòrcia, esposa de Brutus, "la qual encontinent que sabé la mort d'aquell, per tal com no havia prest ferre ab què-s matàs, desijant seguir l'esperit del marit, begué carbons foguejants e morí" (238). O el de Lucrècia, l'acció de la qual lloa tot i advertir "e esquivador és en nosaltres christians ço que féu" (242). Com sabem, l'Anònim va més enllà en la defensa del comportament

més utilitzats en la decoració dels còdexs fou, igualment, el llibre obert com si algú el llegís i representat amb tots els detalls.

³¹ Ja abans del llarg període de captivitat al Nord d'Àfrica, el narrador observa que Curial anhelava visitar Atenes i altres indrets del món grec "axí com aquell que era home científich e qui nulls temps lexava l'estudi" (III, 300).

heroic de Càmar, que culmina amb el suïcidi emulant explícitament Dido.³²

Pel que fa al precepte dèlfic, constitueix l'altre fonament de la conversió de Curial. Com hem comentat, l'admonició del déu Baco no fa referència a substituir les passions humanes per un programa de vida ascètic, ni es presenten ambdues opcions com a contradictòries o incompatibles. La divinitat commina Curial a abandonar una vida lliurada a vicis com la luxúria i a retornar a la via de l'estudi i el coneixement, les lletres i els llibres. Però en la novel·la hi trobem una altra admonició prèvia, i infructuosa, al cavaller per part del seu conseller i mentor Melchior de Pandó. A la fi del llibre II, Güelfa, cansada de la ingratitud i les vel·leitats de Curial, el rebutja i li ordena apartar-se del Monferrat. Curial es plany sense consol pel rebuig de la dama i Melchior l'insta a reflexionar i modificar el seu capteniment passat. La màxima dèlfica juga, llavors, un paper crucial en l'explicació de la caiguda de l'heroi després de l'abandonament de la Güelfa. Apareix, en primer lloc, en els comentaris del narrador –“Yo 't prech, Curial, que torns en tu mateix, e regoneix-te bé mentre has temps, e, si tu vols jutjar sens voluntat, veuràs no haver rahó de plànyer” (II: 267). Es repeteix, a continuació, de manera gairebé idèntica, en els advertiments que li adreça Melchior –reconegut *alter ego* de l'autor–: “Altra és la via per la qual has a caminar, car la que tens no aporta l'ome sinó a abatiment. Regoneix-te bé, e venç a tu mateix mentre has temps; e, exugant les lègremes, fes loch a les mies paraules, e dispon-te a pendre consell” (II: 267). Melchior, també, amb anterioritat ha aconsellat al cavaller: “Obrits los ulls de l'enteniment, e, si havets errat, esmenats-vos, e no errets altra vegada, car aquesta error seria pijor que la primera” (II: 261).

La repressió de Melchior va adreçada al reconeixement de la culpabilitat de Curial i dels errors comesos, al domini de les inclinacions mundanals, la supèrbia i la ingratitud envers la seva senyora, pas imprescindible per a una transformació radical. És una invitació a la humilitat i al penediment. Conèixer-se a si mateix és reconèixer la pròpia limitació moral.³³ La referència als “ulls de l'enteniment” evoca el tema agustinian dels ulls del cor, els ulls que són capaços de veure allò que és invisible, l'únic camí per a Agustí cap a la felicitat, i el recull, de forma similar a la novel·la catalana, Petrarca en el *Secretum*, quan Agustí exhorta Francesco a superar les febleses i refrenar la seva naturalesa terrenal: “Cogita, queso, acriter atque oculos mentis intende” (II: 29). El missatge de Melchior se centra, doncs, en el domini de les passions per aconseguir l'amor virtuós de la Güelfa, inserint-se en una línia senequiana-petrarquesc que en la novel·la admet ja obertament l'amor matrimonial. Melchior apunta el coneixement de l'ànima humana i la preeminència de la moral en la línia estoica, un missatge, complementat amb el de Baco, d'obertura al món exterior, que reposa més en els valors de l'ètica clàssica que en el model de l'ascetisme cristià.

Hem fet al·lusió anteriorment a les dificultats d'establir una font concreta per a aquestes referències a l'autoconeixement, atesa l'omnipresència del *nosce te ipsum* en els textos antics i medievals. Hauf proposa una interpretació religiosa per a aquestes paraules en el marc d'una lectura en clau teològica de la novel·la: “El clàssico *Nosce te ipsum* que Melchior predica es en realidad un penitencial “Recognosce te ipsum ne te extollas” (III: 119) atribuido a Ezequiel, y que más bien parece una adaptación de

³² Recentment Grifoll proposa llegir l'episodi de Càmar a la novel·la cavalleresca catalana des de la versió del *De claris mulieribus*.

³³ Benett, en el seu assaig sobre les interpretacions medievals i modernes de la màxima dèlfica, recorda que la interpretació cristiana era la dominant en el període medieval i que pren un nou gir a partir de l'humanisme renaixentista. Aleshores, la utilització del precepte inicia un procés de secularització i la sentència es desconnecta del context ascètic, adquirint, com observem en la novel·la catalana, un èmfasi ètic (158-161).

Eclesiastés 6, 2, pasada por el tamiz de un predicador tipo fray Juan de Gales” (284). Ara bé, la situació sentimental, la invitació al domini racional de les passions, la reprensió afectuosa però ferma de l’ancià apunten, al nostre parer, cap a alguns dels relats de l’obra mestra boccacciana, el *Decameron*, que sustenta la construcció narrativa de l’Anònim i li ofereix el model estilístic adequat a una obra d’entreteniment en prosa, de ficció, de temàtica amorosa i elevades aspiracions literàries (Gros).

Som ara davant una invitació a l’autoconeixement deslligada en tot moment de referències religioses, de la veritat revelada i de la renúncia ascètica a un mateix. Un autoconeixement que no implica ja penitència sinó una invitació a la humilitat, al reconeixement dels errors comesos i una transformació interior sincera. Curial es troba, escoltant les paraules de Melchior, amb l’oportunitat de reconèixer i esmenar els pecats en què s’ha enfonsat i iniciar una nova vida. Oportunitat que, malgrat la dura experiència de la captivitat, no serà capaç d’aprofitar. Caldrà, aleshores, una segona reprensió, ara sí definitiva, la d’una divinitat del món clàssic. En la segona admonició, realitzada mitjançant un somni, Baco planteja al cavaller la renúncia no a l’amor humà, com feia Tirèsias, sinó als plaers desordenats, a “coses lascives e no pertinents a tu” (III: 353). Curial, en escoltar el consell del déu, assolirà el perdó de Güelfa i el guardó final d’uns amors virtuosos i feliços. Aquesta és la diferència essencial entre la novel·la cavalleresca i l’obra de Metge. Si Tirèsias en la seva admonició incidia en la naturalesa espiritual de l’ésser humà, el déu Baco ho fa en el vessant intel·lectual de l’home, obert al món exterior i compatible amb els afectes humans ben encarrerats. No cal ja la il·luminació de la fe per aconseguir la saviesa superior. De fet, com testimonia el desenllaç final de l’obra i manifesta explícitament el narrador, l’amor virtuós que assoleixen a la fi els protagonistes, Curial i Güelfa, no exclou el gaudi del plaer sensual.³⁴ Bernat no obeeix el rigorós programa de vida que li imposa Tirèsias. Curial, humà en la seva feblesa, que no ha mostrat la força de voluntat necessària per seguir el savi consell de Melchior, sí ho farà finalment amb el que li proposa Baco, que integra harmònicament l’amor humà virtuós i el conreu de les lletres.³⁵

El Petrarca del *Secretum* semblava acceptar el retret d’Agustí per preocupar-se d’allò transitori i mundà, i la repetida recriminació d’una dedicació excessiva als llibres i a l’estudi: “Fidis ingenio et librorum lectione multorum [...] Ex multis enim, que legisti, quantum est quod inheserit animo, quod radices egerit, quod fructum proferat tempestivum?” (II: 5). O més endavant, en tractar de l’afany de glòria, en especial la poesia, la història, la retòrica: “Quo enim spectat labor iste perpetuus continueque vigilie ac vehemens impetus studiorum?” (III: 74). Fins i tot, citant els versos del propi Francesco a *l’Africa*: “Quid ergo? adhuc ingerere tibi non desinam versiculos tuos: libris equidem morientibus ipse / occumbes etiam; sic mors tibi tertia restat” (III: 90). “Spes mea deus est” (II: 1), confessava humil i convençut Petrarca per boca de Francesco. L’autèntica saviesa, sembla admetre, resideix a l’interior de l’ésser humà i només s’assoleix mitjançant l’autoconeixement i l’acceptació de les enormes limitacions humanes.

Però en altres moments, al contrari, Petrarca defensa amb entusiasme l’amor pels llibres, el saber i l’estudi. En *l’Epístola I*, 6, en què Petrarca relata a Giacomo Colonna

³⁴ També Càmar manifesta obertament el goig pel plaer amorós de què ha pogut gaudir després de besar apassionadament el seu enamorat, Johan (III: 333). Aquestes manifestacions aproximen la novel·la a l’anomenat epicureisme cristià, que exemplifiquen personatges vinculats a l’entorn napolità del Magnànim com Lorenzo Valla.

³⁵ En definitiva, un model que s’aproxima al retrat que Petrarca ofereix del rei Robert de Nàpols, amant del saber i de la virtut, a *l’Epístola Posteritati* (*Sen.* XVIII: 1, 29): “veni ad illum summum et regem et philosophum, Robertum, non regno quam literis clariorem, quem unicum regem et scientie amicum et virtutis nostra etas habuit”

la seva vida retirada a Vaucluse, hi trobem un delicat elogi dels llibres, els amics secrets -“comites latentes” (v. 181)-, que, entre altres coses, ensenyen a conèixer-se a si mateix: “qui doceant, optare nichil, cognoscere se se” (v. 195). Aquests llibres són per a l’aretí una munió -“sobria turba” (v. 211)-, que espera l’arribada d’un temps més propici a les Muses i, continua reescrivint el *Pro Archia* ciceronià, el nodreixen, viuen amb ell, li fan companyia tothora, el segueixen pertot arreu. L’autor del *Curial* es mostra més proper a aquest Petrarca que elogia el tracte amb els llibres i l’estudi, al Petrarca que reivindica “un ideal cultural molt divers centrat en la dimensió moral i en la confiança en els estudis clàssics com a fonament de la cultura i de l’educació de cada home” (Torró). L’Anònim definitivament ha superat els dubtes i l’ambigüitat de l’aretí. La ciència i les lletres, el tracte amb els llibres, l’estudi serveixen per al coneixement de la naturalesa humana, en són l’essència, segons el missatge de Baco, ben al contrari del que afirmaven els consells d’Agustí i Tirèsias.

Mitjançant una figura del món grecoromà, totalment aliena a la tradició cristiana, l’Anònim manifesta, a més, la seva acceptació de l’amor humà sancionat pel matrimoni dels protagonistes. L’equilibri de les dues tradicions, la clàssica i la revelada, que l’Anònim sosté amb cura al llarg de l’obra, sembla trencar-se finalment en la novel·la en favor del món grecoromà. El model sentimental que la novel·la proposa, com palesa la figura quasi mariana de Venus, accepta les passions humanes ben encarrerades i sotmeses als cànons matrimonials, que possibiliten uns amors feliços i virtuoses, però difícils d’assolir, com anunciava al pròleg de marcat accent petrarquesc³⁶ el narrador, ressaltant-hi en aquest paradigma el vessant intel·lectual del protagonista.

La presència de Baco, divinitat de la inspiració poètica, associada habitualment en els textos dels poetes clàssics a Apol·lo³⁷ i les Muses, subratllaria la preeminència de la poesia com a activitat sublim de l’esperit humà, idea igualment ben present en l’obra de Boccaccio i els primers humanistes. La defensa de la poesia és un dels temes que Boccaccio propugna en obres com la *Genealogia* (XIV-XV), idea força estesa entre aquests primers humanistes, entusiasmats amb la lectura de textos com el *Pro Archia*, “il vero codice de la nuova cultura” (Branca, 287). Boccaccio concep la poesia, que engloba ja els autors en llengua vulgar de costat amb els clàssics, com una inspiració divina. Adquireix consciència del valor religiós i espiritual de les lletres i la poesia, i impulsa la defensa de la seva dignitat, en especial en la *Genealogia*, esdevinguda un dels temes cabdals del primer humanisme. Així ho testimonia l’epitafi escollit per ell mateix per a la seva tomba: “Studium fuit alma poesis.”

L’Anònim, doncs, comparteix preocupacions intel·lectuals i morals amb els autors italians del primer humanisme i, com Metge, en reutilitza i combina els textos amb llibertat tot adaptant-los a la dinàmica narrativa i al rerefons ideològic del seu propi relat, que emfatitza el component ètic de la narració. Però l’Anònim presenta ja obertament, sense dubtes ni neguits, el món clàssic com a marc modèlic per al seu protagonista. Com recalca Butinyà, totes dues obres parlen un mateix llenguatge quant a distanciar-se del temps vells, totes dues anteposen l’ètica a la religió, però a la novel·la

³⁶ L’Anònim es val d’una imatge marinera d’inspiració petrarquesca, en la tradició de la metàfora clàssica del “nauigium amoris,” per il·lustrar el dolorós camí que espera els enamorats abans que “sien arribats al port per ells desijat” (I: 43), és a dir, d’aconseguir el premi d’uns amors feliços.

³⁷ Francesco al *Secretum* al·ludeix a la relació d’aquestes dues divinitats i les muntanyes de Cirra i Nissa: “Nec enim sine causa veteres poetas geminum Parnasii collem duobus diis dedicasse suspicor, sed ut ab Apolline, quem deum ingenii vocabant, internum animi presidium, a Bacho autem rerum externarum sufficientiam implorarent” (II: 30). Al·lusió que també trobem a la novel·la catalana: “Anà més e viu aquells monts apellats Nissa e Cirra, e viu los llorers consagrats a Apol·lo, déu de sapiència, e les vinyes consagrades a Baco, déu llur de sciència, e moltes coses antigues, les quals de paraula havia oydes” (III: 301).

cavalleresca se'ns ofereix “una perspectiva positiva, lluminosa i de goig, donant ja per assentats els principis canviants” (Butinyà 2011, 38). El mig segle passat entre la redacció dels dos textos marca el pas del desencís i el desconsol de Bernat a la serena acceptació d'una nova sensibilitat.

Edicions

- Anònim. Antoni Ferrando ed. *Curial e Güelfa*. Toulouse: Anacharsis, 2007.
- Cicero, M. Tullius. William Armistead Falconer trad. *De senectute. De Amicitia. De Divinatione*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1923.
- . M. Pohlenz ed. *Tusculanae Disputationes*. Leipzig: Teubner, 1918.
- Riquer, Martí de ed. i trad. *Obras de Bernat Metge*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1959.
- Metge, Bernat. Lola Badia ed. *Lo somni*. Barcelona: Quaderns Crema, 1999.
- . Stefano Cingolani ed. *Lo somni*. Barcelona: Barcino, 2006.
- . Julia Butinyà ed. i trad. *Lo somni. El sueño*. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007.
- Petrarca, Francesco. Enrico Fenzi ed. *Secretum*. Milà: Mursia, 1992.
- . Rossend Arqués trad. *Mi secreto. Epístolas*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Seneca, L. Anneus. Richard M. Gummere eds. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1917-1925. Vols. I-III.

Obres citades

- Alcina, José. *La Biblioteca de Alfonso V de Aragón*. València: Biblioteca Valenciana/Generalitat Valenciana/Conselleria de Cultura i Educació, 2000.
- Badia, Lola. "De la reverenda lletradura en el *Curial e Güelfa*." *Caplletra* 2 (1987): 6-19.
- . "Lo somni de Bernat Metge: heretgia i hermenèutica." Dins Lola Badia, Miriam Cabré & Sadurní Martí eds. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó. Actes del III Col·loqui Internacional Problemes i mètodes de literatura catalana antiga (Girona, 5-8 de juliol de 2000)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat/Curial, 2001. 8-22.
- Badia, Lola & Jaume Torró ed. *Curial e Güelfa*. Quaderns Crema: Barcelona, 2011.
- Bastardas, Joan. "Fembra i dona en *Lo somni* de Bernat Metge." *Revista de l'Alguer* 4 (1993): 11-20.
- Benett, J. A. W. "Nosce te ipsum: some medieval and modern interpretations." Dins Piero Boitani ed. *The Humane Medievalist and other essays on English Literature and Learning, from Chaucer to Eliot*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1982. 135-172.
- Branca, Vittore. *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*. Firenze: Sansoni, 1998.
- Butinyà, Júlia. "Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca en *Lo somni* de Bernat Metge." *Epos* (1994): 173-201.
- . "Sobre la font més amagada i més externa de *Lo somni*: un altre somni." *Estudis romànics* 25 (2003): 239-251.
- . "Algunas consideraciones sobre poética medieval en el Humanismo catalán: Bernat Metge y el *Curial e Güelfa*." *Revista de Poética Medieval* 12 (2004): 11-52.
- . "Técnica y arte del retrato y del autorretrato en Bernat Metge." *Revista de Lenguas y Literaturas catalana, gallega y vasca* 12 (2006): 27-44.
- . "Bernat Metge." En *Panorama crític de la Literatura catalana*. Barcelona: Vicens Vives, 2010. Vol. I: 311-353.
- . "Lo somni, entre l'Àfrica i el *Secretum*." Dins Júlia Butinyà i Antonio Cortijo eds. *L'Humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac:

- Scripta Humanistica, 2011. 61-78.
- Cabré, Lluís, Alejandro Coroleu & Jill Krayer eds. *Fourteenth-Century Classicism: Petrarch and Bernat Metge*. London: Arburg Institute, 2012. En premsa.
- Cingolani, Stefano Maria. "Lo somni de Bernat Metge: prolegòmens per a una nova edició." *Llengua & Literatura* 10 (1999): 245-278.
- Courcelle, Pierre. "Nosce te ipsum, du Bas-Empire au Haut Moyen-Âge. L'héritage profane et les développements chrétiens." En *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1962. 265-95.
- . *Connais toi même. De Socrate à saint Bernard*. París: Études Agustiniennes, 1974-75.
- Fenzi, Enrico ed. Francesco Petrarca. *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Milà: Mursia, 1999.
- Friedlein, Roger. "Mitologia antiga i forma dialògica en *Lo somni* de Bernat Metge (1398)." Dins R. Friedlein & S. Neumeister eds. "Vestigia fabularum." *La mitologia antiga a les literatures catalana i castellana entre l'edat mitjana i la moderna*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004. 65-83.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofia medieval*. Madrid: Rialp, 2004.
- Grifoll, Isabel. "Camar i les clares dones." Dins Ricard Bellveser ed. *Dones i literatura entre l'edat mitjana i el renaixement*. València: Institució Alfons el Magnànim, 2011. 283-318.
- Gros, Sònia. *La temàtica amorosa en el "Curial e Güelfa."* *Una aproximación desde la Tradición Clásica* [recurs electrònic]. Madrid: UNED, 2011.
- Gómez, Francesc J. "Ficció i heterodòxia en *Lo somni* de Bernat Metge a la llum del *Liber de spiritu et anima*." *Llengua & Literatura* 21 (2010): 7-54.
- Hauf, Albert. "Láquesis: la personificació de la seducció en el *Curial e Güelfa*." Dins Javier Gómez Montero & Bernhard König dirs. Gernert Folke ed. *Literatura Cavalleresca tra Italia e Spagna (Da 'Orlando' al 'Quijote'). Literatura caballeresca entre España e Italia (Del 'Orlando' al 'Quijote')*. Salamanca: Semyr/Centro de Estudios sobre el Renacimiento Español, 2004. 261-84.
- Petrucci, Armando. *Libros, Escrituras y Bibliotecas*. Salamanca: Eusal, 2011.
- Renedo, Xavier. "L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge." Dins Lola Badia & Albert Soler eds. *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994. 109-127.
- Rico, Francisco. *Vida y obra de Petrarca, I, Lectura del "Secretum."* Pàdua: Antenore, 1974.
- . *Primera cuarentena y Tratado general de literatura*. Barcelona: El Festín de Esopo, 1982.
- Ruiz Simon, Josep Maria. "Lo somni de Metge: el malson filosòfic d'un epicuri." Dins Lola Badia, Miriam Cabré & Sadurní Martí eds. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó, segles XIII-XV*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002. 25-47.
- Torró, Jaume. "Bernat Metge i Avinyó." Dins Lola Badia, Miriam Cabré & Sadurní Martí eds. *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó, segles XIII-XV*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002. 99-111.