

Metge, bon lul·lista i admirador de sant Agustí

JÚLIA BUTINYÀ I JIMÉNEZ

A Antonio Moreno, llatínia i amic

Una possible influència de Lucà sobre la primera obra de Bernat Metge, el *Libre de Fortuna e Prudència*, m'havia fet arribar a aquesta conclusió: «I així s'allunyà de la terra ferma, de Dante, de Boeci...»; val a dir, que aquell reflex clàssic m'obria la perspectiva d'una possible actitud humanista en una obra abans considerada medievalitzant.¹

Aquell allunyament, tan sols entrevist, l'he anat confirmant a la llum d'altres fonts. Pot sobtar, amb tot, que el distanciament respecte a la tradició es reforci amb les que presento ací, car pertanyen precisament al cabal considerat tradicional; tanmateix, l'esperit autènticament humanista –tot i que de transició, com és propi del moment primerenc– serà també la conclusió del present treball.

També sobtarà que l'encapçali amb el concepte del lul·lisme, però és un fet que Metge havia llegit molt bé el beat mallorquí i hi tenia fermes lligams. No hauria d'estranyar potser tant que, com a bon petrarquista que era el notari català, s'hagués apropiat al sant bisbe africà².

¹ *Un nou nom per al vell del 'Llibre de Fortuna e Prudència'*; «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» XLII (1991), p. 226.

² Com a apèndix segueix *Intertextualitats entre Llull i Metge i Intertextualitats entre sant Agustí i Metge*, on es pot veure un intent de projecció de la relació literària entre tots dos autors i el notari català. Cal tenir present que ja era coneguda la presència de *De anima rationale* a *Lo Somni*; vegeu M.de Riquer, *Notes sobre Bernat Metge*, «Estudis Universitaris Catalans» 18, pp. 110-113. El P. Batllori, d'altra banda, ha tractat de la influència de Llull en aquells moments: *El*

Ramon Llull

Quant a mestre Ramon, centrarem l'observació en l'acarament de la primera obra seva, el *Libre del gentil e los tres savis*, i *Lo Somni*, paral·lel fonamental per tal d'apreciar la valoració lul·liana per part de l'humanista barceloní.

Per a una primera aproximació envers aquesta influència, he de remetre a un treball anterior, on ja entreveia les fonts lul·lianes que em van posar sobre aquesta pista: *Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència*³; així com per a una continuació –val a dir, conseqüències a què aquest plantejament em va dur, concretament a altres fonts del pensament tradicional darrera de *Lo Somni* i més en concret, a Dante–, caldrà anar a les actes del V Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval⁴.

La rectitud ètica de Metge i la preocupació religiosa que havia plantejat per al *Libre de Fortuna e Prudència* van ser les dues coordenades que em van fer aparellar mentalment el Metge del diàleg humanista –que en certa manera es mostra pròxim, defensor o simpatitzant dels gentils– amb el gentil del diàleg lul·lià, perquè tots dos es planyen de no poder creure⁵. Actitud que és fonamental en el llibre de *Lo Somni*.

lul·lisme del primer Renaixement, en *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1979, pp. 60-76; el fet que Metge era, com corresponia als temes que tractava, un filòsof, ho ha mantingut així mateix varies vegades («fou el primer filòsof pròpiament humanista, no solament de Catalunya, sinó de tota la península ibèrica». *De l'humanisme catalano-aragonès*, ib., pp. 85-86).

Aconseguixo el treball de P. Bordoy-Torrents. *Les escoles dominicana i franciscanes en «Lo Somni» de Bernat Metge («Criterion» I, 1925)*, havent elaborat ja aquest meu; crec que la manera de procedir que observa en Metge respecte a sant Tomàs (p. 83) s'adiu amb la que insinuarem ací per a sant Agustí i també que, a la procedència franciscana, podríem ara afegir Llull (pp. 73-78).

³ Dins *Miscel·lània Jordi Carbonell*, V, Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXVI, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1993, pp. 45-70.

⁴ Vaig presentar-ho a la comunicació *El diàleg de Bernat Metge con Ramón Llull. (Dos nuevas fuentes tras «Lo Somni»)*, Granada 1993. Dec afegir que la font dantesca corrobora la lul·liana per tal com es complementen amb punts d'enllaç semàntics i formals.

⁵ N'és complementària en alguns aspectes, com ara aquest de la gentilitat, una altra font que proposo com a important i comuna a tots dos autors: el *Libre de Job*; en tracto en «*Jo comens allà hon deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil*», en *Miscel·lània Germà Colon*, I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.

Respecte del tarannà de la seva preocupació quant a la fe, cal aportar unes paraules del P. Batllori sobre l'escèpticisme i l'averroisme, que ajuden a dibuixar els corrents del pensament: «Aquesta actitud, filosòficament escèptica, no fou rebutjada explícitament per l'autoritat eclesiàstica fins el 1513, al concili cinquè lateranense. En aquesta línia se situen alguns humanistes que passen per contraris a la immortalitat. És el cas, també, del primer humanista laic català, Bernat Metge» (*De l'humanisme catalano-aragonès*, o.cit., p. 102). En aquesta línia valoradora

Sabem que el gentil entristit i turmentat per la fugacitat de la vida al *Libre del gentil* «representa l'home sense revelació que es regeix per la sola raó natural i que, per tant, no pot arribar a la Veritat» ⁶. El seu dolor ho manifesta sovint:

«qui resurrecció me poria significar ne mostrar per vives raons, poria gitar de ma ànima la dolor e la tristícia en què és» ⁷.

I en *Lo Somni*, Metge manifesta el desig de sortir de la mateixa impotència i consegüent dolor:

«vos suplich que.m vullats dir què és spirit e **que.m donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car en gran conguxa stich de saber-ho, per tal com no ho pux entendre**» ⁸.

Els savis, per tal de mostrar al gentil com reeixir-hi, proposaven la via de les «raons necessàries», segons que els havia mostrat la Intel·ligència, amb la qual cosa rebutjaven la via tradicional dels arguments basats en autoritats, que menaven a discussions interminables ⁹. Deien en el pròleg:

«pus per auctoritats no.ns podem avenir, que assajàssem si.ns poríem avenir per raons demostratives e necessàries» ¹⁰.

I el gentil humanista, encetada la discussió, retreurà al rei que no li està provant la immortalitat per raons necessàries («per molt que hayats dit, **no.m havets provat, a mon juý, per rahons necessàrias**») ¹¹, i el diàleg —havent exposat una sèrie d'arguments que Metge volia anteposar ¹²— es reduirà a les autoritats: «vullats-me dir les agtoritats que.m'havets offeretes» (194, 22-23).

de la seva sinceritat veuquem que en el *Libre de Fortuna e Prudència* es manifesta la consciència anguniosa d'una manca de fe, per exemple, als vv. 516-529.

⁶ Antoni Bonner i Lola Badia, *Ramon Llull*, ed. Empúries, Barcelona 1988, p. 128.

⁷ Seguim l'edició d'*Obres essencials*, ed. Selecta, Barcelona 1957, p. 1060.

Insistim en l'estat del Gentil: «e fo magre e descolorit per lo treball de sos pensaments (...); sos ulls decorrien de làgremes, son cor no cessava de sospirar, ne sa boca de plànyer» (p. 1059).

⁸ *Obras de Bernat Metge*, a cura de Martí de Riquer, Universitat de Barcelona 1959, p. 176, 15-18, edició que seguim.

Cal advertir que destaquem en negretes la part del text de Metge que sembla rebre una influència del text de què en parlem.

⁹ Aquest fet és prou conegut, però n'és ben explícita l'obra de Dolors Bramon, *Contra moros i jueus*, ed. Eliseu Climent, València 1981.

¹⁰ Ed. cit., p. 1059. Això es considera una de les premisses de l'originalitat de l'Art lul·lià: «de no basar els seus arguments en cites d'autoritat» (*Ramon Llull*, o.c., p. 60).

¹¹ P. 186, 2-3. Els arguments exposats fins ara pel rei, segons el seguiment que en fa el dr. Riquer, provenen de les *Tusculanae* de Ciceró i del *De anima* de Cassiodor.

¹² «mas, si.m voliets fer tanta gràcia que de las rahons e demostracions usàssets primerament, molt pus plasant me seria» (186, 25-27), on mostra el seu característic posat mig irònic mig innocent.

¿Que podia Metge estar fent una distinció respecte a Llull entre les raons demostratives, les

El punt de partença és el mateix en tots dos autors: de triar una via, la racional o la de les autoritats, per tal de mostrar la immortalitat. Metge exclou de parlar per raons necessàries: perquè compta a l'avançada que la raó no porta al pla metafísic ¹³; o bé, també podria ser —tot i que crec més llunyana la possibilitat d'aquest condicional—, perquè està intencionadament limitant la discussió, és a dir que la circumscriu al terreny literari ¹⁴.

Observem tot seguit que Metge accedeix a atorgar la seva rendició amb l'ajut del dialogant, així com esdevenia al cas del gentil. ¹⁵ Malgrat que, contràriament al beat, ho faci sota les regles del joc de les autoritats.

El rei emprará «**auctoritats primerament de gentils, jueus, christians e sarrahins**» ¹⁶, els quals precisament són els quatre elements que dialoguen

que anteposa, i les necessàries, que nega a la bestreta? Interessa en aquest sentit de distingir quins són els arguments demostratius: a més del *De anima* i les *Tusculanae*, ja esmentats, la *Summa contra gentiles* de sant Tomàs i el *De anima rationale* de Llull (vegeu l'edició que seguim, pp. 186-194).

¹³ Amb la qual cosa estaria girant la frase del pròleg del *Libre del gentil* com que per raons necessàries no ens podem avenir, hem de fer-ho per autoritats. (Amb la qual cosa, trasllada el tema a un altre pla, el filosòfic; vegeu més avall les notes 31 i 36).

En aquest cas, Metge negaria la via racional com mitjà d'arribar al coneixement objectiu, i exclouria, per descomptat, la possibilitat d'accedir-hi a un pla sobrenatural. Ara bé, hi ha una sèrie de motius (com l'admiració envers Job, l'actitud d'acceptació de la limitació humana a través del aferrament de la seva opinió o del pla subjectiu —repetida per dues vegades— o la mateixa homologació amb el gentil lul·lià) que ens fan pensar que no talla amb el fil que li relliga a una idea de Déu.

¹⁴ Per la via de la raó estricta i sota un plantejament filosòfic-teològic no li hauria estat possible de fer un llibre que fos llegit amb bons ulls pel rei Martí, per bé que escrivís com una anguila (estil característic seu, segons el caracteritza L. Badia en '*Siats de natura d'anguila en quant farets: la literatura segons Bernat Metge*, «El Crotalón. Anuario de Filología Española», 1, 1984, pp. 25-65).

¹⁵ Metge: «**lo meu grosser enginy no és sufficient a comprendre tant alta matèria sens ajude vostra**» (176, 25-26). «Aparellat són de creura. Senyor, si'm provats que la major part de la gent sia de vostra opinió» (186, 16-17).

El gentil: «pensà's que aital cogitació e aital tristícia en què era, no podia eixir de son cor sens alcuna ajuda» (p. 1058): «si és cosa que vós me puscats significar per la qual l'ànima mia pusca haver coneixença de resurrecció, prec-vos que ho façats» (p. 1060).

¹⁶ 186, 19-20. Que el fet té importància ho revela que l'ordre sigui qüestionat: «Senyor, vós me havets dit que començariats als gentils, e veig que havets comensat als jueus. Suplich-vos que'm digats si ho fets per oblit o de certa sciència» (196, 8-10). Així com és mantingut i recordat: «Senyor, si no us torna en anuig —diguí yo—, gran pler hauria que dels dits e auctoritats dels jueus haguéssem assats al present, e que procehissets als dits dels christians, segons que'm havets promès» (210, 23-26); també: «Encare resta —dix ell— que't diga què creen los sarrahins sobre la dita immortalitat, e los dits e auctoritats que han» (214, 11-12).

al llibre lul·lià. Fins i tot pel mateix ordre ¹⁷. Encara, Metge repeteix la cortesia tan característica dels tres savis ¹⁸ quant a la prioritat de la paraula ¹⁹.

També en la línia del formalisme dialèctic podríem considerar que en tots dos casos es fa manifesta l'opció del gentil a exposar els seus criteris ²⁰.

Resseguint de primer els aspectes formals, caldria destacar un molt petit detall en comú —bé que tòpic literari dels temps mitjos—: l'afany d'abreujar ²¹. Igualment seria un lloc comú la sensació d'il·luminació i consol gràcies a la creença ²². Ja no ho és tant l'al·lusió de Tirèsias envers qui és més savi: «Anit veurem qui és savi o no» ²³.

¹⁷ En l'obra de Llull, del I llibre és la pregunta i resposta al gentil, el II és *De la creença dels jueus*, el III *De la creença dels cristians* i el IV *De la creença dels sarraïns*.

¹⁸ Cal fer present, quant a Metge, que eren fórmules curials i també que potser derivaven de fonts literàries (en el col·loqui que seguí la meua comunicació al Congrés esmentat més amunt, a la nota 4, la dra. Gemma Avenzoza suggerí l'ombra de les lletres clàssiques); i quant a Llull, que, tot i que no eren pròpies dels debats medievals, aquestes regles serien usuals a la cort mallorquina i practicades pel beat, doncs, anys enrera.

¹⁹ Així, per exemple, diu Orfeu: «Entre ls volents usar de curialitat és costum que los jóvens parlen primerament, e los antichs, suplant los deffaliments de aquells, concloen. E per tal, si començaré a parlar, no'm sia imputat a ultracuydament, car solament ho faré per satisfacer a la honor de mon companyó» (258, 7-11).

I els savis: «Cascú dels savis honrà l'altre, e volc donar honor la un a l'altre en començar primer...» (p. 1060); també, en acabar tots junts indiferenciadament el I llibre (p. 1072), i quant a l'ordre posterior: «¿Qual de vosaltres dos parlarà primer? —dix lo gentil. Respòs lo jueu: —Segons orde, lo cristià deu primerament començar, per ço car sa lei fo ans que cella dels sarraïns» (p. 1090).

²⁰ *Lo somni*: «Si res saps que poguessas dir a les altres rahons, digas-ho», diu el rei (194, 18). *Llibre del gentil*: «Mas lo gentil pregà los savis que ell tan solament pogués respondre a lurs raons, segons que li seria semblant» (p. 1072).

²¹ Per exemple, entre diverses referències:

Llull: «Mas com nus volem fer aquest libre com pus abreujadament podem» (p. 1062).

Metge: «Digues ço que't volràs, mas breu, car no hic poré molt romanir» (226, 9-10).

²² Llull: «lo gentil remembrà e entès les raons damunt dites e guardà los arbres e les flors, adoncs divinal resplendor il·luminà son enteniment, qui era tenebrós estant, e enamorà son cotatge de via de salut» (p. 1071).

Metge: «Senyor —digu yo—, fort romanch no solament il·luminat, mas íntegrament consolat per ço que'm havets dit» (226, 5-6).

Insisteixo que he dit tan sols sensació, perquè precisament el contrast posterior de totes dues reaccions és clara mostra del diferent caràcter de llur conversió, exaltada o resignada respectivament. Ara bé, és un fet: vegeu més citacions a les *Intertextualitats (h)*.

²³ 278, 15. Referència intel·ligible que intrigaria tothom, com —segons que simula— havia intrigat Metge: «E yo, cobeyant saber per què ho havia dit, dissimulé-ho haver oyt».

Hi ha, però, altres fonts darrera *Lo Somni*, que pesen damunt del III llibre i que podrien influir-hi. Concretament *Contra Academicos* de sant Agustí —obra que presenta contactes amb els dos darrers llibres de *Lo Somni*, com hem suggerit en *Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca en «Lo Somni»*, de Bernat Metge, «Epos» X, nota 28, p. 12; en premsa—, on, com es pot seguir en el ca-

Sobretot quan els llibres de Llull són una pugna per demostrar la superioritat d'un savi sobre els altres:

«aquell que mills pusca, segons sa creença, concordar los articles en què creu ab les flors e ab les condicions dels arbres, aquell darà significança e demostració que sia en mellor creença que ls altres» (p.1072).

Així com també ens fa reflexionar al paral·lelisme que, un cop a les acaballes de la discussió sobre la immortalitat (al voltant del primer arbre lul·lià i al final del I llibre metgià), en tots dos llibres aparegui de sobte una pregunta quant a la mortalitat dels animals. Tot i que ja sortia el tema als *Diàlegs* de sant Gregori, que també en són una font, i tot i que és un tema de què també en tracta sant Agustí ²⁴:

Llull: «son coratge se començà a alegrar, e per açò demanà al savi si les bèsties ne les aus resuscitarien» (p.1063).

Metge: «moltes cosas veig induints mi a creure que les ànimas dels bruts sien inmortal» ²⁵.

Malgrat les concomitàncies que destaquem amb altres fonts, però, hem d'arreglar entre els contactes simptomàtics la pregunta que fa Metge a Orfeu i que aquest interpreta d'estirabot:

«Prech-vos que.m vullats dir, si desplaer no.y trobats, què és infern» (268, 5-6), tot posant-la de costat a la que fa el gentil al jueu:

«prec-te que.m digues infern en qual loc és, ni qual és la pena que sostenen aquells qui són infernats». Sobretot comptant que l'exposició de les diferents opinions de les creences jueves presenta punts coincidents amb la casuística que Metge qüestiona a Orfeu ²⁶.

pítol ix, havent tractat de qui és veritablement savi, hom conclou que ho és l'home feliç. Amb tot, tant en aquest punt, que és típic de disputes filosòfiques, com en les notes arquetípiques dels debats, cal anar molt amb compte a pretendre assenyalar una influència.

²⁴ Vegeu més avall la nota 64.

²⁵ 218, 7-8. Insistim que algunes influències observades en el treball esmentat més amunt a la nota 23 ens posen el dubte que algunes d'aquestes concomitàncies siguin exclusivament lul·lianes; concretament assenyalaria el fet de demanar l'ajut, a més dels que hem assenyalat com a sospitosos: el desafiament per comprovar qui era més savi i la qüestió de la immortalitat dels animals. Així com cal admetre que s'hi obre la possibilitat que Metge jugui a combinar, superposar o entrecreuar les diferents fonts segons les seves intencionalitats, encara no descobertes. Perquè sembla que aprofiti la mateixa manera de lligar-les per tal de fer-nos determinades indicacions.

²⁶ Llull: «los uns creen que infern és en aquest món en què som; los altres dien que és entre l'àer; los altres dien que és en lo mig de la terra; (...) los altres dien que infern és estar lo cors perdurablement en foc, e en glaç...» (p. 1089; forma part de la resposta a la demanda citada en el text).

Metge: «si lo foch e lo gel que són en infern són u o molts, car dit has que diversas habita-

Sota els punts esmentats (situació anímica d'angúnia existencial, oposició autoritats-raó necessària, els quatre mateixos elements col·locutors i un seguit de detalls semàntics i formals, encara que alguns fossin compartits amb fonts comunes o tòpics), no pot estar absent del diàleg humanista el diàleg en què Llull vol certificar la fe al bon gentil. Perquè caldria pensar en una molt rara casualitat, o en una estranya obra intermitja o bé en una rara ignorància per part de Metge, qui coneixia i emprava altres obres del beat.

Ara bé, el gentil arriba a la joia lírica que suposa l'esclat de la comprensió de la idea de Déu i la resurrecció, mentre que Metge segueix en la seva angúnia racional, bé que —com Valèrius Màximus—²⁷ digui que hi creu.

El somni del barceloní, doncs, podria ser en certa manera una resposta a Llull, la qual té lloc a una conversa²⁸, com ho era l'obra del filòsof mallorquí. I cal deixar assentat que la refutació de Llull no suposaria una paròdia despietada com la de Boeci al *Libre de Fortuna e Prudència*, ans un diàleg noble i exquisit.

Hi ha un aspecte estructural a més que ara potser quedaria aclarit. Em refereixo a la desproporció, salt o esglaó conceptual entre el llibre I i els altres tres en l'obra de Metge. Si considerem que Llull també separa l'essencial al llibre I, i que per a Metge la immortalitat és l'únic que compta al cap i a la fi, *Lo somni* de fet n'és una accentuació. És un fet que arriben a conclusions diferents; malgrat tot, hi ha una concordança anímica important.

Així com els tres darrers llibres en l'una i l'altra obra es redueixen a ser l'exposició de la desavinença de les creences i morals; val a dir de la diversitat de les opinions humanes²⁹. Mal que convençuts cada autor d'un extrem

cions e penas hi ha. E (...) si infern és sobra o dejús terra». (p. 276, 4-7)

Cal advertir que una altra vegada aquest tema també era present en els *Diàlegs* de sant Gregori (IV, xliii-xliv).

²⁷ Vegeu la subtil referència en la p. 204.

²⁸ Quant al fet que ens trobem en una conversa cal establir una relació amb el començament de l'*Apologia* en què, éssent a la seva cambra —on diu que acostuma a estar quan desitja estar ben acompanyat: «no pas dels hòmens que vuy viuen, car pochs d'ells saben acompanyar, mas dels morts, qui ls han sobrepujats en virtut, sciència, gran indústria e alt enginy, e jamay no desemparen aquells qui volen ab ells conversar» (*Apologia*, p. 158 de l'edició que seguim)—, entaula un diàleg amb un tal Ramon. Encara que el cabal de lectures de Metge és molt gran, el cercle d'aquest antropònim redueix molt les possibilitats dels dialogants morts.

²⁹ S'hi obren diverses possibilitats d'explicacions; per exemple —encara que no m'acaba de convèncer—, cada personatge pot respondre com a l'obra lul·liana a una creença: la d'Orfeu, amb el tema dels ultramóns, a la problemàtica del jueu; l'intransigent Tirèsias, al cristià —recorrem el misoginisme eclesiàstic, així com la religiositat inquisitorial d'aquells temps medievals—, i Metge —que es fa l'adúlter i manté sovint una posició epicúria— equivalent al sarraí, de qui diu en *Lo somni* que són luxuriosos (p. 176).

diferent: Metge del seu escepticisme i Llull de la seva fe, en tots dos casos es fa mostra de la dispersió ideològica dels homes. Si això es pretén en l'obra lulliana, tot *Lo Somni*, «Tot el diàleg és una dialèctica que no assoleix la síntesi. Ambdós contrincants es queden amb la pròpia opinió»³⁰.

Per a Metge no hi ha veritats objectives ans subjectives, motiu pel qual no hi ha cap possibilitat d'acord. Així com és irreconciliable la repetida, paral·lela i rodona afirmació amb què defensa la veritat sobre les dones i la seva amant enfront del criteri contrari de Tirèsias, qui és sabut que, com a endeví, sap el que és cert. Com arribar, doncs, a la veritat objectiva? La fe sembla equivaler en conseqüència a una inducció filosòfica, amb què es designa el pas del particular al general³¹.

Aquesta incompatibilitat pot constituir, a més a més, una objecció a la definició de l'ànima racional amb què clou el rei el famós I llibre³². Encara, a les acaballes, Joan I s'estén en explicacions sobre l'ànima racional i insisteix que l'ànima dels bruts «no sap departir ver de fals, ne virtuos de viciós» (222, 24-25). I Metge ens ho pot estar qüestionant quant al ser humà, car la societat que exposa en els llibres II, III i IV no és més que la demostració que els homes tampoc no saben fer cap d'aquelles dues coses.

Tinguem present que per als cortesans era important de demostrar que el rei era al purgatori –val a dir que Metge s'ho feia empassar–, i que tot i l'excusa del llenguatge poètic hi barreja tots dos ultramóns³³. On es departeix doncs el fals del ver? I com a oposició dràstica de criteris en un pla ètic, de mentalitats discordants, no hi havia millor tema que el misogin³⁴.

Hem vist que, a més a més, en el I llibre negava el coneixement de la immortalitat per via de la raó. Fins i tot és el mateix Joan I qui diu:

«¿E qui't daria rahons necessàries –dix ell– a provar les coses invisibles...»³⁵

Val a dir, Metge gira la frase del pròleg de Llull –com hem vist al comen-

³⁰ J. M. Corominas, *Estructura dialèctica de 'Lo Somni' de Bernat Metge*, dins *Miscel·lània Pere Bohigas*, I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1981, p. 116.

³¹ Se'n pot fer el seguiment dels conceptes i vocables escrupolosament estudiats per part de Metge: «¿Quals són aquelles coses –dix ell– que a creure assò te induen?» (218, 9-10). A més vegeu: 204, 15-16; 214, 5, i altres punts semblants al llarg de l'obra.

Més avall i nota 36 insistim en aquest punt.

³² «Rahó és motiva virtut de la ànima, aguhant la vista de la pensa e departint les cosas veras de las falses» (222, 5-6).

³³ «Los sancts pares, emperò, qui après la passió de aquell ver Déu e hom que tu adores foren trobats per Ell en la primera habitació de infern en què Tirèsias e jo som» (270, 19-21).

³⁴ He tractat d'aquest tema en *Bernat Metge y su terrorífica amante (una relectura de 'Lo Somni')*, «Antípode», en premsa.

³⁵ El passatge que seguim a continuació se situa a la p. 186.

çament— i n'exclou la possibilitat ³⁶. Finalment, malgrat certa insistència a ante-
teposar les proves i demostracions, com també hem dit, accepta de deixar el
tema circumscribit a l'exposició d'autoritats que vol fer Joan I i de retre's sota
aquest condicionament ³⁷.

A la vista d'aquests fets i en funció al seu aclaparador racionalisme, no
ens hauria de sobtar tant la forçada conversió final de Metge com d'haver ac-
ceptat el terreny de les autoritats amb validesa dialèctica, així com el fet d'ha-
ver demanat ell mateix aquell recurs, quan fins i tot el rei fa palès que el seu
esforç serà gratuït:

«—Sia vostre merçè, donchs, Senyor, que.m digats què.n han scrit los dits
doctors, e vós què.n sentits, per tal que mils ne romanga instruit.

Ladonchs ell baxà los uylls e ab care quax irada, dix:

—A mi cové dir ço que.t farà poch fruyt, car aytanpoch ho entendràs; em-
però valrà't ço que porà» (178, 21-26).

Idea aquesta —que sense fe no es pot entendre—, la qual, comptant amb la
pròxima ombra agustiniana darrera de la figura reial, ens aproxima a la fór-
mula «crede ut intelligas» del sant filòsof. I ens reafirma l'actitud resignada de
Metge, d'acceptació des del punt de vista racional.

I no és l'únic lloc on sembla que es pugui reconèixer la teoria de la il·lu-
minació; també ens hi remet quan diu de les raons que li ha ofert el rei:

«a mon juý, sens fe no concloen tant necessàriament que hom no.y po-
gués rahonablement contradir» (194, 10-11).

Quant al nostre primer acarament, doncs, Metge prescindeix o nega el
mètode demostratiu per la raó natural a què va recórrer sant Tomàs d'Aqui-
no en la *Summa contra els gentils* i que Llull sembla que va mantenir ³⁸. Ací,
però, ens atenem a establir el fil comparatiu entre totes dues obres i dei-

³⁶ Diu una mica més endavant: «Moltes cosas, Senyor, hi poria dir, mas ben conech que a la
fi en arena hauria laurat. Ffe m'hi induex a creura, posat que algun scrúpol de dubitació m'i
acórrega» (194, 20-21). La posteritat, però, ha deduït que els seus dubtes pesaven molt més que
la inducció a la fe. Ara bé, abans de pronunciar-s'hi, caldria definir ben bé el territori i límits
d'aquests conceptes, perquè Metge els utilitza amb una precisió exquisita. I ell no diu ací que no
tingui fe sinó que considera aquesta com a una inducció.

³⁷ Vegeu més amunt la nota 15. He després també una actitud resignada per part de Metge
des del terreny ètic en *De Metge a Petrarca pasando por Boccaccio*, «Epos» IX, pp. 217-231.
Aquest paral·lelisme filosòfico-moral es correspon amb el fet que en *Lo Somni* utilitzi la matei-
xa frase en el llibre I i cap el final del IV per tal d'indicar la seva definitiva afirmació: «ab aques-
ta opinió vull morir» (pp. 214 i 370), amb què s'adhereix fermament a la veritat/opinió subjec-
tiva encara que la seva raó l'hi contradigui.

³⁸ «El beat Llull sent com l'Angèlic en expressar que les raons naturals arrenquen l'assenti-
ment de totes les intel·ligències» (de la *Introducció* de S.Garcias Palou en el *Libre del Gentil e los
tres savis* en l'edició que seguim, p. 1052).

xem de banda de moment el que sembla —ho repeteixo; així com sembla alhora ser profund i complicat— una inversió o afectuosa correcció de Metge respecte al beat.

No pot estranyar que el nostre autor remunti a una obra amb regust filosòfic, a un dels primers textos on s'ha raonat filosòficament en català; tanmateix, ell —potser condicionat per la situació— no aparenta sortir pròpiament del terreny literari. Tampoc no ens ha de venir de nou el record del *Libre del gentil* al darrera de *Lo Somni*, perquè si aquell havia estat escrit per als laics³⁹ a qui agradés la polèmica filosòfica i religiosa⁴⁰, el secretari reial es trobava al primer rengle. Com també és lògic que se sentís prop de Llull, amb qui participava de profundes preocupacions, sobretot al voltant del problema del mal i de l'heroic intent de donar solucions als enigmes existencials per la via de la intel·ligència.

L'ascendència de Llull, però, no treu un mínim de càrrega humanista al gran diàleg —pes que d'una manera absolutament sòlida ja ha estat establert—; ans tot al contrari. Així, posem per cas, si es considerava que aquella cobrava valor pel fet d'adreçar-se a uns lectors concrets⁴¹, més encara sota una dinàmica —com ara la lulliana— que contempla dues coses: la comprensió de la posteritat —per a qui tenia l'encàrrec d'escriure l'obra (252, 16-17), posat que en el seu temps pocs podrien entendre tot això—, i la conversa-rèplica-diàleg amb les obres que n'eren fonts.

Finalment, cal també fer atenció al marc de l'obra de l'humanista català, en rigor l'anti-*locus amoenus* lullianà. N'és molt significatiu aquest anti-*happy end*, perquè si la bellesa ontològica del primer manifestava la felicitat dialèctica⁴², Metge en el seu anguniós paisatge al·legòric i oníric, en què compta més el significat que el significat, pot estar fent palès el gir en rodó que en feia.

L'amargor d'aquest final podria indicar-nos el gest de Metge en tancar una altra porta que Llull ens deixava oberta⁴³. Fem present que, cap al final del *Li-*

³⁹ «car nós façam aquest libre per als hòmens lecs» (pròleg, p. 1057).

⁴⁰ En l'estudi citat de Badia-Bonner es diu del *Libre del gentil* que és adreçat «als polemistes religiosos cristians que mantenen converses d'alt nivell» (p. 126). Vegeu a més *Poesia i Art al 'Libre del Gentil' de Ramon Llull*, també de la dra. Lola Badia, en «Reduccions» 25 (1984), p. 90 (article reproduït a *Teoria i pràctica de la Literatura en Ramon Llull*, ed. Quaderns Crema, Barcelona 1992, pp. 19-29).

⁴¹ «des del punt de vista intencional, tenim un Bernat Metge que en el fur de la consciència dialoga amb Martí l'Humà i amb la reina Maria de Luna. En aquest nivell, el diàleg adquireix una força psicològica, política i històrica excepcional i fa que sigui ben humanista» (*Estructura dialèctica de 'Lo Somni'*, art.cit, p. 118).

⁴² Vegeu l'estudi de L.Badia i A.Bonner citat, pp. 127-128.

⁴³ Observem que l'extrema cortesia inicial de les dues obres i a què ens hem referit, si bé es manté tot al llarg de la lulliana, es va girant progressivament en aguda tensió a la de Metge. Aquests efectes no poden ser casuals en un autor tan estricte, i a més a més notari.

bre del gentil, els savis s'emplacen per al futur amb el projecte de mantenir obertes les converses per tal de treure un profit del succés ⁴⁴, havent admès conjuntament que el que impideix d'arribar a la Veritat és el que avui anomenem materialisme i la mala voluntat dels homes, i havent-se reconegut inclosos en tal responsabilitat ⁴⁵. Si aquella obra era una font, si en certa manera podríem derivar que Metge amb la seva disputació havia estat continuador d'aquella recerca d'una veritat, en la figura de Tirèsias ⁴⁶ ens estava deixant veure un escepticisme —també aquí molt profund— envers la possibilitat d'entesa humana. *Lo somni*, doncs, pot ser que no solament plantegi el dubte envers la vida futura i la racionalitat humana, sinó també, i en consonància amb aquesta darrera incertitud, envers la concòrdia entre els homes.

Així les coses, tal com havia entrevist en el començament del *Libre de Fortuna e Prudència* i com havia suggerit per al Ramon de l'*Apologia*, també en *Lo Somni* trobaríem l'ascendència de Lull amb un accent extremament cordial ⁴⁷. Amb la qual cosa el reverend mestre, en els moments de censura del seu pensament ⁴⁸, hauria trobat un molt car interlocutor en el prehumanista.

⁴⁴ «¿Parria-us bo que (...) seguíssem la manera que la dona Intel·ligència nos ha donada; e que tant de temps duràs nostra disputació tro que tots tres haguéssem una fe e una lig tan solament, e que entre nós haguéssem manera d'honar e servir la un l'altre, per ço que enans nos puscam concordar?» (p. 1138)

S'han buscat sovint diferents solucions per al final d'aquesta obra lul·liana. Potser que aquesta explicació, ben explícita i al final —la proposta de la búsqueda d'una via de validesa general ideològica— fos la que hagués entès o interessés Bernat Metge.

⁴⁵ «E tan gran era la devoció que veïen en lo gentil, que en lur ànima consciència lur remordia e los acusava dels pecats en què havien perseverat» (p. 1136); «los hòmens són amadors dels béns temporals, e tèbeament e ab poca devoció amen Déu e lur proïsme, per açò no han cura de destruir falsetat e error, e temen morir, e malalties e treballs e pobres sostenir e no volen deixar lurs riqueses, ne lurs béns» (p. 1137). Paraules que convé posar de costat a les de Metge sobre els motius de la pervivència de la doctrina de Mafomet: «e per nostres peccats encara, e gran fredor que havem en lo cor, de mantenir veritat e morir per la religió cristiana» (216, 7-8).

Amb això, sota les paraules de tots dos autors, a més d'una reflexió sobre l'altre món, podia jeure una crítica sobre el món del seu temps; possiblement amb forta incidència sobre el religiós.

⁴⁶ Insistent en la línia suggerida en la nota anterior, observem que l'endeví, qui s'ha expressat d'una manera ferotge, despietada i dogmàtica —amb poques proves de fe i sobretot sense un gra de caritat—, és qui clou l'obra; i que aquestes idees són les darreres paraules de l'obra en boca d'un dels savis: «Car guerra, treball e malvolença, e donar dan e honta, empatxa los hòmens a ésser concordants en una creença» (p. 1138).

⁴⁷ Segons l'enfocament dels treballs citats més amunt en les notes 3 i 4.

⁴⁸ La butlla pontifícia condemnatòria data del 1376 i fins al 1419 no fou restablert. Crec

Sant Agustí

Sant Agustí el trobarem de primera i de segona mà, és a dir directament de les seves obres i també via Petrarca, a través del diàleg que mantenen Francesco i el sant en el *Secretum*.⁴⁹ Ací, tractarem de la influència directa, manifesta sobretot en el I llibre de *Lo Somni*.

La primera vegada que l'he trobada té lloc a començaments del diàleg sobre la immortalitat, en tractar dels orígens humans, al voltant de l'argumentació que a vegades hom creu sense haver vist. El passatge, que sembla inspirat en els seus inicis a les *Confessions*⁵⁰, enllaça amb la referència ja atribuïda als *Diàlegs* de sant Gregori, tan típica dels cops burlescs de l'humanista català, com bé ha observat la dra.Lola Badia⁵¹.

Cal reproduir el passatge per tal d'apreciar-ne el procés, així com a fi de distingir el diferent tractament de les fonts, amb to respectuós o irònic, i per ressaltar el que sembla autènticament seu, bé que hi hagi una ombra del llegat clàssic:

«—**Digues —respòs ell—: abans que vinguesses en lo món, ¿què eras?**

—So que seré après la mort —diguí yo.

—¿E què seràs?

—No res.

—Donchs, ¿no res eras abans que fosses engenrat?

—Axí ho cresech —diguí yo.

—¿E per què ho creus?

—**Per tal com cascun jorn veig que la dona, per lo ajustament del hom, se fa prenys, e de abans no.u era; e puys parex alguna creatura, la qual de no ésser ve a ésser.**

que és un punt molt a favor de l'honestedat intel·lectual de Metge d'haver recorregut a un autor sospitós en una obra compromesa. Tot i que, atesa la seva alta dosi d'anticlericalisme, també s'hagi de considerar que el fet de ser heterodox el podia haver fet especialment atractiu al seus ulls.

⁴⁹ Per aquest darrer aspecte —val a dir la via petrarquesca—, vegeu l'article citat més amunt en la nota 23.

⁵⁰ Vegeu el llibre I, on tracta del seu origen: « dic mihi, supplicii tuo, Deus, et misericors misero tuo, dic mihi, utrum alicui iam aetati meae mortuae successerit infantia mea. An illa est, quam egi intra viscera matris meae? Nam et de illa mihi nonnihil indicatum est et praegnantes ipse vidi feminas. Quid ante hanc etiam, dulcedo mea, Deus meus? Fuine alicubi aut aliquis? Nam quis mihi dicat ista, no habeo; nec pater, nec mater potuerunt nec aliorum experimentum nec memoria mea. (...) Confiteor tibi, Domine caeli et terrae, laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini; et dedisti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere» (cap. vi). «Hanc ergo aetatem, Domine, que me vixisse non memini, de qua aliis credidi et quam me egisse ex aliis infantibus conieci, quamquam ista multum fida coniectura sit, piget me adnumerare huic vitae meae, quam vivo in hoc seculo» (cap. vii). *Obras de san Agustín. II. Las Confesiones*, BAC, Madrid 7.ª ed. 1979, pp. 80 i 83.

⁵¹ Vegeu *Siats de natura d'anguila...*, art.cit., pp. 52-53.

—Hoc, mas —dix ell— ço que tu has vist en altres no.u has vist en tu matex. Emperò, digues-me, si.t recorde, ¿què eras abans que fosses engrat?

—A mi —diguí yo— no.m recorde ni són cert què era, car no.u viu; mas ben cresech que no ere res, car hom són axí com los altres e cové que seguesca lurs petyades.⁵²

—Donchs —dix ell—, tu creus ço que no has vist.

—Ver és, Senyor, que algunes coses cresech que no he vistas; e per ço que he atorgat no ho puch negar. E a la veritat, com més hi pens, pus clar ho veig, car moltes vegades é cresegut diverses cosas que no.s podien clarament provar. E *majorment una cosa fort comuna a totes gents: si hom demanava a cascun hom qui és stat son pare, ell nomenaria aquell qui.s penssa que ho sia, però no ho sabria certament, sinó per sola crehença*»⁵³.

I observem com, si el punt de partença era una reflexió de sant Agustí, sobre la qual expressa una profunda màxima d'arrels clàssiques, el passatge desemboca en una sortida d'humor intel·ligent, gairebé un acudit a què li ha donat peu sant Gregori, gràcies a haver girat les seves paraules en una paròdia lleu i fiblant: perquè de fet Metge el que acaba afirmant és que ningú no pot assegurar ni qui és son pare⁵⁴.

Una altra formulació d'una tesi agustiniana d'aquest I llibre la trobem a propòsit de la citació de Job (196, 1-15), la qual pren de *La Ciutat de Déu* i que, com que mena a la font petrarquesca citada, hem desenrotllat en un altre treball⁵⁵. Aquests dos contactes ens conviden a resseguir ací el pensament de

⁵² Aquesta frase s'ha reconegut com «ressò del famós vers de Terenci: Homo sum, humani nihil a me alienum puto», M.de Riquer, *Història de la Literatura Catalana*, II, ed.Ariel, Barcelona, p. 426.

⁵³ Pp. 172-174; en la nota 9 es dóna la referència als *Dialogi* de sant Gregori en llatí. L'aporto ací en la versió catalana del segle XIII: «Ardidament te dic que sens fe, neguex lo no fasel no viu. Cor si en aquel no fasel vols demanar cal pare ho cal mare ha aüda, aytantost respondrà aquel e aquela... E emperò, ço que no sab creu, en ayçò que sens dupte confessa qui és son pare e sa mare» (*Diàlegs*, II, ed.a cura de A. J. Soberanas, ed.Barçino, Barcelona 1968, p. 18).

A més de les negretes per indicar la possible petja agustiniana, posem en cursiva ací el que correspondria a sant Gregori.

⁵⁴ Utilitza una sistemàtica idèntica en una altra referència del mateix sant: una cita seva sobre la distinta mortalitat de les ànimes li fa deduir que els animals són immortals. (Tractem d'aquest punt, que pot seguir-se en les pp. 170-173 i 218 de l'ed. de Riquer que seguim, cap al final d'aquest treball).

⁵⁵ El treball esmentat en la nota 23 i aquest comparteixen de fet l'observació de la doctrina agustiniana; ací he estudiat la influència sobre els temes filosòfics, mentre que en aquell atenc preferentment els ètics. Això coincideix en certa manera amb el diferent tarannà de Metge envers el sant, d'admiració envers el primer aspecte i de rebuig quant a l'actitud moral pouada en l'agustinisme, així com amb la divisió temàtica per llibres.

sant Agustí sobre el tema de la immortalitat de l'ànima, que és el del I llibre ⁵⁶.

Veiem que sembla que nega la distinció entre ànima i esperit que fa el sant filòsof, segons que ensenyava al prevere Pere en el llibre II de *De natura et origine animae* ⁵⁷:

«què és spirit o ànima, car en lo cors humanal una matexa cosa són» (176,31-32).

Però d'altra banda, el rei realça la unitat humana, malgrat la seva composició, a l'igual que el sant en aquesta darrera obra insistia en «la dicotomia o composició del hombre por las dos sustancias: cuerpo y alma» ⁵⁸.

Varró havia admès per a l'ànima en general la solució tricotòmica, aspecte que segueix el sant i sobre el qual especifica que «en realidad no son tres almas, sino una con diversas actividades o funciones» ⁵⁹. Aquesta explicació de la doctrina agustiniana ens interessa en relació amb Metge perquè, en el passatge que veníem seguint, el monarca humanista fa a continuació referència a les funcions de l'ànima, que Agustí havia mantingut en mantenir la seva unitat:

«Mas segons la diversitat dels officis que la dita ànima exercex, és en moltes maneres nomenada. Car vivificant lo cors és apellada ànima; e volent, coratge; sabent, pense; remembrant, memòria; justament judicant, rahó; e inspirant, spirit. Emperò la sua essència una sola és e simpla» (176,32-33, 178,1-3).

Agustí torna sobre el tema en la mateixa obra, en el llibre IV, adreçat

⁵⁶ La sistemàtica que he seguit per tal de mirar de reconèixer el bisbe d'Hipona darrera el notari de Barcelona ha estat de buscar l'ombra de certes obres del sant que em semblaven afins al damunt d'alguns passatges de *Lo Somni* que encara estaven sense adjudicar. Vull dir amb això que la metodologia ha estat prou senzilla i que, en bona lògica, la meua proposta convida a ser corregida i ampliada.

⁵⁷ «itane tu ignorabas duo quaedam esse animam et spiritum –secundum id quod scriptum est: 'absoluisti ab spiritu meo animam meam' (Iob 7, 15)– et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus, sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari– quale est illud: 'et factus est homo in animam uiuam'(Gen.2, 7); ibi quippe et spiritus intellegitur» (*Obras de san Agustín. III. Obras filosóficas*, BAC, Madrid 1982, pp. 736-737).

Doctrina paulina que constitueix un dels tres punts sobre què assenta l'explicació de l'obra V.Capánaga en fer la *Introducción* (pp. 681-685). I que repeteix el sant bisbe en altres obres (així ho veiem també en *De Civitate Dei*, V xi:»Qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore», *La Ciudad de Dios*, I, BAC XVI, Madrid 1958, p. 271).

⁵⁸ *Introducción* cit. a *De natura...*, p. 682.

⁵⁹ Id., ib.

«Ad Vicentium Victorem», qui havia escrit d'una manera errònia sobre l'ànima dels animals:

«sic enim spiritum definisti, ut pecora appareant non spiritum habere, sed animam; inrationalia quippe ideo dicuntur, quod uim non habeant intelligentiae atque rationis...hinc autem pecoribus sine dubitatione praepo-nimur, eo quod sunt illa rationis expertia. non habent itaque spiritum pecora, id est intellectum et rationis ac sapientiae sensum, sed animam tantum»⁶⁰.

Així com el rei Joan I hi torna, més endavant, en tancar el diàleg sobre la immortalitat, a propòsit de la diferenciació de l'ànima dels animals respecte a la dels humans. I ho fa amb uns arguments que recorden els agustinians i que encara no tenien paternitat o font:

«Si tu discorres diligentment les potències de la ànima racional e de aquella dels bruts, veuràs que ellas concorden en seny o sentiment, puys en ymaginació, recordació, ínstínt e apetít; e d'aquí avant no han res comú. Tantost te acorrarà la rahó... Puys te acorrerà lo enteniment, qui és força o virtut de la ànima... e puys la intel·ligència...E finalment hages per vera e final conclusió que aquella cosa que tu, discorrent les dites potències, pujant per dret orde, primerament trobaràs no ésser comuna a les dites ànimas, és la rahó.

Dit has més, encara, a mon parer, que la ànima dels bruts és intel·lectual per tal com entenen sovén moltes coses que hom lurs diu, e quan són apellats vénen, e membren molts lochs on són stats. Si axí ho creus com ho dius, an-ganat ést. **Tu apellas 'entendre' ço que ha nom 'oyr' e 'racordació'. Ja.t he dit dessus que en les ànimas dels brutz no.s troba alguna operació que sia sobre la part sencitiva. Tu veus que no entenen ne.s rahonen...Tu veus bé que totes les oranellas en una manera fan lur niu, e totes les aranyes lur tela...»** (pp. 222-224)

En utilitzar les negretes hem tingut també en compte les semblances amb un passatge de *La Ciutat de Déu* que tracta de la unió esmentada humana i els graus vitals:

«Deus unus omnipotens... qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore...qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis Angelis dedit... qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem: qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pen-

⁶⁰ *De natura...*, IV xxiii, pp. 852-853.

nulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia...»⁶¹.

Ara bé, hem de tenir en compte que el passatge agustiniana que tractava de la divisió de Varró, Metge l'havia citat de sant Gregori quan el rei inicià el tema:

«Vós havets dit dessús, si bé.m recorda, que de tres maneres d'espírits viduals ha creats Nostre Senyor Déus. La derrera manera dels quals és de aquells qui són cuberts de carn, e nexen e moren ab aquella, e aquests són animals bruts» (218, 2-5)⁶².

Per tant, així com havíem vist en les *Confessions*, podria ser molt bé que un altre cop, hagués deixat en ridícul sant Gregori per mitjà de sant Agustí i amb el reforçament d'un autor llatí (Terenci abans, ara Varró). Car el sant —en funció de la idea d'aquell pensador romà, ideologia que qualifica en el mateix capítol de «teologia natural»—, lluny de la simplicitat gregoriana, tractava del tema amb profunditat:

«tres esse affirmat animae gradus in omni universaque natura...»⁶³.

Val a dir que, així com el sant proposava en *La Ciutat de Déu* de considerar alguns ciutadans terrenals prop dels ciutadans celestials, Metge podria estar fent passar un filòsof romà —gentil— per davant d'un sant tan reconegut com era sant Gregori; val a dir, d'un savi cristià.

Això darrer és molt coherent amb la primera part del nostre treball, és a dir a la llum de l'influx del *Libre del gentil e los tres savis*; així i tot, s'hauria de mirar amb molta més detenció perquè, al fil de sant Agustí —que sembla que seguia prou fil per randa—, podem trobar no solament més o més exactes comitacions sinó àdhuc explicacions de la ideologia metgiana.

Encara sobre el tema de l'ànima dels bruts trobem una altra coincidència, perquè sembla que el monarca hagués agafat també una idea de *De quantitate animae*, obra on el sant bisbe hi aplicava idees geomètriques:

⁶¹ *La Ciudad de Dios*, I, V xi, pp. 271-272.

⁶² Per al paral·lelisme amb el *Dialogorum libri IV* vegeu la nota 6, p. 170 d'*Obras de Bernat Metge*. Hi deia allí el rei: «...Lo hom és stat creat en lo mig, per tal que fos pus baix que ls àngels e pus alt que les bèstias, e que hagués alguna cosa comuna ab lo subirà e lo jusà, ço és a saber: immortalitat ab los àngels e mortalitat de la carna ab les bèstias, entrò que la resurrecció reparàs la mortalitat» (170, 22-24).

⁶³ En el mateix passatge en què Agustí es recolzava en Varró sobre els tres graus d'ànimes, aquest darrer feia la distinció entre *anima* i *animus*, a què hem referit. (Vegeu *De natura...*, p. 682 i nota 32).

Cal afegir-hi que Agustí tracta del mateix tema, del terme mig de l'home entre els àngels i les bèsties, en el capítol xiii del llibre IX de *La Ciutat de Déu*. És interessant d'anar constatant les referències envers aquesta darrera obra, perquè és d'on sembla que prové la citació de Job i d'on podrien derivar les altres.

«car stant dins e fora del cors, és invisibla e **no contengude per tres líneas, tant poch com la ànima dels hòmens**» (218, 31-32).

«ridiculum est enim cum tria illa insint corpori ut corpus sit, non his omnibus esse meliorem, qui corpore est melior... Frustra igitur, ut opinor, quantitatem animi, quae nulla est, invenire laboramus, cum eum linea concedamus esse meliorem»⁶⁴.

Finalment, remarquem la construcció que hem vist per dues vegades: un pensament de sant Agustí origina una reflexió filosòfica, que es fonamenta —com feia sovint el sant bisbe— amb un filòsof de l'època clàssica. La qual cosa li fa de plataforma idònia per anar a parar a la burla del sant potser més desprestigiat en el moment de recuperació del classicisme, sant Gregori⁶⁵.

Podem desprendre de tot això, doncs, una admiració envers sant Agustí, que en aquest I llibre parlava per boca de Joan I; el rei amic que Metge tant estimava i evidentment valorava, i qui volia convèncer l'humanista en qüestions de fe.

Es molt curiós que quan Metge s'oposa a l'ètica tradicional, en els llibres III i IV (car ell defensa encensament la seva amant), el diàleg el mantingui amb un altre personatge: amb Tirèsias. I que aleshores no mostri una influència directa de les obres del sant: l'endeví, el seu oponent, segueix les paraules de l'Agustí que parla amb Francesco en la principal obra moral de Petrarca; és a dir, ja es tracta de l'agustinisme.

Per tant, fa unes molt subtils delimitacions, que només podem entendre amb el seguiment, reconeixement i estudi de les fonts; així com darrera les ombres gregoriana i agustiniana entrevèiem la burla o l'admiració.

Observem, però, que encara que el monarca parli pel sant, el qual li pot servir per ridiculitzar altres figures, Metge no s'hi ha identificat com ho ha fet amb el gentil del beat. Per això sobretot deïem que admira sant Agustí però que és un bon lul·lista; títol que no era cap reclam.

I no solament participaven d'una mateixa actitud inicial filosòfica sinó que Metge, com el *Libre del gentil*, farà derivar les qüestions filosòfiques cap a les ètiques. I amb la seva oposició a Tirèsias, s'oposa al concepte de virtut begut en sant Agustí; amb la qual cosa el nostre prehumanista ha abastat uns

⁶⁴ De *quantitate animae*, xiv, 23, pp. 488-489 de l'edició que seguim a *Obras de san Agustín*. III. *Obras filosóficas*.

La qual cosa —i tal com venim seguint des de la nota 60— ens fa bandejar que la pregunta envers la immortalitat dels animals fos reflex exclusiu del gentil lul·lià. Cal advertir que no és la primera vegada que en aquest article hauríem apreciat una superposició de fonts i, segons hem suggerit, caldria cercar-hi l'explicació.

⁶⁵ Vegeu Á. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, ed. Gredos, Madrid 1994, p. 261.

verges, inexplorats en aquells moments, arriscadíssims d'exposar aleshores d'una manera més diàfana.

Per acabar, cal reflexionar que els autors que hem trobat darrera Metge, el beat Llull i sant Agustí, són dos figures del cabal tradicional. Però ni això, «Ni que hom provés que tots els autors clàssics citats per Metge provenien de la tradició medieval prehumanística, no cauria *Lo Somni* fora de l'Humanisme»⁶⁶. Perquè el tractament és humanista, plenament; amb aquells autors dialoga —com feia Petrarca— i expressa les seves fílies i fòbies amb matisos agudíssims. I ho fa, a més a més, amb familiaritat, no reverencialment com feien els escolàstics. Tot plegat: que és un humanista com Déu mana.

Per tot això, si el diàleg de *Lo Somni* aparentment l'entaula amb l'esperit del rei traspassat, hi ha un altre diàleg que se'ns permet escoltar i que es dona en un profund rerafons: el diàleg que manté íntimament amb els autors morts, els seus veritables amics.

INTERTEXTUALITATS ENTRE METGE I LLULL

Intertextualitats semàntiques:

a) aspecte lògic:

Libre de meravelles

Libre de Fortuna e Prudència

causa > conseqüència

FÈLIX > METGE:

la injustícia del món porta a > dubte de l'existència divina
angúnia, dolor (plor i insomni)

b) aplicació narrativa:

Libre de meravelles

Libre de Fortuna e Prudència

manifestació de bondat > mal resultat

LFP favor amb el tabà > autor que navega traïcionat

Lm defensa de l'ovella > pastora menjada pel llop

⁶⁶ M. Batllori, *El Renaixement i la cultura catalana*, a «Anthropos. Suplementos» 23, Madrid 1990, p. 50.

c) paral·lelisme conceptual:

De Anima Rationale

«Anima est immortalis ratione finis ad quem est creata; nam ipsa est creata ad memorandum, intelligendum et amandum Deum, et Memorabilitas, Intelligibilitas et Amabilitas Dei conueniunt cum Aeternitate, ut iam diximus; et ideo finis memoratiuitatis, intellectiuitatis et amatiuitatis conuenit cum Aeternitate, per quam conuenientiam in Anima sequitur immortalitas.»(I, Tertia Species,2)

«Deus est iustus, et sua Iustitia requirit quod Anima sit immortalis, ut possit habere permanens subiectum, in quo bonam Animam possit iudicare ad aeuiternam beatitudinem, et malam ad aeuiternam poenam; et si Anima esset mortalis, in illius mortalitate Iustitia Dei ageret contra se ipsam in hoc, quod faceret contra hoc, quod requirit suum iudicium; et quia Iustitia Dei non potest iniuriare, se ipsam; conuenit quod Anima sit immortalis» (I, Tertia Species,5)

Lo Somni

«Més encara, la ànima racional és creada a fï que tostemps entena, am e record Déu; e si era mortal no faria sempiternalment ço per què seria creada. Donchs, seguex-se que és immortal.(...) molt hom de mala vida és prosperat axí com vol e jamés no soffer adversitat. Si la ànima de aytals moria ab lo cos, Déu seria fort injust, car no retribuiria a cascun ço que mereix. Com sia, donchs, necessari que la justícia de Déu se exercesca, cové que la ànima racional visca après la mort corporal, e que qualque temps hage premi o punició de assò que merescut haurà.» (LS, p.192-194)

Intertextualitats estructurals i formals:

Libre del gentil e los tres savis

Lo Somni

a) divisió de l'obra:

I llibre: sobre la immortalitat

llibres II,III,IV: sobre diverses creències o opinions

b) punt de partida:

angúnia per la limitació de la raó davant el tema de la immortalitat:

«qui resurrecció me poria significar ne mostrar per vives raons, poria gitar de ma ànima la dolor e la tristícia en què és» (LGTS, p.1060)

«vos suplich que.m vullats dir què és spirit e que.m donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car en gran conguxa stich de saber-ho, per tal com no ho pux entendre» (LS, p.176)

c) base del diàleg:

«pus per auctoritats no.ns podem avenir, que assajàssem si.ns poríem avenir per raons demostratives e necessàries» (LGTS,p.1059)

«per molt que hayats dit, no.m havets provat, a mon juý, per rahons necessàrias (...)vullats-me dir les auctoritats que.m havets offeretes.» (LS, pp.186,194)

d) ordre i elements de la discussió:

–al I llibre s'expressa el Gentil, el II és *De la creença dels jueus*, el III *De la creença dels cristians* i el IV *De la creença dels sarraïns*, que són els quatre elements que dialoguen al LGTS.

–els mateixos elements i pel mateix ordre a LS:

«auctoritats primerament de gentils, jueus, christians e sarrahins» (LS,p.186)

e) desafiament dialèctic:

«aquell que mills pusca, segons sa creença, concordar los articles en què creu ab les flors e ab les condicions dels arbres, aquell darà significança e demostració que sia en mellor creença que.ls altres» (LGTS,p.1072)

«Anit veurem qui és savi o no» (LS, p.278)

f) causa de la propagació de l'error:

«los hòmens són amadors dels béns temporals, e tèbeament e ab poca devoció amen Déu e lur proïsme, per açò no han cura de destruir falsetat e error, e temen morir, e malalties e treballs e pobres sostenir e no volen deixar lurs riqueses, ne lurs béns (...) Car guerra, treball e malvolença, e donar dan e honta, empatxa los hòmens a ésser concordants en una creença» (LGTS, pp.1137,1138)

«gran fredor que havem en lo cor, de mantenir veritat e morir per la religió christiana» (LS, p.216)

g) motius polèmics:

–immortalitat dels animals:

«son coratge se començà a alegrar, e per açò demanà al savi si les bèsties ne les aus ressuscitarien» (LGTS, p.1063)

«moltes cosas veig induints mi a creure que les ànimas dels bruts sien immortals» (LS, p.218)

–ubicació i naturalesa de l'infern:

«prec-te que.m digues infern en qual loc és, ni qual és la pena que sostenen aquells qui són infernats.» (LGTS, p. 1089)

«Prech-vos que.m vullats dir, si desplaer no.y trobats, què és infern» (LS, p. 268)

«Jos uns creen que infern és en aquest món en què som; los altres dien que és entre l'àer; los altres dien que és en lo mig de la terra;(…) los altres dien que infern és estar lo cors perdurablement en foc, e en glaç…» (LGTS, p. 1089)

«si lo foch e lo gel que són en infern són u o molts, car dit has que diversas habitacions e penas hi ha. E (...) si infern és sobra o dejús terra (...) Més avant has demanat si lo foch e lo gel del infern són hu o molts, e si infern és sobre o dejús terra» (LS, pp. 276-278)

h) detalls superficials:

–galanteria a cedir la paraula:

«Casquí dels savis honrà l'altre, e volc donar honor la un a l'altre en començar primer» (LGTS, p. 1060)

«Entre.ls volents usar de curialitat és costum que los jóvens parlen primerament, e los antichs, suplint los deffaliments de aquells, concloen. E, per tal, si començaré a parlar, no.m sia imputat a ultracuydament, car solament ho faré per satisfer a la honor de mon companyó.»(LS, p. 258)

(Més ocasions a: LS, p.258 i LGTS pp. 1072, 1090)

–progressiva satisfacció davant la proximitat de la fe:

«Quan lo gentil hac oïdes aquestes paraules e remembrà les altres provacions damunt dites, sa ànima, qui era torbada, se començà a esclarir e son coratge se començà a alegrar» (LGTS, p.1063)

«Ffe m'i induex a creura, posat que algun scrúpol de dubitació m'i acórriga. Jo són content; anem avant, Senyor.» (LS, p.194)

–diàleg com a ajuda (LS, p. 176 i LGTS, p.1060), etc.

Intertextualitats hipotètiques:

a) *Libre de meravelles*

L'Apologia

–temàtica:

impasibilidad davant la mort

–personatges (autor desdoblant):

Fèlix/ermitany

Ramon/Metge

b) títols, adequació d'un mateix gènere:

Medecina apropiada a tot mal
Sermó

Medecina
Sermó

INTERTEXTUALITATS ENTRE SANT AGUSTÍ I METGE

Intertextualitats directes:

Confessiones

Lo Somni, I

De Civitate Dei

Lo Somni, I

De libero arbitrio

Lo Somni, I

De natura et origine animae

Lo Somni, I

De quantitate animae

Lo Somni, I

Intertextualitats indirectes:

Secretum III (Petrarca)

Lo Somni III i IV

—personatges:

Augustinus/Francesco

Tirèsias (=Augustinus)/Metge