

Bernat Metge: *Lo somni*: un *Somnium Scipionis* redivivo y un *Civitate Dei* laico

Julia BUTIÑA JIMÉNEZ

Departamento de Filología Clásica
UNED
jbutinya@flog.uned.es

RESUMEN

Se expone una visión del diálogo de Bernat Metge *Lo somni*, obra profundamente afectada por el factor temporal desde las coordenadas espaciales, representadas en las tradiciones. Desde ambos conceptos es testimonio del movimiento humanista en su tiempo, en lo filosófico y en lo moral, mostrándose como una nueva vivencia del *Somnium Scipionis* ciceroniano y aportando una secularización del *De Civitate Dei* de san Agustín.

Palabras clave: Humanismo, Filosofía de la Historia, Petrarca, san Agustín, Bernat Metge, *Lo somni*

RÉSUMÉ

On montre une vision du dialogue de Bernat Metge *Lo somni*, oeuvre très touchée par le facteur temporel, dès les coordonnées de l'espace à travers les traditions. Aux deux côtés *Lo somni*, est témoin du mouvement humaniste à son temps, dans la double face philosophique et morale, de façon que l'oeuvre se manifeste comme un *Somnium Scipionis* vivifié et comme une sécularisation du *De Civitate Dei*.

Mots clé: Humanisme, Philosophie de l'Histoire, Petrarca, saint Augustin, Bernat Metge, *Lo somni*.

Con Metge nos situamos en el espacio de las fuentes literarias, tan propio del trabajo artístico de los humanistas. La creación de este espacio, que sustenta *Lo somni* como obra de ficción, redundante en que, aun siendo una bella obra de literatura, responde tanto o más al campo de la filosofía, puesto que sus fuentes son en gran parte obras filosóficas. Así pues, el espacio en el que Metge ubica su obra, es el de los textos, los cuales tienen una naturaleza atemporal¹.

Para centrarnos en la explicación de la propuesta de ver *Lo somni* como un *Somnium Scipionis* redivivo y como un *Civitate Dei* laico, teniendo en cuenta que son dos enfoques que afectan a la temática de este congreso, hay que contar con una serie de puntos previos, que vamos a dar extremadamente resumidos:

¹ En la exposición oral comencé con este preámbulo: "Ante todo tengo que advertir que mis palabras sólo tienen un lugar en este congreso entendiendo que lo imaginario no implica necesariamente lo irracional, es decir que basta con que sea ficción literaria y fruto de la imaginación; pues precisamente trataremos –según expresión del profesor Joan Ribera– de la transgresión del espacio real hacia otro intelectual."

- Que las tradiciones culturales –aun respondiendo a conceptos– no son sólo entes abstractos puesto que proceden de un espacio concreto y de un *humus*², por lo que sus textos se pueden encuadrar en lo que aquí denominamos espacial.
- Que en cuanto al curso del tiempo y en relación con las tradiciones, en el siglo XIV y en la cristiandad, había que contar con la precedencia de una gran obra, el *De Civitate Dei*, de autor tan influyente –en gran parte entonces gracias a Petrarca– como es san Agustín, quien según buena parte de la crítica ejerce una presencia firme en *Lo somni*³.
- Que nos hallamos en la introducción del humanismo en la Península, en un momento muy próximo al de los trecentistas italianos⁴.
- Que este primer humanismo aspiraba fervientemente a conjugar la tradición clásica con la cristiana, con un afán de cambio y renovación que provocaba fuerte entusiasmo; como si su sincretismo fuera un valioso hallazgo, según hacen manifiesto ya los escritos de Petrarca.
- Que entre las técnicas literarias que se empezaban a emplear como recursos estéticos se hallan unas concretas, como el enmarcado o la construcción arquitectónica, y otras de amplio espectro, como la imitatio respecto a unos textos que actúan como fuentes y se reproducen de diversas formas, asumidas pero más o menos desfiguradas, astilladas o salpicadas, etc.⁵.
- Que en Metge, gran humanista y pensador, las fuentes tienen una importancia capital, como ha ido demostrando la crítica progresivamente⁶.

² “Para mí, la cultura no ha de estar erradicada de la tierra, del *humus* que la ha producido y reencarnado. Una cultura geográficamente pura sólo puede hallarse en las altas esferas de la investigación y en las colaboraciones internacionales. En los demás casos ha de producirse una simbiosis entre el hombre de cultura y la tierra en la que trabaja y vive”, Miquel Batllori (en Borrás 1990: 13).

³ Su influjo lo apunté por primera vez en 1994 en las *Confesiones* y a través del *Secretum*; se trató en la “Jornada Medieval sobre Bernat Metge”, en el Centre D’Études Catalans (Universidad de La Sorbona, París 1999), donde Jaume de Puig i Oliver lo consideró muy factible sencillamente por ser Metge un buen petrarquista. Posteriormente, en Badia et alii 2002, cuya primera parte (pp. 25-111) se dedica a *Lo somni*, es muy firme su reconocimiento, pues en el Índice cuentan las referencias agustinianas con envíos a más de 30 páginas. Por mi parte, tengo que añadir aquí que los trabajos de Agustín Uña han sido una ayuda importante para el avance de mis investigaciones, así como también las amables indicaciones de M^a Ángeles Navarro, estu-
diosa del *De Civitate Dei*.

⁴ En el Seminario Interuniversitario *La ciudad como espacio plural: historia y poética de lo urbano* (Butiñá 2002b), expuse en esta Universidad una periodización de los momentos del humanismo catalán –acorde con las efectuadas anteriormente por reinados por parte de Rubió i Lluch y Batllori, como recoge asimismo Rubió i Balaguer–, pero que se atiene a los núcleos urbanos; concretamente Metge se sitúa en el primer momento y entorno, el de Cancillería de Barcelona.

⁵ A menudo su tratamiento responde a una voluntad de rigor o a una exigencia de autenticidad respecto al texto original, depauperado por las versiones defectuosas, glosas o clichés estereotipados en sermones, etc. (En relación a *Lo somni* he atendido especialmente a este aspecto en Butiñá 2004b; si bien sobre Metge en general remito a mi monografía de 2002a, donde se da un hipotexto de las fuentes, pp. 500-503).

⁶ La riqueza del subsuelo literario de esta obra se ha ratificado a lo largo del tiempo: el primero en advertir las fuentes ocultas fue el humanista mallorquín Ferran Valentí, en el siglo XV; en el siglo XX se han ido valorando en aumento, pues si tuvieron mucho relieve en las notas de la magnífica edición de Riquer (1959), en la de Cingolani (2006) alcanzan a menudo más extensión que el propio texto. Es decir, se ha dado un incremento espectacular de su valor y cuantía; ahora bien, dado que es un procedimiento bastante general en los humanistas, las fuentes lo que hacen es subrayar esta naturaleza en el gran diálogo.

- Que en *Lo somni* Metge rescata el género del diálogo, con toda la carga de nobleza de su uso en la antigüedad como receptáculo de la expresión literaria de la filosofía.
- Que, con una vivencia muy fina de lo que era el humanismo⁷, Metge deja en esta obra un testimonio de excepción de la problemática del movimiento⁸.

Trataremos sólo de algunos de estos puntos y, en la medida en que nos interesa la coyuntura espacio-temporal, nos centraremos preferentemente en el libro I de *Lo somni*, capital en cuanto a la conjunción de las tradiciones de distintas épocas, dejando sólo apuntado el papel de los otros libros, en que se pasa al terreno moral⁹.

Es sabido que los primerísimos humanistas utilizan las fuentes en la construcción de sus obras literarias¹⁰, habiendo aprendido del *Decamerón* el recurso de los marcos¹¹ y tras haber asimilado los aspectos artísticos y novedosos de la catedral de la *Divina Comedia*¹². Metge, en un momento muy temprano, al calor del impacto de estos trecentistas —rasgo que caracterizará al humanismo catalán a lo largo del siglo XV¹³—, las dota además de otra función, pues van a servirle para abrir su obra a múltiples lecturas. De modo que, si tanto el uso como la ocultación de sus fuentes responde a un gusto culturalista, el que sean mayoritariamente clandestinas se debe además a la necesidad de esconder sus contenidos. Pues es lo que le permite abrirse a la lectura auténtica, para sus íntimos, y a la astutamente beneficiosa cara a la corte; pero ello no se debe tanto al gusto selecto o aristocratizante del movimiento como a la imperiosa necesidad de ocul-

⁷ Recientemente Riquer, ha mantenido que el humanismo es algo sustancial en él (*Evolución estilística de la prosa catalana medieval*, “Actas de la Asociación Internacional de Hispanistas”, consultado en 2006 en <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/ indice.htm>).

⁸ La sociedad que temía estos efectos por la carga paganizante —al margen de que lo admirararan o lo comprendieran— era muy amplia, y en las letras catalanas recorre de fra Antoni Canals a san Vicente Ferrer, pasando por Eiximenis, con distintas gradaciones y modalidades de rechazo. La audiencia de Metge es una incógnita, aparte de la corte, que tras la muerte de su amigo Juan I le fue hostil; la innegable es la íntima, a la que cita a menudo como sus amigos.

⁹ La acusación de Metge se dirige a un frente adverso a la faceta más renovadora del movimiento; este había alcanzado ya las capas sociales más altas, donde se celebraba a un Petrarca instalado en la dinámica misógina y medievalizante, como autor del *De remediis* y del *Secretum*. (Como complemento a este comentario, véanse las notas 14-16 *infra*).

¹⁰ El hipotexto o mapa de las fuentes citado (n. 5 *supra*) hace evidente el juego e interrelación de las tradiciones; para una consulta simplificada y puesta al día, consúltese mi edición bilingüe (Atenea 2007: 39-52).

¹¹ Sin pretender hablar de influencias hay que citar la precedencia de los prólogos y epílogos lulianos de las obras catalanas en prosa, que, a modo de marcos, de gran fuerza poética, rodean textos filosófico-religiosos, sea debates —el *Libre del gentil e los tres savis*— o bien las obras de mayor componente estético y dirigidas al gran público —el *Libre de meravelles* o el *Blanquerna*—. Llull, pues, tenía conciencia ya de este recurso o remate retórico.

¹² Un conocido reflejo en las letras castellanas lo constituye la *Comedieta de Ponça*, como puede apreciarse en el esquema de Kerkhof (1986: 38-39).

¹³ A pesar de que la gran obra de *Lo somni* data de 1399, las producciones de cariz humanista se concentran principalmente en este siglo; el influjo boccacciano o el efecto literario de la construcción arquitectónica en la novela caballeresca del *Curial* pueden verse de modo esquemático en Butiñá 2001: 451. (Para una ampliación sobre el humanismo catalán, pueden verse Butiñá 2006 y los dos trabajos en prensa; sobre sus orígenes he publicado una trilogía: además de Butiñá 2001 y 2002a, *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, 2006).

tar su ideología, no sólo innovadora sino revolucionaria¹⁴. Esto es, su ataque moral va a exceder del objetivo recalcitrantemente tradicional o del eclesiasticismo rancio, dado que atenta al mismo mentor de los humanistas; lo cual es especialmente digno de valorar cuando en los círculos de poder de la Corona de Aragón Petrarca era ya una ilustre autoridad, como se encarga de dejar Metge atestiguado¹⁵.

Pero antes de su actitud de denuncia¹⁶, en el libro I ha dejado definido lo que es el movimiento, como algo plenamente satisfactorio y gratificante para el hombre, a causa del pensamiento armónico y del talante dialogador entre las distintas tradiciones; su exposición la hace expresa a través de las fuentes literarias, que, artísticamente disimuladas pero sobre todo absorbidas a fondo, informan su texto de múltiples maneras¹⁷. Gracias a ellas podemos contemplar la visión que nos ofrece de las grandes culturas en aquel feliz momento: es un panorama del pensamiento occidental constituido por una auténtica recuperación de la historia cultural clasicista¹⁸.

Uno de los aspectos llamativos que puedo aportar aquí en cuanto a esta feliz fusión es la coincidencia de los textos de san Agustín con los de Cicerón. Se hace patente comprobando diversos puntos en que he propuesto pasajes del santo como fuente y que en la edición de Riquer se anotaban como fuentes ciceronianas; o bien estos puntos de reflejo agustiniano que en la reciente de Cingolani –quien no reconoce la influencia agustiniana– son pasajes atribuidos como trasfondo al latino, a veces con nuevas propuestas¹⁹. Es decir, ambos dicen lo mismo, como nos hace ver Metge.

¹⁴ La adversidad del ambiente de Metge y la muerte del rey y amigo, fueron condicionantes necesarios para la gestación de *Lo somni* tal como lo conocemos; puesto que tanto algunas fuentes escondidas como rasgos tan significativos como el hedonismo se reconocen en el texto en dependencia de aquel contexto histórico contrario, mediatizados por él o bien como reacción.

¹⁵ A comienzos del libro II, una cita del *De remediis* (II, 113), brillantemente resaltada (ed. Atenea: 128-129 y n. 170), le sirve como aval exculpativo para él y sus amigos –en cuanto a la responsabilidad por el fallecimiento del monarca, de improviso y en una cacería–, puesto que ahí se mostraba Petrarca favorable a la muerte súbita.

¹⁶ Cabe aclarar que la acusación moral de los libros III y IV de *Lo somni* –centrada en la misoginia– no sólo es a causa del misoginismo sino de toda la concepción intelectual, como se comprueba en el cierre de la obra, en que plagia el final del *Secretum* con una orientación vital y en amplitud (ed. Atenea: 279-283 y notas); en estas palabras finales, que parecían incomprensibles debido a la mezcla de humanismo y egoísmo, queda claro que lo que rechaza es aquella doctrina petrarquesca, que entraña una falsa conversión además de ser opuesta al mensaje de los clásicos –en concreto ahí, a Séneca (Butiñá, La Nucia, en prensa)–.

¹⁷ En el hipotexto esquematicé en columnas las fuentes de cristianos, judíos, sarracenos –ya que sigue la pauta del *Libre del gentil e los tres savis* luliano–, incluyendo las de los dos últimos en el concepto de tradición revelada; dentro de la tradición cristiana sin embargo separé a los trecentistas italianos dado su relieve como intermediarios en cuanto al muy principal componente: la tradición clásica (es decir, los gentiles, quienes tienen prioridad a la luz de la figura de Job y por medio de una intertextualidad del *De Civitate Dei*).

¹⁸ En el marco del *Libre de Fortuna e Prudència* (1381) figuraba ya la recuperación de un texto de la *Farsalia*, empleado repetidamente y de modo desvirtuado o empobrecedor para exaltar la pobreza; el mismo pasaje se burla también a principios del III libro del *Curial* (Butiñá 2002a: 106-107 y n. 161). Estamos, pues, ante una comunidad de enfoque e intereses; trato de este punto de vista en *El “Curial”, ruta i literatura: un mirall d’Europa*, en el congreso de la AISC (febrero 2008) sobre “La Catalogna in Europa, l’Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni”, cuyas actas ya están virtualizadas.

¹⁹ Señalo sólo a modo de ejemplo la sombra de san Agustín acorde con el *Somnium Scipionis* (ed. Atenea: 93-97), o bien puede seguirse la coincidencia en los cuadros ya citados; asimismo, puede observarse que donde Riquer señalaba en nota las *Tusculanas* y Cingolani ha añadido el *De natura deorum*, yo había señalado –anteriormente a este editor– la fuente del *De Civitate Dei*.

El resultado del inteligente diálogo entre Metge y su amigo fallecido, al final del filosófico libro I, consiste en que el autor acepta felizmente la idea de la inmortalidad²⁰: “Senyor –diguí jo–, fort romanch no solament il·luminat mas íntegrament consolat per ço que m’havets dit”, ed. Atenea, p. 124.

Pero, si recordamos que la obra completa no sólo muestra la armonía del caudal revelado con los clásicos –cristianismo y clasicismo–, sino que en los libros morales ejerce como dura advertencia moral, obtenemos una firme reflexión añadida sobre el curso de las grandes tradiciones. Pues los libros III y IV –dedicados a la temática de la misoginia y su réplica por parte de Metge– conducen al imperturbable veredicto del mitológico adivino Tiresias, quien, sin poderse equivocar, afirma aquella anticuada doctrina –calcándola sobre la petrarquesca del *Secretum*–²¹ en su virulento vituperio contra la mujer.

Tras todo ello, abocará Metge al duro y amargo cierre de la obra, en que el autor se reconoce como si estuviera muerto: “E jo desperté’m fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propis membres; axí com si lo meu spirit los hagués deseparats”, ed. Atenea, p. 304.

Este final, a la luz de los libros anteriores no puede leerse más que como una denuncia o aviso: la disyunción entre filosofía y moral adonde conduce la doctrina del tratado de Petrarca, en contraste con los postulados en que este mismo había asentado el movimiento; los cuales ha afirmado Metge previa y sólidamente a través de dos intertextualidades del *De remediis* (II, 119, *La muerte*)²² en que conjugaban clásicos (Cicerón, Séneca) con la filosofía de la cristiandad, y con las que encajeaba, en paralelo los dos primeros libros²³.

Por todo ello, la misoginia no es tanto tema prioritario –como no lo ha sido la amante que confiesa tener y tanto defiende– sino signo emblemático del hundimiento de los ideales entrevistados; de hecho, éstos se asentarán en una filosofía de amor, en parte a través del neoplatonismo y del lulismo, pero en un curso posterior y ya acallado del movimiento inicial²⁴. O sea que Metge observa una disfunción en su

²⁰ El tema de la muerte es el principal del libro I de *Lo somni* y de toda la obra de Metge, como también fue propio del momento que tratamos o lo fue de la obra del gran humanista italiano Ficino; esta preocupación, característica de la mentalidad humanista prerrenacentista, según Batllori (1995: 136) bastaría para adscribir esta categoría a este diálogo. Y más aún considerando el enfoque metgiano como diálogo objetivo y no predeterminado desde una posición considerada superior.

²¹ Esta obra ya la había considerado Riquer como fuente fundamental; en el trabajo citado de 1994 localicé un pasaje que es capital para la comprensión de la obra, como reconoce también la edición de Cingolani (2006: 102-103).

²² Observemos que frente a la cita ostentosa, comentada en la nota 15, estas dos otras referencias al tratado petrarquesco son clandestinas.

²³ Este enlace entre el libro I y el II muestra la función de nexo del segundo libro, el cual –posiblemente incrustado a raíz de los funestos y coyunturales acontecimientos tras la muerte del rey Juan– se añade a la estructura general de la obra, que reproduce los tres libros del *Secretum*, según presentó ya Riquer en 1933 (véase también 1964: 430). Posiblemente, una de las temáticas principales del II libro, la relativa al cisma, se debe a la obra de Honoré Bouvet, autor de *Somnium super materia scismatis*, la cual relacionó Riquer con *Lo somni* y con su título (1964: 420).

²⁴ En cuanto a la anticipación de Metge en esta línea he publicado también *¿Una muestra de la unidad de pensamiento en un humanista del siglo XIV?*, en “*Studia Philologica Valentina*” 10, *Humanisme i Renaixement* (2007: 65-94), que trata de la propuesta de que la última gran influencia de Lull en *Lo somni* recaiga sobre un pasaje principal y concluyente: el que he denominado la loa de la mujer y del amor, a finales del IV libro.

tiempo respecto a la dirección emprendida, desvió arraigado ya en lo más selecto de su entorno cultural.

El diálogo²⁵ es, pues, testigo muy válido del movimiento, por proceder de un perspicaz y convencido representante que percibe aquel temprano deterioro y manifiesta su rechazo.

Y como no es ocasión ésta para un desarrollo mayor, tras esta simple introducción a *Lo somni* desde el concepto espaciotemporal mencionado –aspecto en el cual quizá sea esta obra una pieza única–, vamos a pasar a un epílogo que explique nuestro título.

En primer lugar, que sea reflejo del *Somnium Scipionis* es algo reconocido ya desde el mismo título de *Lo somni* (Riquer 1964: 420); por otro lado, he destacado a menudo la importancia de la escena en que la cita del sueño ciceroniano constituye un bello reflejo de la situación clásica, ya que en ambos casos se remite a unas palabras pronunciadas poco antes de morir y recordadas con aprecio y admiración²⁶, de modo que la coyuntura literaria es espejo o noble mimesis de la antigua, en una espléndida imitatio.

Pero quizá tampoco habría que dejar de tener en cuenta que la idea de la fugacidad temporal –sea con fuente bíblica, del *Libro de Job*²⁷, sea a la sombra de Séneca, sea con insistencia, remedando al III libro del *Secretum* sobre el recuerdo de Terencio²⁸– es una constante en *Lo somni*; lo cual contribuye a enlazar con la idea del tiempo, que incide fuertemente en la visión de la transmigración de las almas del sueño ciceroniano. Hecho que no debe olvidarse porque la armonía de belleza del Universo, que desde la temporalidad pretende transmitir Cicerón, puede estar impregnando el diálogo de Metge como un reto de equilibrio y elocuencia, que a todas luces consigue.

Y decimos que es un *Civitate Dei* laico porque san Agustín –que parte del tiempo como creatura, con entidad real– no hace en realidad filosofía de la historia, sino que da “una interpretación cristiana de la historia para defensa del cristianismo” (Navarro 2001: 875). Mientras que el enfoque de Metge, que se apoya en aquella obra del santo, no es un concepto teocrático²⁹, puesto que parte de la inserción del

²⁵ Cabe recordar que en los dos primeros libros dialogan Metge y el rey Juan, mientras que en los dos últimos el autor mantiene la conversación con los personajes mitológicos que acompañaban al monarca en su aparición: Orfeo –defensor de una filosofía del amor, que entusiasma al autor– y Tiresias –que condena esta vía en cuanto al amor humano–, con quien se manifiesta en progresivo desacuerdo y tirantez.

²⁶ Tras citar el *De amicitia* dice el rey a Metge, recordándole la estancia de ambos en la isla:

“En les quals paraules pots conèixer què sentia [Cicerón] de la immortalitat de les ànimes. Aquesta mateixa opinió havia haïda lo dit Scipió, qui per tres jorns abans que morís disputà molt sobre lo bon regiment de la cosa pública, de la qual disputació fou la darrera part la immortalitat de les ànimes. E dix aquelles coses que son pare, Publi Scipió, li havia dit sobre la dita immortalitat, quant après sa mort li era aparegut en lo somni que féu, lo qual recita Tul·li en lo libre *De republica*; e Petrarca, semblantment en lo *Africa*. (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 poguésem a vegades conferir)”, ed. Atenea, pp. 92-95.

²⁷ En referencia a la inexorable brevedad del tiempo se cita el versículo 14, 5, a principios del libro II.

²⁸ Véase una muestra en la nota 433, p. 259, de la edición de Atenea.

²⁹ En la Edad Media “el único agente era Dios” y frente a “agente tan poderoso, la acción humana resulta aparentemente inoperante” (Navarro 2001: 843). A la hermenéutica teológica medieval sigue la humanística, que traslada la autoridad a los antiguos, pero quienes siguen en el referente de los textos; lo que superarán los astrónomos del Seiscientos, como Galileo o Kepler, ubicando la posibilidad de hallar la verdad en el universo o la naturaleza (Cassirer 1967: 6).

hombre en la historia que efectúan los humanistas, tomando al hombre como único espectador consciente del curso espaciotemporal³⁰.

De donde no sólo cabe desprender que su obra ha de considerarse desde la filosofía³¹, sino que coincide con el planteamiento actual³², porque, desde el racionalismo, se ha constatado progresivamente que al hombre no le es dado interpretar el sentido de la historia, ni siquiera su curso en el pasado, sino sólo su presente³³. Y he aquí que –según hemos visto– todo *Lo somni*, por mucho que a través de las fuentes muestre un encaje de las tradiciones está construido desde el enclave de su momento; he aquí que –a través del libro II, adscrito a su tiempo y coyuntura– pasa a la ética³⁴, paso que efectúa además prescindiendo del dualismo agustiniano del bien y el mal³⁵.

Cabe cuestionar su grado de conocimiento de san Agustín, y especialmente las vías por las que accedía; pero, además de haberlo reconocido diversos especialistas, parece incuestionable que Metge lo conocía bien³⁶, pues parte de su introspección en una profunda imitatio de las *Confesiones*³⁷, proyecta las tradiciones –corrigiendo el estereotipo de su tiempo– a partir de una intertextualidad del *De Civitate Dei*³⁸, y contradice a fondo la doctrina que se le atribuye en el *Secretum*.

³⁰ Cierro mi introducción a la edición bilingüe citada diciendo que es “obra de un autor que se abre a un panorama más allá del estricto o restrictivamente filológico, a consecuencia de haber entendido el movimiento humanista desde la inserción en la historia y como programa de acción –como resume Rico en *El sueño del humanismo*–. Precisamente, *Lo somni* nos da en buena parte la explicación de que no llegara a realizarse en plenitud”, p. 26.

³¹ En el apartado *El primer filòsof laic: Bernat Metge*, dice Batllori que “fou el primer filòsof pròpiament humanista de tot Catalunya i, fins i tot, de tota la Península Ibèrica” (1985: 46).

³² Según Collingwood, “No puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento” (1972: 291).

³³ Por ello el pasado no puede ser meta del historiador: “Su meta, como la meta de un ser que piensa es el conocimiento del presente; todo debe volver a esto, en torno a esto tiene que girar todo. Pero como historiador está interesado por un aspecto especial del presente: cómo llegó a ser lo que es. En ese sentido el pasado constituye un aspecto o función del presente; y así es como debe aparecer al historiador que reflexiona con inteligencia sobre su propio trabajo, o en otras palabras, que intenta llevar a cabo una filosofía de la historia” (Collingwood 1970: 189).

³⁴ No sólo el signo de la moral de Metge –fundada en la conciencia, por ejemplo– es próximo a nuestros días, sino que lo es por el mismo relieve que da a la ética. Por otro lado, en cuanto al peso que tuvo la filosofía moral para el humanismo, baste tener presente que con el orden natural moral cierra Cassirer su recorrido a través del hilo humanístico (1967: 357-358).

³⁵ Metge no divide la historia en bien y en mal, como quizás por influencia del maniqueísmo de su juventud, efectuó san Agustín (Soy 1929: 206).

³⁶ Aunque fuera de segunda o tercera mano, un hombre culto de aquel tiempo conocía los postulados de san Agustín, igual que hoy se conoce la doctrina marxista aun sin haber leído a Marx. Resulta chocante, pues, que en la edición de 2006 de *Lo somni* citada –donde no se le cita ni como fuente remota en las 12 páginas relativas a las influencias en la introducción, en las que se dan largos listados de autores aproximativos–, en un pasaje que he considerado repetidamente cercano al *De Civitate Dei* (véase nota 38 *infra*), se desconozca la fuente exacta y –sobre una glosa que ya recogía Riquer (1959: 196, n. 24)– se proponga la *Historia scholastica* de Pedro Coméstor, quien no sólo es poco conocido sino que debió beber en el santo, ya que éste informaba el gran caudal de pensamiento cristiano. (Así ocurre con gran parte de los pasajes de Casiodoro que recoge Metge, que se fundan en pasajes agustinianos, como bien muestran las notas de las ediciones de “Corpus Christianorum”).

³⁷ Véase el pasaje –cuya ascendencia parece inconfundible– en la ed. Atenea pp. 62-65 y n. 34. En Badia et alii (donde tienen mucha importancia las fuentes agustinianas) se da otra fuente del santo (*De utilitate credendi*) para el mismo pasaje (2002: 87-97).

³⁸ “Este sentido de la Historia se construye progresivamente al abrigo de una concepción lineal del tiempo, en diálogo dinámico con dos categorías esenciales: la finitud y la finalidad (...) el concepto de memoria se disocia de la anámnisis platónica y se construye en relación dinámica con la profecía” (Navarro 2001: 842).

El hecho es que Metge ensalza la virtud de los antiguos y pone sobre todo a Roma como modelo moral, mientras que no ofrece más ejemplos cristianos que el de Griselda, lo que supone una oposición clara al santo cuando para él al fin y al cabo los romanos, a pesar de toda su grandeza y admiración³⁹, eran pueblos del diablo (Navarro 2001: 866; Soy 1929: 209). Parece, pues, que la contradicción con san Agustín –en caso de poder considerarse así– radicaría en el plano moral, sea en contraste con el autor cristiano con quien se identifica más –Llull– sea por la tergiversación petrarquesca.

Lo somni presenta una secularización de la idea teológica agustiniana⁴⁰ vista desde el primer humanismo, que era hijo atrevido y natural de la feliz unión de las

He aquí los pasajes enfrentados:

<p>“homines autem quosdam non terrena, sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae civis patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt: quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Iob, qui nec indigena, nec proselytus, id est advena populi Israel fuit, sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est: qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad iustitiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coaequetur” (<i>De Civitate Dei</i>, libro XVIII, cap. 47).</p>	<p>“Job, que, testificant Nostra Senyor Déu, no havia par en la terra, dix (...) —Jo comens –dix ell– allà hon deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil; bé és veritat que fou de linatge de Esaú. E é-l posat primer per tal com entre los gentils fo lo millor e-s pres a prophetar profundament e clara de Jesucrist, qui puys vench per resemble los jueus e los gentils. Veges, donchs, si merex principat entre-ls seus. —Verament, senyor, bé-l merex” (<i>Lo somni</i>, ed. Atenea, pp. 86-87 y notas).</p>
---	--

De acuerdo con el planteamiento agustiniano, Job no sólo es el primer gran profeta, sino que además fue gentil; pero la extensión profética que inició san Agustín, incluyendo por extensión a Virgilio, en Metge alcanza nada menos que a Ovidio.

³⁹ Para el santo, el paganismo no sólo no podía encerrar una explicación-iluminación (como para Llull no podía ser superior al dogma, según precisa en su gran poema *Lo desconhort*), sino que implica la *Ciudad terrena* (Navarro 2001: 859, 860).

⁴⁰ Entre lo que pueden ser muestras de adhesión o manifestar una formación teológica, véase este paralelo, en el mismo pasaje, a propósito de una cita de Job en la que Metge cita por la versión hebrea, que es la que resaltaba san Agustín, empleándola por aclarar mejor la resurrección de la carne:

<p>“Illud etiam quod ait supra memoratus Iob, sicut in exemplaribus quae ex Haebreo sunt invenitur, ‘Et in carne mea videbo Deum’ (Iob 19,26, sec. Vulgata): resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit; non tamen dixit, ‘Per carnem meam’ (...) nunc vero potest et sic accipi, ‘In carne mea videbo Deum; ac si dixisset, In carne mea ero, cum videbo Deum’” (<i>De Civitate Dei</i>, libro XXII, cap. 29, punto 4).</p>	<p>“presa per ell esperançe de desliurament, hi ajustà: ‘Car yo scé que-l meu redemptor viu, e en lo derrer die resuscitaré de la terra, e altre vegade seré vestit de la mia pell, e en la mia carn veuré Déu, salvador meu’. Si aquesta speranse havia Job, no creya que la sua ànima fos mortal. — (...) e veig que prophetà clarament la resurrecció dels corsos humans” (<i>Lo somni</i>, ed. Atenea, p. 86).</p>
---	--

Acerca del pasaje y una puntualización de Metge, concretando aún más al santo, puede verse Butiñá 2002a: 253-256).

dos grandes tradiciones. Intento que será repetido desde otros enfoques artísticos⁴¹, pero –a mi entender– sin alcanzar la altura literaria y filosófica de este diálogo⁴².

Metge, pues, sin prescindir del concepto de autoridad de las Sagradas Escrituras⁴³, hizo una bella⁴⁴ puesta a punto de la historia desde lo filosófico, algo que no se hará hasta bien entrado el Romanticismo⁴⁵. Y a los observadores de los siglos siguientes nos ofrece un material muy valioso para apreciar la reflexión sobre el curso zigzagueante de las tradiciones, pues su acusación del paso en falso del líder de aquel gran momento –Petrarca–, ayuda a explicarse la Reforma o la escisión sostenida de pensamiento y moral⁴⁶. O incluso permite entender que se haya llegado a negar la existencia del Humanismo de tan efímero que fue⁴⁷.

⁴¹ El mismo hecho se ha plasmado en arte pictórico, ya que ensamblar momentos y tradiciones es el motivo de la *Escuela de Atenas* de Rafael, si bien el gran pintor no tenía los recursos con que contaba Metge en su texto; y además, aunque representa a la Filosofía, que se halla frente a la Teología (*La disputa de la Eucaristía*), no fue tan osado o extremadamente humanista. Cabe recordar que en la obra –sita en la estancia de la Signatura, en el Vaticano, y que data de 1509– conversan o confraternizan con los sabios de la antigüedad Leonardo da Vinci y Miguel Ángel. Observemos de paso que la presencia de estos personajes puede ser un síntoma de que los filólogos y filósofos de su tiempo ya estaban perdiendo la partida.

⁴² En lo que a textos se refiere es sabido que los humanistas abundan en tratados, epístolas, etc., y escasean en obras literarias de ficción; en el humanismo catalán, sin embargo, sucede lo contrario, como muestran las grandes obras de narrativa de la época: el *Curial e Güelfa*, el *Tirant lo Blanc*, o el *Spill* de Jaume Roig.

⁴³ El valor de los profetas y su interpretación de la Escritura es válida hasta la crítica bíblica que, siglos después, introduce Spinoza: “La sua critica alla Bibbia viene preceduta da una critica alla profezia inquanto tale; e questa culmina con la prosposizione che una ‘rivelazione’ della divinità nel senso tradizionale del termine, una manifestazione che avviene attraverso un solo individuo, è una vera e propria contraddizione” (Cassirer 1967: 301).

⁴⁴ Aunque lo dejemos en un adjetivo, es otra connotación importante de este diálogo, y es sobre todo la que justifica su estudio desde la Filología. La belleza, de la que no podían prescindir aquellos primeros humanistas (Rico 1993: 34) y que les era un requisito para hacer algo notable, es además lo que ha permitido que esta obra perviva entre las grandes, aun cuando no se entendiera; como avanzaba el *Convivio* –fuente importante también de *Lo somni*– al final del proemio al II tratado: “Canzone, io credo che saranno radi / Color che tua ragione intendan bene, / Tanto la parli faticosa e forte (...) Allora ti priego che ti riconforte, / Diciendo lor, diletta mia novella: Ponete mente almen com io son bella”.

⁴⁵ Cabría referirse anteriormente al intento de cosmovisión de la *Divina Comedia*, pero esta magna obra se funda en el talante enjuiciador medieval, por lo que se sitúa en la cúspide de la Edad Media.

⁴⁶ Metge mismo actúa como profeta –vaciando el vocablo de la connotación estrictamente religiosa; es decir, prolongando su adjudicación de esta categoría a Ovidio–, no sólo en cuanto a su denuncia del presente, sino a que debió advertir la amenaza o gravedad de las consecuencias. Y si se considera profética su crítica, habría que ponerla de lado a la relevancia que da a Lull: la influencia luliana sobre Metge –en la que muy recientemente estoy profundizando– es tal que me hace preguntarme hasta qué punto reprocha a Petrarca la mala interpretación que hace de san Agustín en el *Secretum*, a causa de su doctrina negadora y contraria a una filosofía de amor, o bien plantea anteponer la doctrina del otro filósofo –escondido y entonces comprometedor–, la luliana. Metge, que da una importante vuelta de tuerca proyectando la panorámica cultural de las tradiciones desde la racionalidad, deja estancia previa y temprana de Lull (ed. Atenea, pp. 69, 78-79, 81 y notas), quien ya había ensayado el armazón racionalista, aplicado al cristianismo.

⁴⁷ El abanico de posiciones respecto a la entidad del movimiento es amplio: desde la negación de un Karl Kohut a la definición de Francisco Rico como un sueño por lo efímero. En cuanto al caso particular del humanismo catalán, véase Hauf 2005: 352; su negación actual en este ámbito –a pesar del aire revisionista y de modernidad, calificada por Batllori como “rebetista” (1995: 26)– puede tener su explicación en el mismo proceso de la literatura catalana, que, tras aquellos logros, no sólo no mantuvo la altitud de las cotas alcanzadas, sino que dejó –materialmente en algunos casos, como el del *Curial*– de conocerlas, o más aún de difundirlas o entenderlas (Butiñá 2004a).

Cabe destacar otra nota preponderante en Metge, que no es ajena a este enfoque: todo lo expresa desde el subjetivismo; ello una vez más lo adscribe a la modernidad, pues hoy sabemos que aunque el pensamiento persiga la objetividad no se puede dar libre de prejuicios; esta nota quizás supera la del escepticismo, que es la que por lo general –posiblemente por el peso de la influencia de Cicerón–, se le adjudica. Su yo, firme y esplendoroso, afecta a su galería de retratos⁴⁸ y a su concepción de la ciencia⁴⁹.

Así como cabría extenderse a otros aspectos de interés en relación con nuestro enfoque acerca de las coordenadas de espacio y tiempo; así, que Metge parte de san Agustín, pero introduce a Lull, en cuanto a la apertura dialógica con las tradiciones⁵⁰ y en cuanto a la conciencia del desvío moral del cristianismo de su tiempo⁵¹.

En un resumen a ultranza, hay que insistir en que Metge, como Petrarca –y ambos apoyados en el santo–, ejecutan la fusión de clasicismo-cristianismo, si bien el catalán lo extiende al plano moral, lo que reprocha no haber hecho a Petrarca⁵².

Pero, desde nuestro presente, reflexionando sobre este diálogo cinco siglos después, parece aún más llamativa la lectura de denuncia, la cual desde el punto de vista histórico resulta profética, según hemos comentado recientemente⁵³. Pues la historia de los avatares de Occidente y su cultura han cumplido con creces los perniciosos efectos de la separación que Metge advertía en cuanto a aquella falsa conjun-

⁴⁸ En cuanto a la modernidad del dato baste pensar en la pintura a partir de Goya. (Sobre el punto de los retratos en *Lo somni*, puede verse Butiñá 2007).

⁴⁹ Entre las grandes incógnitas del espacio y del tiempo Metge enumera: “la diversitat dels quatre temps de l’any, e de la granesa e poquesa dels dies e de les nits” (ed. cit., pp. 256-257 y n. 424), interrogantes que –dice– sólo puede satisfacer la mujer; la cual obviamente debe ser –en el IV libro de *Lo somni*, como en el Dante del *Convivio*– la Dama de la ciencia. Hay que tener en cuenta que esta obra dantesca no sólo es fuente importante del libro II sino que se entrevé como trasfondo en el pasaje recién citado.

⁵⁰ En Metge es incluso la pluralidad o *consensus gentium* el argumento que condiciona el convencimiento para la inmortalidad. Hay que tener en cuenta que Lull había mantenido una disposición muy distinta a la agustiniana, siendo aperturista para con las otras religiones (ed. Atenea, notas 69-71), y que el planteamiento de Metge coincide con la unidad de pensamiento luliana (trato especialmente de este aspecto en el trabajo citado en la nota 24 *supra*).

⁵¹ Esta misma conciencia es el móvil del poema luliano *Lo desconhort* (1295); hay que resaltar que este vocablo aparece en *Lo somni* en el momento cumbre de acusar aquel desfase, a principios del libro IV (ed. Atenea, pp. 230 y 283, y notas 355 y 486, respectivamente. Véase también “Ramon Lull en el primer humanisme”, en prensa en *eHumanista*).

⁵² El reproche es especialmente duro al final de la obra, en que contrapone a las ideas del *Secretum* la epístola 8 a Lucilio, que ya era punto de arranque del diálogo (ed. Atenea, p. 281 y n. 482); al fin y al cabo defiende a Petrarca –autor del gran *Africa*– de Petrarca –autor del lamentable *Secretum*–.

⁵³ Con ello cumpliría los tres aspectos de lo profético, hacia el pasado, el presente y el futuro. Esta triple faceta es la que expone Lull en la *Doctrina pueril* (cap. LXIX): “de rerum praesentium et praeteritarum et futurarum” (según el que Jaime Medina considera el mejor manuscrito, el de Palma; véase *Alcuni aspetti della tradizione manoscritta del testo latino della “Doctrina puerilis” di Raimondo Lullo*, en XII congreso Internacional de Filosofía Medieval: *Universalidad de la razón. Pluralidad de las filosofías en el Medioevo*, Palermo 2007, actas en prensa). Es curioso observar al respecto que Lull califica ahí de profeta a Moisés –consideración que no es habitual–, lo cual podría recoger Metge: “Moysès, dient ab spirit de profecia...” (ed. cit., p. 98).

Insistimos, sin embargo, que sin magnificar a este autor ni pretender exagerar influencias que podrían ser coincidencias, hay que valorar la racionalidad y la belleza con que ha expresado su visión acerca del pensamiento y las tradiciones (el pasado), por medio de la vía profética –vigente en su tiempo–, así como aquellas con que alza su voz de alarma (el presente), según constatamos hoy (el futuro).

ción, desde el necesario papel del gentil –en lo que, entre broma y broma, tanto insiste–. Y no bastaría referirse a hechos como las guerras europeas, sino también al olvido de los clásicos y a la caída de las humanidades⁵⁴. La desvirtuación empezó ya con el esplendoroso y formalista Renacimiento⁵⁵; ahora bien, la no consecución humanista en plenitud no puede en ningún caso implicar su negación⁵⁶.

Lo somni es testigo de primer orden del humanismo, tal como fue el de este primer momento: movimiento no rupturista, precedente de Vives o Erasmo⁵⁷. Obra, por último, que por su purismo señala un punto extremo del movimiento pendular que marca su recepción en nuestra Península⁵⁸. Es por tanto un texto que, debido a la –llamémosle, si me lo permiten– radiografía espaciotemporal que nos proporcionan las fuentes, debería ser mucho más leído, estudiado, analizado, discutido; y quizá también, aplicado⁵⁹.

⁵⁴ En nuestra actualidad más próxima y en el mundo filológico, las manifestaciones son múltiples; una muy elemental puede desprenderse de la tendencia a considerar más científicos los hechos relativos a la lengua que los de los textos.

⁵⁵ Es digno de destacar que la sucesión o prolongación del humanismo, a pesar del componente negativo de incomprensión o de incumplimiento respecto a sus inicios, haya tenido tal repercusión, de dimensión y reconocimiento universal.

⁵⁶ El estudio de González Rolán et alii 2002 aporta un sólido fundamento para la entidad de este primer humanismo. Por otro lado, aunque era otro el ámbito que tan bien recoge el estudio ya clásico de Huizinga –el de las cortes de Borgoña, de donde concluye que “el nuevo espíritu aparece como forma antes de llegar a ser realmente nuevo espíritu” (1961: 438)–, cabe oponerle el entorno de *Lo somni*, donde las formas no predominan sobre las ideas sino que están a su altura; es decir, esta obra ostenta ya un nuevo espíritu, por lo que habría que considerarla en plenitud humanista.

⁵⁷ “Es cosa sabida, pues, que la corriente que distingue lo medievalizante de lo humanístico se presenta de un modo dulce además de lento y salpicado; pero si fue preciso por motivos de ocultación, ante una sociedad muy cerrada, y lo facilitó el componente culturalista a causa del nuevo elitismo, su suavidad sobre todo se debió a que ambas épocas, vieja y nueva, se fundaban al fin y al cabo en los mismos caudales. Es decir, si Curtius mostró –de manera irreversible al parecer– que a lo largo de toda la Edad Media se mantuvo el clasicismo, cualquier obra humanista en nuestro territorio, por atrevida que se muestre, evidencia lazos fuertes con la tradición, a la que de hecho está renovando, impulsando o dando nueva vida. Por ello, el autor de mayor purismo clasicista, Bernat Metge, en realidad es un precedente del humanismo cristiano. O sea que no se da el rupturismo en ningún caso en la península”, en prensa en “La Corónica”.

⁵⁸ Valga como último apunte a este enfoque espaciotemporal que en el conjunto peninsular no se da ese entendimiento-discusión humanista que se dio en Italia; pero prepondera un curioso conglomerado de figuras mixtas, con rasgos variopintos que, con más o menos afortunado equilibrio, tienen un pie en cada etapa. Interesan mucho, pues, los modos de hibridación cultural, de Roís de Corella a fray Luis de León; puesto que una traducción clásica puede proceder de una mentalidad medievalizante –como vemos con Séneca y Canals–, a la vez que una obra bíblica –como se da con Job y Metge– es capaz de incentivar un libro revolucionario.

⁵⁹ En cuanto a la aprehensión de aquel momento y a su aprovechamiento, a la luz del progreso de la historia, quizás no cabe pretender una práctica, retorno humanístico o una realización experimental, sino sobre todo su comprensión –es decir, su aplicación desde un campo teórico–; lo cual podría tener lugar desde el mismo estudio de los textos fundado en su relectura. Hay que recordar que para algunos estudiosos, como Cassirer, aquel cambio no residió tanto en los contenidos “per quanto anche questo sia ricchissimo, che nelle nuove energie ridestate e nella intensità con la quale agirono queste energie” (Cassirer 1967: 12); línea en la que también se movía Jordi Rubió i Balaguer, que se remite continuamente a las actitudes y a la explicación del cambio de las mismas (*Humanisme i Renaixement, Obres de Jordi Rubió i Balaguer* VIII, “Biblioteca Abat Oliba” 86, pról. de Miquel Batllori, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 1990, 33, 76-79...). Punto en el que conviene remitir de nuevo a Collingwood (1972: 309-319), pues concluye su estudio con esta idea: “El problema de si realmente ha tenido lugar [el progreso], y dónde y cuándo y en qué maneras, son

Probablemente no aspiraban a encontrar mucho más los astrónomos del XVIII –y entre ellos Newton– cuando apuntaban que la verdad –como explicación racional de las cosas– no se hallaba tanto en el espacio como en los textos. Pero tengamos presente –y de nuevo a favor del humanismo– que este movimiento no se agotó en los textos; he ahí su verdadera operatividad⁶⁰.

Y por último –dando un toque final de humor trascendental, recordando al profesor Batllori–, hay que tener en cuenta que estos comentarios se han de someter a la teoría de la filosofía de la historia, tan crecida en nuestro siglo⁶¹.

Referencias bibliográficas

- BADIA, Lola; CABRÉ, Miriam y MARTÍ, Sadurní (eds.; 2002): *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó. Actes del III Col·loqui de Literatura Catalana Antiga* (Universidad de Gerona 2000). Publicaciones de la Abadía de Montserrat.
- BATLLORI, Miquel (1995): *Obra completa*, V, *De l'Humanisme i del Renaixement*, Valencia: Tres i Quatre.
- BORRÁS ALOMAR, Susana (1990): “Entrevista acumulativa: la experiencia vital e historiográfica de Miquel Batllori, S.I.”. *Anthropos* 112: 11-16.
- BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia (en prensa): *El Humanismo catalán en el contexto hispánico*, en *El Humanismo hispano*, “La Corónica”.
- ÍD. (en prensa): “Humanisme i Traducció. L'Humanisme traduït”, en *Actes del Simposi Internacional de Clàssics Valencians (Clàssics valencians poliglotes)*, La Nucia 2006.
- ÍD. (2007): “Técnica y arte del retrato y del autorretrato en Bernat Metge”, *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca* XII, 27-44. (Revista virtualizada).
- ÍD. (2006): *El humanismo catalán*, en *eHumanista* 7: www.ehumanista.ucsb.edu, pp. 28-36.
- ÍD. (2004a): “Sobre el Humanismo catalán y las periodizaciones”, *Del Humanismo. Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca* 9, Julia Butiñá (coord.): 251-278.
- ÍD. (2004b): “Algunas consideraciones sobre poética medieval en el Humanismo catalán”, *Revista de Poética Medieval* 12: 11-52.

cuestiones que toca responder al conocimiento histórico. Pero hay otra cosa que le toca hacer al pensamiento histórico, a saber: crear este progreso mismo. Porque el progreso no es un mero hecho para que lo descubra el pensar histórico: es sólo a través del pensar histórico como se logra”.

⁶⁰ Insiste frecuentemente Jordi Rubió i Balaguer en sus estudios sobre el humanismo en que su eficacia radicó en el cambio que se operó en las actitudes.

⁶¹ “El presente (y el futuro y el pasado del presente) ha sido siempre objeto de la filosofía, pero las anteriores nunca han pretendido –como *hace* la filosofía de la historia– que este presente sea la piedra angular de todo el proceso llamado ‘historia de la humanidad’. La filosofía de la historia se ocupa del presente, pero también pretende, erróneamente, resolver el ‘enigma de la historia’; enigma insoluble porque *no hay tal enigma*, o, más exactamente, es siempre idéntico al del presente, al de nuestra ‘contemporaneidad’” (Heller 1982: 220; enfoque coherente y complementario al de Collingwood, citado en las notas 32 y 33).

- ÍD. (2002a): *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*. Madrid: UNED. Puede consultarse en www.uned.es/453196 (Principal. Rebost).
- ÍD. (2002b): “Barcelona, Nápoles y Valencia: tres momentos del Humanismo en la Corona de Aragón”, *Revista de Filología Románica* 19, vol. III, Eugenia Popeanga y Barbara Fraticelli (coords.): 81-98. (Revista virtualizada).
- ÍD. (2001³): *Tras los orígenes del Humanismo: El “Curial e Güelfa”*, Madrid: UNED. Puede consultarse en www.uned.es/453196 (Principal. Rebost).
- ÍD. (1994): “Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo Somni* de Bernat Metge”. *Epos X*: 173-201.
- CASSIRER, Ernest (1967): *Dall’Umanesimo all’Illuminismo*, Ed. de Paul Oskar Kristeller. Florencia: Nuova Italia.
- COLLINGWOOD, Robin George (1972⁴): *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ÍD. (1970): *Ensayos sobre la Filosofía de la Historia*, Barcelona: Barral.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás; SAQUERO, Pilar, y LÓPEZ FONSECA, Antonio (2002): *La tradición clásica en España (siglos XIII-XV). Bases conceptuales y bibliográficas*. Madrid: Clásicas.
- HAUF, Albert (2006): “L’homenot Martí de Riquer. Un savi cavaller de les nostres lletres”, *Estudis Romànics XXVIII*, 351-364.
- HELLER, Agnes (1982): *Teoría de la Historia*, “Libro Historia” 11, Barcelona: Fontamara.
- HUIZINGA, Jan (1961⁵) *El otoño de la Edad Media*, Madrid: Revista de Occidente.
- METGE, Bernat (2007): *Lo somni. El sueño*. Edición bilingüe, introducción y notas de Julia Butiñá. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea.
- ÍD. (2006): *Lo somni*. Edición y notas de Stefano M^a Cingolani, Barcelona: Barcino.
- ÍD. (1959): *Obras de Bernat Metge*. Edición bilingüe, estudio y notas de Martín de Riquer. Universidad de Barcelona.
- NAVARRO, M^a Ángeles (2001): “Finitud y finalidad. Releyendo *La Ciudad de Dios* de san Agustín”, *Revista Agustiniana XLII*, 128: 841-877.
- RICO, Francisco (1993): *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Editorial.
- RIQUER, Martín de (1933): “Influències del *Secretum* de Petrarca sobre Bernat Metge”, *Criterion IX*: 243-247.
- ÍD. (1964): *Història de la Literatura Catalana II*, Barcelona: Ariel.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1990), *Humanisme i Renaixement, Obres de Jordi Rubió i Balaguer VIII*, “Biblioteca Abat Oliba” 86, pról. de Miquel Batllori, Publicaciones de la Abadía de Montserrat.
- SANTILLANA, MARQUÉS DE (1986): *Comedieta de Ponça. Sonetos “a itálico modo”*, M. Kerkhof (ed.), Madrid: Cátedra.
- SOY, Miquel (1929): “La filosofía de la Història en sant Agustí”, *Criterion V*: 205-212.