

## CICERÓN, OVIDIO, AGUSTÍN Y PETRARCA EN «LO SOMNI» DE BERNAT METGE

JULIA BUTIÑÁ JIMÉNEZ

*Al profesor Batllori, S.J.  
Doctor Honoris Causa de la UNED*

Si las fuentes de una obra literaria y su tratamiento son un elemento clave para descifrar la verdadera identidad de su autor, más aún cuando se trata de un humanista, pues las maneja con una gran habilidad. Y son pieza especialmente clave cuando el humanista tiene motivos para ocultar su ideología.

Como ocurre en el caso de Bernat Metge, que, a poco de salir de la cárcel, escribe un sueño en el que dialoga con Juan I, el amigo recientemente fallecido, de ideas nuevas y, por tanto, muy dudosas a oídos del siguiente rey, Martín I, de mentalidad tradicional. Su obra además tenía que ser extremadamente hábil, además de noble, si por medio de *Lo Somni* el antiguo secretario real esperaba rehabilitarse.

Es sabido que este diálogo recoge influjos de autores clásicos y de trecentistas italianos, así como de los principales filósofos; pero no se había advertido la presencia de San Agustín ni destacado suficientemente la de Petrarca. En cuanto a la novedad de las fuentes que presento, así como de su significado, me remito a la habilidad que era precisa a Metge a fin de lograr encubrir la audacia de su pensamiento a sus conflictivos congéneres y a la vez asegurar la transmisión de su talante a la posteridad.

Tengo que anticipar de todos modos que si las intertextualidades son claras en cuanto a su reconocimiento, el origen de la influencia de San Agustín

constituye un caso complejo. Ya que el santo parece tener en *Lo Somni* una doble procedencia; en unos casos, como ocurre en el libro I, directa de sus obras<sup>1</sup>, y, en otros, como sucede en los libros III y IV, vía Petrarca. Es decir, a través del diálogo que aquel filósofo mantiene con el humanista italiano en el *Secretum*.

En este trabajo, tras exponer un contacto directo con *De Civitate Dei*, que hay que asentar como precedente, atenderemos al segundo caso; ello nos llevará a situarnos preferentemente en los dos últimos libros de *Lo Somni*, que es donde se contraponen el *Secretum*.

A través de esta última obra apreciamos además la actitud fundamentalmente ciceroniana de Metge, que deriva de *De Senectute*; hecho que determina que, en algún fragmento, se superponga de fondo el diálogo de Cicerón.

## SAN AGUSTÍN Y OVIDIO

Aprecio la primera nota agustiniana a comienzos del diálogo sobre la inmortalidad, al tratar de los orígenes humanos, en torno a la argumentación de que a veces se cree sin haber visto<sup>2</sup>. El pasaje, cuyos inicios localizo en las *Confesiones*<sup>3</sup>, enlazaría con la referencia ya atribuida a los *Dialogi* de San Gregorio, tan típica de los golpes burlescos del humanista catalán, como bien ha observado L. Badia<sup>4</sup>. Es decir, si el punto de partida es una reflexión de San Agustín, el pasaje desemboca en una salida de humor, fino e inteligente, pero de efecto cercano al chiste, muy característico de Metge. A ello le da pie San Gre-

---

<sup>1</sup> Los aspectos derivados de lo que sería una influencia directa de las obras de San Agustín y que tratan acerca del tema de la inmortalidad del alma los he expuesto en «Metge, bon lul·lista i admirador de Sant Agustí», *Revista de Filologia Romànica* XI, pp. 29-50 (en prensa). Cabe añadir que este trabajo se basa en «Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència», en *Miscel·lània Jordi Carbonell*, vol. V, Publicacions de la Abadía de Montserrat 1993, pp. 45-70, donde advertí por primera vez la influencia luliana sobre Metge, dato que proyecta una nueva luz sobre el prehumanista catalán.

<sup>2</sup> Puede seguirse en las pp. 172-174 de las *Obras de Bernat Metge*, a cargo de M. de Riquer, Universidad de Barcelona 1959 («abans que vinguesses en lo món... sinó per sola crehença»), edición que seguiremos.

<sup>3</sup> Este paralelismo, que expongo en el trabajo citado en la nota 1 *supra*, se centra en los cap. vi y vii del libro I de las *Confesiones* (sígase en las pp. 80-83 en *Obras de San Agustín. II. Las Confesiones*, BAC, Madrid, 7.ª ed., 1979).

<sup>4</sup> Véase «*Siats de natura d'anguila en quant farets: la literatura segons Bernat Metge*», *El Crotalón. Anuario de Filología Española* 1, 1984, pp. 52-53.

gorio, cuya simplicidad agudiza hasta tornar su idea en parodia burda y lacerante. Hemos comenzado por referirnos a ello, porque, además de marcar un primer apoyo en el santo filósofo, Metge nos ha dejado ya ahí una muestra de su humor, inteligible sólo muy selectivamente y de una divertida mordacidad.

Observemos una sistemática parecida aplicada a una referencia de Ovidio, que nos interesa porque puede mostrarnos de nuevo el recurso a la exageración del rasgo propio de un autor.

Al acabar Tirèsius su tan cruda descripción de las malas costumbres de las mujeres, tras referirse al secreto retiro con que se visten y arreglan («si foch se prenia en lur cambra, **no exirien entrò que sien ben reperades**»<sup>5</sup>), añade en tono más íntimo:

«E parlant ab tu axí com ab bon amich, a la veritat e sens truffa, **bé fan e rahonablement usen, car si hom les veya aytals com hixen del lit, no serien presades un ciuró, e per ventura la humane generació pendria gran tom**».

Frase final que incluye una broma, ante la que el Metge interlocutor no puede reprimir la risa. Aquellos comentarios del mitológico adivino recuerdan estos versos de *Artis amatoriae*, dirigidos a las mujeres a fin de triunfar en cuestiones de amor:

«Nec lucem in thalamos totis admitte fenestris;  
Aptius in uestro corpore multa latent»<sup>6</sup>,

con los que se cierran los consejos del poeta latino, quien les había recomendado que no se dejasen ver cuando se arreglan:

«Tu quoque dum coleris, nos te dormire putemus;  
Aptius a summa conspiciere manu. (...)  
Claude forem thalami; quid rude prodis opus?

---

<sup>5</sup> 314, 7-8. Puede convenir destacar la frase anterior, ilustrativa del anticlericalismo de Metge: «spau e ab gran devoció, revesten-se pus copiosament que. I papa quant deu celebrar la missa o sanctifficar la crisma».

Indicaremos en negritas el texto sobre el que se aprecia un paralelismo dentro del contexto que seguimos.

<sup>6</sup> *L'art d'aimer*, «Les Belles Lettres», París, 1967, p. 89.

Multa uiros nescire decet; pars maxima rerum  
Offendat, si non interiora tegas»<sup>7</sup>.

Ahora bien, no era aquella del riesgo de continuidad de la estirpe humana la única broma, como comprobamos al contradecirle —a la vez que enmienda a Ovidio—, seguidamente con su aire inocente tan peculiar, pero muy firme:

«Assò verament no és de soffarir, car yo he vist lo contrari de algunes, qui eren sens comparació pus bellas nuhes que vestides» (314, 14-20).

Comentario de filosofía más ovidiana que la del mismo Ovidio. Que además puede anticiparnos que no va a ser precisamente la vía común de las moralizaciones del poeta de Sulmona la que siga el notario barcelonés.

Tras estas anotaciones previas sobre su particular expresividad literaria, pasamos a la referencia agustiniana que va a propiciar el seguimiento de nuestro hilo expositivo. Tiene lugar en el I libro, a propósito de la cita de Job, a quien cita entre los argumentos de los gentiles. He expuesto recientemente que este personaje proyecta su ascendencia sobre Metge a juzgar por el recurso al libro bíblico<sup>8</sup>; si bien entonces no había advertido todavía de dónde había bebido Metge la idea de que Job era gentil<sup>9</sup>. Y esto se expresa en *De Civitate Dei*, como bien vio y asimismo utilizó unos años después Felip de Malla<sup>10</sup>.

Agustín mantiene allí que, además de los israelitas, algunos hombres fueron también dignos de ser ciudadanos de la patria celestial y pone como ejemplo a Job, un extranjero. En la obra del santo obispo se alude además a él en calidad de profeta, matiz que Metge debió advertir y al que parece replicar<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>8</sup> En «*Jo comens allà hon deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil*», en *Miscel. lània Germà Colon*, vol. III, Publicaciones de la Abadía de Montserrat (en prensa). Las connotaciones sobre los gentiles en el presente trabajo encuentran un complemento en aquel artículo y viceversa.

<sup>9</sup> Según el rey Joan. «*Job no fou jueu, ans fou ben gentil; bé és veritat que fou de linatge d'Esau. E é. l posat primer per tal com entre los gentils fo lo millor e. s pres a prophetar profundament e clara de Jesuchrist*», a lo cual Metge puntualiza: «*e veig que prophetà clarament la resurrecció dels corsos humanals*» (196, 11-14 y 18-19).

<sup>10</sup> Véase la *Introducció* de J. PERARNAU a *Correspondència política*, vol. I, «Els Nostres Clàssics», Barcelona, ed. Barcino, 1978, p. 53, y el vol. I del *Memorial del pecador remu*, cap. iii, p. 167 y nota 49.

<sup>11</sup> «*Job, qui nec indigena, nec proselytus, id est advena populi Israel fuit; sed ex gente Idu-maea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est: qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad iusti-*

Creo que esta obra ha ejercido sobre *Lo Somni* una función importante: por un lado, por el amplio rescate de gentiles a que podía dar lugar, y por otro, porque le permitía insertarse en la dinámica agustiniana. Doctrina que en nuestro diálogo será pieza clave en el paso de los temas filosófico-religiosos a los éticos<sup>12</sup>. El pensamiento del santo no podía omitirse puesto que era constituyente de la filosofía moral que adoptó Petrarca, la cual, como veremos, es tema capital en la obra de Metge.

Trataremos primero del aspecto referente a los gentiles. San Agustín, a pesar de que cuestiona el valor de las virtudes naturales de los paganos<sup>13</sup>, vimos

---

tiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coaequeretur... Divinitus autem provi- sum fuisse non dubito ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Ierusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui venturus in carne sic antiquis sanctis praenuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum praedestinos perducatur ad Deum» (*Obras de San Agustín. XVII. La Ciudad de Dios*, vol. II, libro XVIII, cap. xlvii, BAC, Madrid 1965, pp. 428-429).

Me he extendido de la cita estricta, incluyendo el hecho de que la gracia de ser ciudadanos sólo fue concedida, en calidad de futuros santos, a los que fue revelada la figura de Jesucristo, porque, aunque en el aspecto mesiánico Job no fue profeta, es algo que podía derivarse del texto agustiniano; por ello, podría ser muy sutil por parte de Metge la concreción de que lo que profetizó Job fuera la resurrección corporal (véase la nota 9 *supra*).

Es elocuente al respecto que no haya hallado referencias al aspecto profético de Job en un estudio específico que he consultado, si bien trata de algunas profecías de los libros sapienciales o del *Eclesiastés* que parecen extrañas (A. COLUNGA, «San Agustín, expositor de las profecías en la *Ciudad de Dios*» en «Estudios sobre la *Ciudad de Dios*», *La Ciudad de Dios*, CLXVII, t. I, 1954, pp. 401-415).

<sup>12</sup> No vamos a discutir aquí el valor filosófico de *Lo Somni*. El P. Batllori dice que de su inquietud sobre la inmortalidad del alma «no sería válido deducir-ne l'escèpticisme acristià de l'autor» («De l'humanisme catalano-aragonès», en *A través de la història i la cultura*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat 1979, p. 87). Mi interpretación, en esta línea, es acorde con las influencias que he ido detectando sobre *Lo Somni*, además de la de Lull (véase la nota 1 *supra*), la de Dante (véase «El diálogo de Bernat Metge con Ramón Lull. Dos nuevas fuentes tras *Lo Somni*», en *Actas del V Congreso de la Asociación de Hispánica de Literatura Medieval. Granada 1993; en prensa*).

Recuerdo también que, según M. Batllori, dentro de la Corona de Aragón en aquel momento, no eran ninguna cosa nueva ni el peso moralista ni el peso luliano (véanse «Los moralistas laicos» y «Renovación y persistencia del lulismo», en *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, ed. Ariel, 1987, pp. 13-16). Ello no obsta, sin embargo, a que sea lógico que mi afirmación produzca extrañeza al posar tan noble carga sobre las espaldas del que se consideraba generalmente como un amoral descreído y malicioso.

<sup>13</sup> Concretamente remitimos al cap. xxv del libro XIX de *De Civitate Dei*, «Quod non possit ibi verae esse virtutes, ubi non est vera religio» (pp. 512-513 y nota 60, p. 522).

Asimismo hay que advertir de un matiz esencial. Como resume Perarnau, según la versión medieval del agustinismo, «com que no formaren part de l'Església i per tant no participaren de la seva gràcia, els autors pagans molt menys podien ésser instruments d'aquella gràcia, car ésser ins-

que mantiene en aquella obra que algunos hombres que han seguido la ley natural han de ser considerados en la ciudad celestial. Idea que es muy lógico que fuera un filón para los humanistas, que rescataban el caudal del clasicismo<sup>14</sup>; así, en el cauce de esta corriente o próximo a ella, Petrarca considerará cerca de la teología católica a los filósofos paganos<sup>15</sup>.

Y así, sobre la línea de concordancia de clasicismo y cristianismo, Metge pondrá de lado —por ejemplo— a Casiodoro con Cicerón (pp. 178-181), entre los que han escrito sobre la inmortalidad del alma, por que

---

trument de la gràcia de Déu és propi de les realitats establertes per Jesús, que són l'Església i les seves institucions» (*Correspondència política, loc. cit.*).

<sup>14</sup> Sígase en el libro XVIII de *De Civitate Dei*, capítulo xxii, cómo Roma fue fundada como hija de la primera Babilonia, lo cual le da una carta de crédito y de continuidad, y en el capítulo siguiente, las profecías de la Sibila.

También el capítulo xxvii, donde se nos dice que el momento en que las profecías presentaban un provecho para los gentiles era al comienzo del imperio romano, al nacer la Babilonia de Occidente: «ac per hoc per ea tempora isti velut fontes prophetiae pariter eruperunt, quando regnum defecit Assyrium, coepitque Romanum: ut scilicet quemadmodum regni Assyriorum primo tempore exstitit Abraham, cui promissiones apertissimae fierent in eius semine benedictionis omnium gentium; ita occidentalis Babylonis exordio, qua fuerat Christus imperante venturus, in quo implerentur illa promissa oracula Prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantae rei futurae testimonium solverentur. Cum enim prophetae nunquam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse coeperunt, in usum tantummodo eorum fue-  
re, non gentium: quando autem ea scriptura manifestius prophetica condebat, quae gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat inciperet, quando condebat haec civitas, quae gentibus imperaret» (p. 387).

Pueden interesar además estas otras notas salpicadas a lo largo del libro agustiniano: en el capítulo xxxiii se trata de la vocación de los gentiles, según predijeron las profecías, y en el xiv y el xxiv se cita a Orfeo, como sobresaliente entre los poetas teólogos anteriores a los profetas.

Acerca de la audiencia de esta obra agustiniana entre los humanistas, marco dos calas representativas: la referencia a que Petrarca la conocía: «Ego autem quid sentirem absolvi in libris *De civitate Dei* quos te legisse non dubito» (*Secretum, Opere di Francesco Petrarca*, a cargo de E. Bigi, ed. U. Mursia, Milán 2.ª ed. 1964, p. 672; edición que seguiremos); y el recuerdo de la edición comentada que en 1522 hizo Juan Luis Vives, por encargo de Erasmo de Rotterdam.

<sup>15</sup> Según F. Rico, «La "philosophia" de Petrarca, en efecto, no es un sistema, ni es siquiera el repertorio de soluciones que ofrece a diversos propósitos, sino un método y una convicción al servicio de un designio: la creencia de que las verdades de la fe, aunque únicamente accesibles por la gracia, tienen compañía más adecuada en las letras antiguas que en cualquier otra especie de saber humano; y el *modus operandi* de registrar, implícita o explícitamente, las coincidencias entre la tradición cristiana y la tradición clásica, en la seguridad de que constituyen perdurables ejemplos morales y el más noble terreno de encuentro para los hombres "ex omnibus seculis"» («Introducción» a *Obras. I. Prosa*, Madrid, ed. Alfaguara, 1978, p. XXXI).

«Molts doctors de la Esgleya de Déu, philòsoffs, poetes e altres scients e devots hòmens tractants de aquesta matèria, han fet lur poder de donar a entendre als hòmens del món...»<sup>16</sup>.

O a Casiodoro y a Santo Tomás con Cicerón y Llull (pp. 188-191), este último entonces sospechoso de heterodoxia.

Si bien, como era de esperar, pospone aquellos «teòlechs vertaders» a favor de los últimos, los «maestros de las letras seculares» (188, 2), pues —aunque no delimite bien sus perfiles— dice que le convencen más los argumentos expuestos al final, que correspondían a profanos y menos ortodoxos:

«A la veritat, Senyor, les sinch derrerres me apparen molt pus fundades que les altres e fort rasonables e exemptes de tota contradicció» (194, 11-13).

Dentro de esta dinámica, cuando el Doctor de la Iglesia introduce a la Sibila Eritrea virgilitiana entre quienes han anunciado la venida del Mesías, en cuanto el hecho profético no es exclusivo del pueblo de Dios, ya está abierta la brecha por donde pueden filtrarse los autores paganos, con un margen más o menos poético. Rendija especialmente propicia para autores hábiles y escurridizos, como proverbialmente es Metge<sup>17</sup>.

Todo el libro XVIII de *De Civitate Dei* —ya citado sobre Metge por la referencia a Job—, manifiesta que en el curso de la humanidad el significado simbólico profético predomina sobre el histórico, lo cual se aviene con el carácter mixto de la historia y la consideración de las ciudades —divina y terrena— como dos realidades metafísicas<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> P. 176, 28-30; las explicaciones de dichos doctores siguen hasta la p. 180.

Hago una observación: en estos pasajes casi todo pertenece a algún pensador, aparte de comentarios similares. Quizás, pues, no lleguemos a entender correctamente el pensamiento de Metge sobre los temas filosóficos hasta que queden desnudas, al descubierto, las pocas líneas de *Lo Somni* que son suyas. De aquí además que tenga importancia el ensamblaje, pues es revelador del sentido.

<sup>17</sup> Obsérvese cómo muestra una contumaz insistencia en valorar este margen; con frecuencia yuxtapone unos a otros, es decir Padres de la Iglesia a filósofos y poetas: compruébese, por ejemplo, en el libro I 176, 28-29; 178, 11-14; 188, 1-3; libro III 276, 2-4 y 16-32, y 278, 1-3; 280, 32-33.

<sup>18</sup> Para estos dos aspectos véase F. MONTES DE OCA en la introducción a la edición de Porrúa, México, 1966, p. XX.

Así pues, si Agustín efectuaba esta conjunción, si incluía a Virgilio entre los profetas y a Orfeo entre los poetas que cantan a los dioses<sup>19</sup> —como bien recuerda Petrarca<sup>20</sup> y según había aplicado Dante y valorado Boccaccio<sup>21</sup>—, no es de extrañar que, en este orden de cosas, el notario catalán nos haga pasar como descripción del infierno una de Séneca con incrustaciones de Virgilio<sup>22</sup> o entre los profetas, a Ovidio<sup>23</sup>.

Al fin y al cabo, según la cáustica acentuación de los rasgos de los autores a que recurre —nota que nos parecía haber detectado ya en Metge—, la primacía en la vena profética de los gentiles correspondía a San Agustín. Y no en vano desde el principio del gran diálogo nos ha anunciado que «molts philòsoffs e poetas se són acostats assats a la veritat en quant humanal enginy ho pot compendre» (178, 13-14).

Recordemos ahora el parlamento de Tirèsias sobre el valor poético y alegórico del caudal de la Antigüedad, en que dice acerca de los seres infernales:

«Demanat has més, a mon parer, si les cosas que.t he ditas de infern són en la forma que has oÿt. Sàpias que hoc. (...) los poetas han parlat ab integuments e figuras, dins la escorxa de las quals se amaga àls que no dien expressament (...) si volràs lo teu enginy despertar en proffundament entendre aquells qui de aquesta matèria han tractat, veuràs que jo.t dich veritat. (...) Bé.t certiffich de una cosa: que per molt que.y aprims lo teu enginy, no.ls nomeneràs atessa lur propietat e manera, tant pròpiament com han los philòsoffs e poetas dessus dits» (pp. 276-278).

---

<sup>19</sup> En cuanto a lo primero, véase F. MARTÍNEZ MORÁN, «El espíritu virgiliano en la *Ciudad de Dios*», en *Estudios sobre «La Ciudad de Dios»*, op. cit., pp. 435-441. Y respecto a lo segundo, la nota 14 *supra*.

<sup>20</sup> «Los primeros teólogos cerca de los gentiles haber sido poetas, los mayores de los filósofos dan testimonio, y la auctoridad de los sanctos lo confirma, y ese nombre de poetas, si non lo sabes, lo demuestra. Entre los cuales muy noble Orfeo, de que Agustino hace mención en el XVIII libro de *La cibdad eternal*» (*Invectivas contra el médico rudo y parlero*, en *Obras. I. Prosa*, p. 392).

<sup>21</sup> Véase la comparación que da el Dr. Riquer de un pasaje de Metge respecto a otro de *De genealogia deorum* que trata de este aspecto —las versiones poéticas de los hechos religiosos— en relación con el autor florentino (pp. 276-277 y nota 21).

<sup>22</sup> La Dra. Badía ha descubierto que la ha tomado de *Herculens furens* («Bernat Metge i els auctores: del material de construcció al producte elaborat», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLIII, 1993, pp. 25-40). Para las reminiscencias virgilianas véanse las notas 13, 15, 16, 18-20 del III libro (pp. 268-275 de la edición de Riquer que seguimos).

La relación del infierno del latino en labios de Orfeo dice Metge que le ha alegrado «com la claredat a aquells qui són en tenebres, e repòs als cansats» (274, 30-31).

<sup>23</sup> El seguimiento de los pasajes de procedencia ovidiana para la principal descripción mitológica, la de Orfeo, se puede hacer en las notas de la edición de Metge que seguimos (pp. 258-265).



Y tengamos en cuenta que los «philòsoffs e poetas gentils» (276, 27), que han nombrado a los demonios «Cerberus, Minos, Radamantus, Megera, Tesifone, Plutó, Caron e molts altres» y a quienes se hace alusión, eran los de las letras clásicas. En cierto modo, pues, homologa a clásicos y gentiles; pero las homologaciones de la gentilidad tenían la base en la Patrística, pues se iniciaron con Job y la Sibila en la fuente agustiniana.

Así las cosas, el siguiente pasaje, en boca del rey Joan I, no tiene desperdicio y hace gala de unos acentos que nos retratan a su autor con toda la carga humanista, incisiva a la vez que desenfadada:

«—E are has tu a ssaber —dix ell— que gentils hagen prophetat?  
¿E què.t par de Balaam, Sibil. la Erithea, de Virgili e Ovidi? Dessebut  
eras. Anem avant»<sup>24</sup>.

A la luz de la relación entre *Lo Somni* y *De Civitate Dei* también tendremos que ser cautos ante una posible actitud de enmienda a la filosofía agustiniana, puesto que el santo había fulminado a los romanos en cuanto a religión. Así como plantearnos si la defensa de las ficciones poéticas aplicadas a los demonios por su parecido con la realidad y la reproducción del infierno a través de una tragedia de Séneca son una respuesta contestataria, cuando en la obra agustiniana se acometía a Apuleyo por su justificación de aquellas ficciones poéticas y del teatro, así como por haber mantenido la proximidad de esta ficción a la verdad<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> P. 196, 20-23. Bajo este planteamiento no tendría relación que en *De vetula*, base de su *Ovidi enamorat*, se mencionase la muerte y resurrección de Jesús, lo cual se consideraba motivo suficiente como para que Metge calificase de profeta al gran poeta latino. Así se lo había parecido al Dr. Riquer, si bien ya advertía que era «algo insólito en la tradición medieval» (*Prólogo* a la edición citada, p. \*35), y a la Dra. Badia («El carácter piadoso del tercer llibre ... fa dir a Metge que Ovidi era tan profeta com Virgili», «Per la presència d'Ovidi a l'Edat Mitjana catalana», en *Tradicció i modernitat als segles XIV i XV*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat 1993, p. 43, nota 9).

<sup>25</sup> Remitimos para el aspecto general al libro XIX, xxi: «Si enim dicunt non spiritibus imundis, sed diis bonis atque sanctis in sua republica servisse Romanos; numquid eadem toties repetenda sunt, quae iam satis, imo ultra quam satis est, diximus?» (*op. cit.*, pp. 502-503). Y concretamente para el segundo a los capítulos xviii del libro VIII, y iii y vii del libro IX: «Non est quod iste poetica figmenta, et theatra ludibria iustificare conetur. (...) Verba namque eius de hac re ista sunt: "Ex hoc ferme daemonum numero, inquit, poetae solent, haudquaquam procul a veritate, osores et amatores quorundam hominum deos fingere (...) Quod si quisquam dicit, non ex omnium, sed ex malorum daemonum numero esse, quos poetae quorundam hominum osores et amatores deos non procul a veritate confingunt... quomodo istud intelligere poterimus... ?» (*Obras de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios*, vol. I, BAC, Madrid 1958, pp. 551-552; 586 y 595).

A la vista de lo que parece una sinuosa gradación valorativa del pensamiento agustiniano, pasaremos a quien se enfrenta abiertamente —al menos así en la segunda parte de *Lo Somni*— el notario de Barcelona. Y a través de quien volveremos a encontrarnos nuevamente con el obispo de Hipona:

## PETRARCA

Al principio del libro I, *Metge* ruega ayuda al rey, ya que quiere saber qué es el espíritu y su inmortalidad y no puede entenderlo. Joan I le dirá que ante todo es cuestión de voluntad:

«e no.m meravell si no ho pots entendre, car tu no hi vols primament specular. No és cosa en lo món, per fàcil que sia, qui no torn difícil o quax impossible al no volent fer aquella» (176, 23-24).

Argumento característico de la ética agustiniana, como puede confrontarse, por ejemplo, en *De libero arbitrio*, en que se asienta la importancia de aquella facultad<sup>26</sup>. Ahora bien, donde lo encontramos con aquel matiz específico especulativo es en el Agustín que dialoga con Petrarca, en el I libro del *Secretum*, el cual «trata fundamentalmente de la voluntad enferma del poeta, que confunde el no **querer** con el no **poder**»<sup>27</sup>, y de cuya distinción intenta Agustín convencer a Francesco.

---

En cuanto a *Metge*, destacamos el contraste entre la referencia inicial a las *Confesiones* y otras que se siguen en el I libro con una postura admirativa —que explican el título de mi trabajo citado en la nota 1 *supra*—, y este talante de aparente discordancia, que veremos intensificarse en el tratamiento de las materias morales.

<sup>26</sup> «Dixeramus enim atque convenerat inter nos voluntate illam mereri homines, voluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant» (*De libero arbitrio*, en *Obras de San Agustín. III. Obras filosóficas*, BAC, Madrid 5.ª ed. 1982, p. 253).

<sup>27</sup> C. YARZA, «Introducción a Obras morales», en *Obras. I. Prosa*, p. 32.

La solución propuesta por los mentores en ambas obras humanistas es la misma: recurrir a la especulación. «Conventa sunt, ut fallaciarum laqueis reiectis circa veritatis studium pura cum simplicitate versemur. Verba vero, quibus uti te velim, hec sunt: ut ubi "ultra te non posse" dixisti "ultra te nolle" fatearis» (*op. cit.*, p. 534).

Ello nos sitúa con cierta expectación ante la gran obra moral del humanista italiano. Para el cotejo, vamos a trasladarnos a comienzos del III libro de *Lo Somni*, poco después de haber invitado el monarca a Metge nuevamente a la especulación, esta vez a fin de desvelar el misterio que esconden los mitológicos personajes:

«si subtilment hi volràs especular, conexeràs gran part del misteri que. y sta amagat» (256, 6-7).

Vemos aquí que, habiendo dado comienzo a la exposición de las ficciones poéticas, pues Orfeu ya ha explicado su vida, de ovidiana versión, Tirèsius le corta bruscamente porque, según dice, antes de irse tienen que tratar de otros asuntos:

«—Hage prou durat —dix Tirèsius— aquex parlament, car d'altra matèria havem a tractar abans que.ych partiscam, e no havem temps» (280, 5-6).

Hay, pues, un cambio de materia. Dato que sobre todo nos alerta hacia el tema moral, ya que a partir de ahora se moverán en el plano de las actitudes humanas, terreno de la ética por antonomasia. Y dato que convendrá tener en cuenta en relación con el mito de Orfeo porque nos indica que no podremos considerarlo —al menos exclusivamente— bajo la dimensión ética, en la que se va a entrar a continuación.

Seguidamente se hace una disquisición acerca de la naturaleza del bien, la definición del error, y sobre la cuestión de la vida feliz, que reconocemos de

---

Daremos dos notas más. Una es que seguidamente Agustín invita a Francesco a meditar más sobre la muerte y todo el I libro de Metge trata sobre ella. Y la otra es que el valor de la voluntad lo apoya aquí el santo en los grandes esfuerzos que hizo para salir él mismo de su vida de pecado, lo que no consiguió hasta que intervino aquella potencia; factor a considerar respecto a Metge, que ha manifestado su «gran conguxa» por no poder creer en la inmortalidad y ha mostrado un muy concienzudo conocimiento del tema, ya que se nos puede estar anticipando un modelo de actitud voluntarista, al ser ésta la actitud con que el filósofo catalán se pronunciará ante el problema. (Este enclave puede ser importante para *Lo Somni*; destacamos un párrafo de Francesco a tener en consideración al respecto: «Dic ergo, quoniam de me ipso mentio fuerat, quanam michi ratione monstraveris hoc, quod miser sim —id enim me esse non inficior— nunc etiam mee voluntatis existere; cum ego contra sentiam nil me perpeti molestius, nil magis aversum proprie voluntati; sed ultra non valeo», *ibidem*).

ascendencia en el mismo santo<sup>28</sup>, a pesar de que esos fundamentos son muy generales, como bien advierte Metge. La definición del bien que se establece es importante porque someterán a ella su discusión. He aquí los postulados, en los que están de acuerdo Metge y Tirèsias: todos desean el bien; pocos saben dónde está; la causa del error es la ignorancia del bien; los bienes terrenos a menudo causan infelicidad; no es un bien lo que produce congoja.

Concluyen que el único bien es Dios, que toda felicidad mundana es sólo una imagen de aquel bien, y que esta felicidad terrenal se manifiesta o consigue estando satisfecho. Puntualiza Metge, de todos modos, que todo esto lo han dicho «la major part dels philòsoffs, doctors e poetas, axí christians com gentils» (280, 32-33), además de mostrarlo la experiencia.

No habría, pues, que remontarse a San Agustín. Pero conviene hacerlo si advertimos que encontramos estas mismas ideas poco después de los pasajes de los que había bebido en *De Civitate Dei*. Puesto que en el libro siguiente, Agustín trata de los fines de las dos ciudades y expone un aspecto fundamental de su filosofía: los principios metafísicos que regulan a los seres humanos e irracionales; entre aquellos, el apetito de paz; muestra también cómo el desorden en el uso de las cosas temporales lo aniquila y provoca la infelicidad<sup>29</sup>. Y aún más, es necesario acudir al Padre de la Iglesia si ese pensamiento agustiniano va a ser la piedra angular del diálogo de Metge y Tirèsias.

---

<sup>28</sup> El párrafo en concreto (p. 280) y una confrontación con San Agustín se exponen seguidamente en los puntos 1) y 2), y en la nota 43 *infra*.

Asimismo, en *Contra Academicos*, pueden seguirse los mismos conceptos; véase simplemente la conclusión: «nam primo ipse intulit, quoniam de beata uita questio nata est et beatum solum necesse est esse sapientem, si quidem stultitia etiam stultorum iudicio misera est, perfectum sapientem esse debere, non autem perfectum esse qui adhuc uerum quid sit inquirat, unde ne beatum quidem» (en *Obras de San Agustín. III. Obras filosóficas*, I ix, p. 98).

<sup>29</sup> Sígase de los capítulos xii al xiv del libro XIX: *Quod etiam bellantium saevitia omnesque hominum inquietudines ad pacis finem cupiant pervenire, sine cuius appetitu nulla natura sit, De pace universali, quae inter quaslibet perturbationes privari non potest lege naturae sub iusto iudice ad id quisque pervenit ordinatione, quod meruit voluntate, De ordine ac lege, sive caelestis, sive terrena, per quam societati humanae etiam dominando consulitur, cui et consulendo servitur* (pp. 481-491 de la edición que seguimos).

Cabe añadir que esta filosofía se esparce por las obras del santo, al igual que se recoge en las petrarquianas, como por ejemplo en el *De remediis utriusque fortune*; por lo que, en última instancia, es arriesgado pretender concretar el punto exacto de las influencias. Además se nos abre una pregunta: ¿hasta qué punto Metge se opone a las ideas de Agustín en materia de moral o bien al pensamiento derivado del filósofo dentro de la corriente del agustinismo medieval y que alcanza hasta a Petrarca?

Recordemos también que la idea de la paz como bien supremo del hombre informará profundamente la mentalidad de los humanistas; así, en Vives (véase *Humanismo y Renacimiento*, *op. cit.*, p. 24).

No nos debe extrañar el giro hacia el plano ético en los dos últimos libros de una obra humanista de inicial tono filosófico. El enseñar a vivir, establecer un arte de vida fue una clara actitud petrarquesca y propia del primer humanismo<sup>30</sup>.

Este doble cariz de *Lo Somni* se manifiesta plenamente en un importante detalle: la repetición de la misma expresión en los libros I y IV, aplicada en cada uno a su temática. Expresión de cuyo origen nos da la clave el III libro del *Secretum*, y que nos dará entrada a una voz potente de la literatura clásica, que ya era sabido que participaba en el gran diálogo catalán.

## CICERÓN

Es preciso hacer este inciso antes del seguimiento petrarquiano en los dos últimos libros de *Lo Somni*, ya que nos ratifica la conexión que venimos manteniendo entre ambas temáticas y las dos partes de la obra metgiana: la filosófica y la moral.

Me refiero a la encendida defensa de su opinión personal, que formula idénticamente para ambas materias. Esta repetición ya era conocida («ab aquesta opinió vull morir», I, 214, 5, y III, 370, 6-7); sin embargo, desciframos su sentido por medio de Petrarca. Quien enfoca hacia el tema amoroso haciendo igualmente un giro desde el filosófico, de procedencia ciceroniana.

### *Secretum:*

«Aug. Dic ergo —quoniam prius amoris mentio facta est—: nonne hanc omnium extremam ducis insaniam?

Fr. Nequid veritati subtraham, pro diversitate subiecti amorem vel teterrimam animi passionem vel nobilissimam actionem dici posse censeo. (...)

Fr. Si infamem turpemque mulierem ardeo, insanissimus ardor est; si rarum aliquod specimen virtutis allicit inque illud amandum ve-

---

<sup>30</sup> «Quisieron ahondar en los estudios clásicos justamente para contrarrestar el empuje de la escolástica con unos modelos de saber menos "lógicos" y más "éticos"... la elección de los clásicos significaba insistir en la importancia de la ley natural, dentro del armónico sistema de cuanto existe, de Dios, el mundo y el hombre» (F. Rico, «Introducción» citada, p. XXVIII).

En cuanto a Metge, remito a la nota 12 *supra*.

nerandumque multus sum, quid putas? Nullum ne tam diversis in rebus status discrimen? Adeo ne pudor omnis evanuit? Ego vero, ut ex me aliquid loquar, sicut primum grave et infaustum animi pondus extimo, sic secundo vix quicquam reor esse felicius. Quod si tibi forsitan contrarium videtur, suam quisque sententiam sequatur; est enim, ut nosti, opinionum ingens varietas libertasque iudicandi.

*Aug.* In rebus contrariis opinio diversa; veritas autem una atque eadem semper est.

*Fr.* Istud quidem ita esse factor; sed hoc est quod transversos agit: opinionibus antiquis inheremus pertinaciter, nec facile divellimur.

*Aug.* Utinam tam recte de tota amoris questione sentires, ut de hoc sentis articulo.

*Fr.* Quid multa? tam recte sentire michi videor, ut contra sentientes insanire non dubitem.

*Aug.* Inveteratum mendacium pro veritate ducere, noviterque compertam veritatem extimare mendacium, ut omnis rerum autoritas in tempore sita sit, dementia summa est.

*Fr.* Perdís operam; nulli crediturus sum; succurritque tullianum illud: «Si in hoc erro, libenter erro, neque hunc errorem auferri michi volo, dum vivo».

*Aug.* Ille quidem de anime immortalitate loquens opinionem pulcerrimam omnium ac volens quam nichil in ea dubitaret quamque contrarium audire nollet ostendere, huiuscemodi verbis usus est; tu in opinione fedissima atque falsissima iisdem verbis abuteris (pp. 614-616)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> La fuente de la actitud de Metge es en última instancia *De senectute*, XXIII; como lo era de esta primera actitud de Francesco. Y es Petrarca el primero en relacionar la idea de la inmortalidad con el tema ético-amoroso, como bien reconoce él mismo, y como repetirá Metge con conocimiento de causa. Cicerón decía, en el último capítulo de aquella obra: «Quodsi in hoc erro qui animos hominum immortalis esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum uiuo, extorqueri uolo» (*De la vieillesse*, Collection des Universités de France, París, 4.<sup>a</sup> ed. 1989, p. 135). Trasladar esta actitud al plano humano supone una altísima ética.

La identificación con la actitud de Catón el Mayor nos hará reflexionar sobre este personaje, en quien Cicerón antepone la sabiduría a la astucia: «Varron atteste que l'adjectif *catus* est l'équivalent sabin d'*acutus*. Cicéron semble donc avoir substitué *Sapiens* à *Cato*, "Le Sage" à "L'Astucieux"» [P. WUILLEUMIER, «Introduction» a (*op. cit.*, p. 15)]. Lo cual es un dato a retener cuando Tirésias ha establecido —quizá con ascendencia luliana— una especie de competición hacia el grado de sabiduría (278, 15).

Interesa recordar aquí el comentario de Batllori acerca de que Cicerón —así como Séneca— interesó a los humanistas catalanes más como moralista que como literato (*De l'humanisme catalano-aragonès*, *op. cit.*, p. 82).

*Lo Somni:*

«Hom del món no pot haver felicitat, qui pos sa amor en dona. E creu-ne a mi, qui no ignors lurs costums.

—¿No en sa muller, almenys? —diguí yo.

—No en sa muller —respòs ell— ni en altre<sup>32</sup>.

—(...) no és hom en lo món qui de rahó vulla usar axí com deu, qui necessàriament no hage a.torgar, attès tot ço que.havets dit, que les ànimas sien immortals. E axí ho cresech fermament, e ab aquesta opinió vull morir.

—¿Com opinió? —dix ell—; ans és sciència certa, car opinió no és àls sinó rumor o fama o vent popular, e tostemps presuposa cosa dubtosa.

—Hage nom, donchs, Senyor, sciència certa. No.m recordave ben la virtut del voccable...<sup>33</sup>.

—(...) Disertament e acolorade, a mon juy, has respost a tot ço que yo havia dit de fembras. La veritat, però, no has mudade, car una matexa és<sup>34</sup>. E si volies confessar ço que.n dicta la tua consciència, atorgarias ésser ver tot ço que.t he dit dessús.

—No faria jamay —diguí yo—;ab aquesta opinió vull morir<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> III, 286, 4-7. Obsérvese el tono entre decepcionado e irónico por parte del sorprendido Metge acerca de la anulación de la distinción entre el amor honesto y el deshonesto, que le hace Tirèsias, como San Agustín hiciera a Francesco. Tono similar al que encabeza el libro IV y revelador de un talante crítico.

<sup>33</sup> I, 214. Esta nota final de suave humor, en que el autor ha rizado el rizo del escepticismo al pretender difuminar la diferenciación del conocimiento objetivo y el subjetivo, podría darse en honor del mismo Cicerón, que dudaba de todo («de omnibus dubitantes», *Secretum*, 634), tal como vimos anteriormente respecto a los caracteres distintivos de San Gregorio, Ovidio y San Agustín. Según venimos analizando creo que podemos interpretarla como recurso estilístico o ironía, pero no como «sorollosa frivolitat» («*Siats de natura d'anguila en quant fa rets...*», *op. cit.*, p. 53).

<sup>34</sup> Tras la identificación que vimos en la nota 32, la expresión de la inmutabilidad de la verdad, formulada asimismo por Agustín, nos asimila nuevamente al adivino Tirèsias con el santo.

<sup>35</sup> En esta segunda ocasión que utiliza la expresión se hace bien patente la firme aceptación del engaño que le puede proporcionar su imaginación y el rechazo de la pretendida objetividad de la razón.

Al paralelismo de esta frase y a su aplicación a las dos materias que desarrolla *Lo Somni* hay que añadir la demostración —también doblada, esto es dirigida al tema filosófico y al amoroso—, por parte del oponente a Metge, de la diferencia entre razón, como garantía objetiva, e imaginación, como facultad subjetiva; facultades que Metge hace que confunde y que pueden ser causa de engaño en ambas ocasiones (confróntese en las pp. 222 y 286).

—Concell-te —dix ell— que n'ó fasses, car major apparència ha que existència de veritat. **Lexa d'equí avant amor de fembras**»<sup>36</sup>.

Bajo esta dinámica completamos el último párrafo del Agustín petrarquiano, que explica la actitud ciceroniana en el plano moral, a fin de preguntarnos si al aplicarla a otra vertiente, la amorosa, no está haciendo Metge igualmente un baluarte de aquella actitud, saludable al margen de su veracidad:

«Profecto enim etsi mortalis esset anima, immortalē tamen extimare melius foret, errorque ille salutaris videri posset virtutis incutiens amorem; que, quamvis etiam spe premii sublata per se ipsam expectenda sit, desiderium tamen eius proculdubio, proposita anime mortalitate, lentesceret; contraque licet mendax venture vite promissio ad excitandum animos mortalium non inefficax videretur. Tibi vero quid allaturus error iste tuus sit, vides: nempe in omnes animum precipitaturus insanias, ubi pudor et metus est, que frenare solet impetus, ratio omnis ac cognitio veritatis exciderint».

---

<sup>36</sup> III, 370. Que un pasaje de origen tan noble por todos lados lo acabe aplicando Metge a una burda simulación, como amante de la mujerzuela más vil de la historia de la literatura (objetivo que logra en su plagio del *Corbaccio*), ha de tener una explicación muy seria. Que quizás nos puede ofrecer con creces el hecho de manifestar con una decidida insistencia voluntarista su actitud positiva frente a la relación humana.

En cierta manera al trasladar la actitud ciceroniana a la filosofía del amor, Metge no hace más que aprovechar el reto de Agustín a Francesco acerca de la rectitud de sus ideas al respecto. Pero si éste acepta finalmente que no lo eran, Metge mantiene firmemente su rectitud, resistiendo en la posición del primer Francesco.

En cuanto a la defensa del amor considerado al margen de la honestidad, baste recordar que en los cantos de Orfeo —¿ideal modélico para Metge?— lo amoroso seguía criterios muy dispares de los tradicionales. (Síganse en el libro X de *Les Metamorfosis* II, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1930, pp. 109-126).

A mi entender, y dejando para los expertos de cada parcela la catalogación de su pensamiento en el ismo correspondiente, creo que se puede decir que Metge prolonga la actitud del latino con un ejemplo extremo: incluso cuando razón y objetividad conjugasen con la experiencia, él antepondría la subjetividad que se deriva de aquella actitud humana y moral.

De todos modos ésta es una primera aproximación al tema y cabe contemplar otras posibilidades más complejas; así podría relacionarse o ser una respuesta a la teoría agustiniana del error —con precedentes en la *Ética* aristotélica—, la cual asegura que es la maldad la que lleva a la falsedad en los principios prácticos. Agustín establece, ya desde los *Soliloquia*, que el error consiste en tomar por verdadero lo que no se sabe y pone como base de la decisión a la voluntad, a la cual agrada no lo que dicta el conocimiento puro, sino lo que pinta la imaginación. Lo cual, no sólo es la problemática de fondo en la primera mitad de este tercer libro petrarquiano, sino que es justamente lo que hace Metge por dos veces. Y afirma no haber errado (322, 6-7).



De todos modos, aunque la actitud de resignación de Bernat, que repite la de Francesco, proceda de la ciceroniana, que ambos ratifican, se aprecia un proceso de rectificaciones: Metge efectúa la suya respecto a Petrarca de un modo parecido a la que realizara éste sobre Cicerón. Si este último la aplica en defensa de la inmortalidad, y el italiano la desvía hacia el amor honesto, Metge hace una rectificación paralela al extenderla incluso al amor deshonesto.

Quizás también debemos hacer otra reflexión: el cariz de su giro es coherente con el seguimiento que Metge había hecho de Llull-Dante, quienes adherían —indisolublemente o incluso como condición previa para el conocimiento— la bondad a la verdad<sup>37</sup>. Téngase en cuenta que para Metge, el fundamento de no poder haber errado en cuanto a su amor humano radica en que su elección es buena a la vez que razonable —lo que coincide con la teoría luliana de «los contrarios»—:

«tant com poré me esforaré a sostenir e deffendra la mia elecció ésser rahonable e bona, e per consegüent no haver errat» (322, 5-7).

En el Agustín que asume Petrarca no parece darse una correlación entre ambos principios; ello queda claro a lo largo del *De remediis utriusque fortuna*, donde es el gobierno de la virtud y de la razón la norma de conducta<sup>38</sup>. Pero que el concepto de virtud sea estrictamente racional, puede llevar a actitudes

---

<sup>37</sup> Simplemente consúltense el final de *El libre del gentil e los tres savis* y el inicio del *Convivio* (trato de ello en las *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, op. cit.*). Me atrevo, pues, a extenderme en estas disquisiciones en la medida en que concatenan con la línea interpretativa de Metge que me han ido ofreciendo las mismas fuentes.

Sobre una posible confrontación con San Agustín al respecto, véase el comentario final de la nota 36 *supra*.

<sup>38</sup> Sobre este punto cabe también enfrentar dos pasajes de estos autores, que considero medulares en cuanto a la contraposición de ambas éticas. Del italiano, que discute con el santo:

«aut quis tam ignarus rerum humanarum tamque ab omni mortalium commercio segregatus est, qui non intelligat egestatem, dolores, ignominiam, denique morbos ac mortem aliaque huius generis, que putantur esse miserissima invitit accidere plerunque, volentibus autem nunquam? Ex quo verum fit miseriam propriam et novisse et odisse facillimum, depulisse non ita; quod prima duo nostri arbitrii, tertium hoc sit in potestate fortunæ.

*Aug.* Erroris veniam verecundia merebatur; impudentie autem irascor gravius quam errori. Quomodo enim, amens, ille tibi philosophice sanctissimeque voces exciderunt: "neminem his, que paulo ante nominabas miserum fieri posse"? Nam si sola virtus animum felicitat..." (p. 528).

Y del adivino, que también corrige a Metge en la obra catalana:

«no.t clams de fortuna, mas de tu matex. No.t ha forçat fortuna de amar ne avorrir, car no és offici seu ne ha senyoria alguna en les cosas que stan en libertat de arbitra. Saps qui te'n ha forçat? No àls sinó la tua bestialitat que, lexada la raó, ha seguit lo desordonat voler. Riquesas, potèncias, dignitats e semblants cosas dóna fortuna, e tol-les com li plau; mas elecció de amar

netamente malvadas o inmorales —como, por ejemplo, la misógina— en nombre de los ideales más excelsos; lo cual podría estar denunciándonos Metge a través de su falsa amante<sup>39</sup>.

O sea que si Agustín ponía en entredicho que hubiera verdaderas virtudes donde no había verdadera religión, el humanista podía estar, a la inversa, denunciando gráfica y crudamente en el odio de Tirèsias la falta de virtud por parte de las mentalidades católicas<sup>40</sup>. A la vez que opondría un modelo de validez universal en el ovidiano Orfeu. Sustitución acerca del concepto de virtud que, de hecho, es muy lógica por parte de un humanista.

#### DE SECRETO CONFLICTU CURARUM MEARUM

Una vez expuesto un primer paralelismo petrarquiano-metgiano en la confluencia de las grandes temáticas de la obra, y que nos advierte que lógicamente *Lo Somni* puede recoger diversos ecos que contenga la obra del primero (además de Agustín y Cicerón, Séneca, Virgilio, Terencio, etc.), seguiremos la confrontación del libro III del *Secretum* con *Lo Somni*.

Tirèsias, que vimos de inicial inspiración agustiniana en cuanto a la idea del bien, en la cual sintonizaba con Metge, enlaza con las palabras e hilo de la

---

o de avorrrir, obrar bé o mal, voler o no voler, en franch arbitra està, e en la mà de cascú és que.n ús a sson pler» (320, 14-21).

Consúltese, al respecto del *Secretum*, la p. 48 y la nota 6 correspondiente en *Obras. I. Prosa*. En cuanto al *De remediis utriusque fortune*, cabe añadir que en general se hallarán concomitancias entre el capítulo xlix del I libro y nuestra temática, ya que aquél se relaciona íntimamente con el III libro del *Secretum*. Para mayor precisión véase el trabajo de la nota 59 *infra*.

Por último, a pesar de que Metge diluye la ascendencia de las ideas éticas que se exponen, cabría reseguir este aspecto de nuevo en San Agustín; cito sólo la conclusión al libro I de *Contra Academicos*, que trata *De la verdad y la bienaventuranza*: «demostraretque, si posset, per illam definitionem perfectum esse hominem, qui secundum legem mentis uitam gubernaret, ac per hoc beatum nisi perfectum esse non posse... illa definitione, qua beatam vitam illam demum esse diximus, quae secundum rationem ageretur» (*op. cit.*, p. 99).

<sup>39</sup> Observemos que precisamente revela la malicia de su adversario a través del tema de la mujer. El fundamento de Metge estriba en el hecho objetivo de la belleza del cuerpo de la mujer: «Tot hom qui seny hage, pot conèxer que gran mal los vols. Tot quant dessús has dit, bé que no pasará sens resposta tant com en mi serà, haguera passientment soffert e creegut per ventura, si no haguesses dit que no serian preades res si hom les vey a lo estament que hixen del lit» (314, 14-18).

He indagado anteriormente por la línea especulativa acerca de esta intencionalidad, que incluso planteaba como necesaria desde un punto de vista lógico, en «Bernat Metge y su terrorífica amante. (Una relectura de *Lo Somni*)», *Antipode*, en prensa.

<sup>40</sup> Acerca de lo primero, véase la nota 13 *supra*; en cuanto al catolicismo, a él se remittan tanto Petrarca como Boccaccio, a quien iba a criticar en su plagio del *Corbaccio*.

conversación del San Agustín que dialoga con Petrarca<sup>41</sup>. A efectos de una mejor observación de la superposición he establecido estas agrupaciones: 1) planteamiento del debate; 2) proceso y argumentos dialécticos; 3) motivos de acuerdo y disensión; 4) consejos de los mentores.

1) El santo, que quiere liberar a Francesco de la cadena amorosa, discute con él a fin de hacerle ver las miserias de su amor, que éste defiende como honesto. El humanista sólo llegará a aceptarlo cuando, por medio de una trampa dialéctica, reconoce que en algún momento tuvo deseos deshonestos. O sea que aquel amor suyo le llevó a desvaríos pasionales, por lo que se alinea con el bien que produce insatisfacción.

«Aug. Turpe igitur aliquid interdum voluisti: quod supra negaveras. At iste vulgatus amantium, vel ut dicam verius amentium, furor est...

*Fr.* Incautus in laqueum offendi...

*Aug.* Semel fallenti, non facile rursus fides adhibenda est. Tu prius mores atque habitum vitamque mutaveris quam animum mutasse persuadeas. Mitigatus forte sis tu lenitusque, ignis extinctus certe non est. Tu vero qui tantum dilecte tribuis, non advertis, illam absolvendo, quantum te ipse condemnes? Illam fateri libet fuisse sanctissimam, dum te insanum scelestumque fatetare; illam quoque felicissimam, dum te eius amore miserimum. Hoc enim, si recordaris, inceptoram.

*Fr.* Recordor equidem, atque id ita esse negare non valeo et, quo me sensim deduxeris cerno» (p. 632).

1) Tirèsias, que quiere convencer a Metge de que el amor no da la felicidad, entabla con él una discusión, en la que le hace ver, por medio de una argucia dialéctica, que, tanto si la mujer que dice amar es su esposa o no, el hecho es que no está contento; por tanto, que no hay en su amor la imagen del bien que pueden llegar a dar las felicidades mundanas. Descontento que Metge reconoce por amar más a su amante que a su mujer.

«Si és ta muller, follament has parlat, car has loat tu matex, per tal com ella és carn de la tua carn e os dels teus ossos; e loar si matex, si Aristòtil ha dit ver, és cosa fort vana. Si no és ta muller, no pots dir que sias content de assò que has, car ésser content no és àls sinó reposar en son desig e abstenir-se de cobeyar cosas supèrfluas (...)

—Donchs —dix ell—, ¿per què no és content de assò que has?

—Ja ho són —diguí yo.

*Ladonchs ell se pres a riura fort frescament. Puy, posant-me la una mà sobre lo coll, dix:*

—Lo boch jau en lo laç.

—Hoc —responguí yo—, pren-me per descaminat (p. 282)

—No poria mantenir —diguí yo— que sia content de assò que he, car, a la veritat, la dona que tant am no és ma muller» (p. 284).

---

<sup>41</sup> Por la numeración de las páginas se comprobará que el seguimiento no coincide de una manera lineal; lógicamente en mi ordenación no he intentado manipular los textos, sino captar la manipulación que hiciera Metge de su fuente.

2) Agustín le propone morir como un loco o curar en espíritu. Francesco admite la curación de un modo condicionado: si le demuestra la necesidad. Aquél se lo demuestra por medio de su vida y pronuncia firme y repetidamente su doctrina: el amor mundano lleva al olvido y desprecio de Dios. Y tras demostrarle los desvaríos de su espíritu por causa de aquel amor, le hará reconocer que necesita una curación para sus males.

«Aug. Quid ergo? vis ne, ut phrenetici quidam solent, inter iocos et risum espirare? An animo miserabiliter egrotanti adhuc aliquid remedii adhiberi mavis?»

Fr. Non respuo remedium quidem, si me egere monstraveris; bene valentibus autem remediorum inclucatio sepe funesta est. (...)

Aug. Primum ergo unam hanc michi tribui veniam velim, si cogente materia, adversus delitias tuas aliquid fortassis in vectus fuero. Iam enim hinc prevideo, quam graviter in auribus tuis sonatura sit veritas (pp. 616-618).

Fr. Libet et eiusdem poete verbis a te consilium flagitare

*proinde dum tempus est, etiam atque etiam cogita*<sup>42</sup>.

Aug. Ego quoque terrentianis tibi responsum verbis dabo: que enim

*... res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.*

Fr. Quid igitur faciam? desperabimus ne? (p. 638).

Fr. Pateris ne, medico perorante, egrum morbi sui conscium aliquid interloqui?

Aug. Quidni patiar? Multi enim egrotantis vocibus, quasi quibusdam inditiis, ad inquisitionem oportuni remedii penetrarunt» (p. 640).

2) Tirèsias propone un dilema a Metge según el cual o ha hablado como un loco, o está insatisfecho; y le ofrece la curación. Metge condiciona el encomendársela, hasta saber si verdaderamente está capacitado para ello. Aquél, tras revelar su naturaleza de adivino y hacerle confesar su desequilibrio sentimental, pronuncia rotundo que ningún tipo de amor da la felicidad y le hará reconocer que necesita curar su mal.

«—**Ar.t enfellonescas —dix ell—**. Tu has dit dessús que ames e és amat coralment per una dona que aguala o sobrepuge en saviesa, bellesa e graciositat tota dona vivent. O aquesta és ta muller o no. (...) E com al hom, majorment cathòlic, axí com tu, dege bastar una fembre, ço és sa muller, seguex-se necessàriament que de duas cosas sia la una, ço és: o que tu sias foll e va, per tal com has loat tu matex, o no sias content de assò que has, e per consegüent no hages lo bé que pot ésser en felicitat mundanal. Si foll ést, mon propòsit he; si no ést content, freytures de felicitat, la qual tu entens que sia fort gran en amar donas. E és-na ocasió sola ignorància. Si de aquesta vols gorir, en ta mà és.

—**Al argument que.m has fet no.t respondria —diguí yo— ne.t comanaria la cura de la mia malaltia, si.n he, entrò que sàpia clarament tos affers e lo poder que has de gorir mi (p. 282).**

—**Are.t confés —diguí yo— que a mi és necessari la tua cura, majorment si rahonablement me pots fundar e provar que axí sia com has dit, car lo contrari he y imaginat e creegut tots temps» (p. 286).**

<sup>42</sup> Procede del *Eunuchus* de Terencio, al que iban resiguiendo a través de las *Tusculanae* IV.

Los mentores afirman con una serie de argumentos que el amor terreno lleva al descontento:

«Aug. Ah demens! Ita ne flammam animi in sextum decimum annum falsis blanditiis aluisti? (...) O cece, necdum intelligis quanta dementia est sic animum rebus subiecisse mortalibus, que eum et desiderii flammis accendant, nec quietare noverint nec permanere valeant in finem, et crebris motibus quem demulcere pollicentur exrucient? (pp. 618-620)

Nichil est quod eque oblivionem Dei contemptum ve pariat atque amor rerum temporalium; iste precipue, quem proprio quodam nomine Amorem, et (quod sacrilegium omne transcendit) Deum etiam vocant, ut scilicet humanis furoribus excusatio celestis accedat fiat-que divino instinctu scelus immane licentius» (pp. 632-634).

«—O, de quanta calige de tenebres són abrigats los desigs dels hòmens! Pochs són qui sàpien elegir què deuen desiyar. E sola causa de aquesta error és ignorància de bé; e tot hom comunament lo desige, mas no.l conex. Molts són dessebutos en ço que han desiyats regnas, possessions, riquesas, favor popular, eloqüència, sollemnes matrimonis, amor de donas e altres felicitats mundenals, e han-les aconseguides. Puyssón-se perduts per aquellas. No és bé aquell qui, aconseguít, fa viure ab congoxa e desepara lo possehint. ¿Entens-me tu ara? (...)»<sup>43</sup>.

en les felicitats mondenals no ha bé, sinó sola ymage de aquell, e posat que n'i hage, no.l pot hom aconseguir sinó ab ésser content (p. 280).

Hom del món no pot haver felicitat, qui pos sa amor en dona...» (p. 286).

---

<sup>43</sup> Esta argumentación hacia el amor, característicamente agustiniana, se argumenta en el I libro de los *Soliloquia* en los capítulos x-xiv: *Amor rerum corporis et extarnarum, Externa comoda non proter se, sed propter alia vera bona possunt verius admitti quam expeti, Nihil expetendum nisi quatenus conducit ad summum bonum, nihil horrendum nisi quatenus avocet, Quomodo et quibus gradibus perspiciatur sapientia. Amor verus, Ipsa sapientia medetur oculis ut videri possit*, (en *Obras de San Agustín, I. Introducció general. Primeros escritos*, BAC, 5.ª ed., Madrid, 1979, p. 460 y ss.). La imagen que se utiliza en el diálogo entre la Razón y San Agustín es la salud de los ojos interiores, que permite pasar de las tinieblas a la luz («Amat enim tenebras, eo quod sanus non est: solem autem nisi sanus videre non potest», p. 466). Por tanto, el párrafo metgiano quiza se complementa con frases agustinianas.

Véase también el ii capítulo de *De beata vita*:

«—Sunt—inquit— multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas, tamen iucundas pro hac vita cumulata largæque possideant, nec quidquam illis eorum quæ volunt desit.

Cui ego:

—Qui timet—inquam—, videtur tibi beatus esse?

—Non videtur—inquit.

—Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere?

—Non potest—inquit.

Tras haber hecho los negadores del amor humano un repaso por la misma experiencia, llevan a sus oponentes a reconocerse vencidos y a admitir su necesidad de curación:

«Fr. Victus sum, fateor, quoniam cuncta, que memoras, de medio experientie libro michi videris excerpisse...

Aug. Quid autem nunc probati consilii michi sit, breviter accipe. Nosti de hac re non tantum ab egregiis philosophis singulares tractatus, sed ab illustribus poetis integros libros esse compositos (...) qualiter autem lecta intellectaque in salutem tuam vertenda sint, admonuisse forsitan non erit alienum» (p. 638)<sup>44</sup>.

### Los mentores atacan a la mujer amada de sus interlocutores:

«De muliere mortali sermo nobis instituitur, in qua admiranda colendaque te magnam etatis partem consumpisse doleo; et in tali ingenio tantam et tam longevam insaniam vehementer admiror» (p. 618).

3) A pesar de que en un principio Francesco cita a dos mujeres de la Antigüedad (Tais y Livia) y mantiene que no podrá variar de actitud en cuanto a su objeto de amor, Agustín lo va preparando hacia el cambio que le aportará la salud y que, tras la demostración en base a la propia experiencia, ha admitido.

«Are.t confés —diguí yo— que a mi és necessari la tua cura, majorment si rahonablement me pots fundar e provar que axí sia com has dit (...)

—La rael e principal causa del teu mal és com no saps la propietat e maneres de fombres, car si no ho ignoraves, no serias de la oppinió que ést. E per tal que.n sias cert, attén bé a assò que.t diré» (p. 286).

«Eren fort pochass —dix ell— aqueixas, entre les quals no pot ne deu ésser comptade aquella que tu coralmnt ames, sobiranament loes e.n fas gran festa; car res de assò que pensas que en ella sia, no.y és» (p. 314)

3) A pesar de la demostración de Tirèsius fundada en la misma experiencia, Metge manifiesta su rotunda oposición. Y rebate el ataque a las mujeres por medio de una epístola de Petrarca que ensalza a mujeres de la Antigüedad<sup>45</sup>, y con un ataque a los hombres de propia confección.

---

—Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur haec qui et possidet, potest ullo modo beatus esse.  
—Nihil repugnavit» (*ibidem*, p. 555).

O bien *De libero arbitrio*: «Itaque cum dicimus voluntate homines miseros esse, non ideo dicimus quod esse miseri velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam his invitis miseria sequatur necesse est» (I, 79, en *Obras de San Agustín. III. Obras filosóficas*, p. 244).

<sup>44</sup> A continuación irá citando diversos autores, comenzando por Cicerón; mientras que Metge asienta la demostración en Boccaccio. Tirèsius describe a continuación, como ya es sabido, la tremenda realidad de la naturaleza femenina bajo el molde del *Corbaccio* (véanse las pp. 286-317 de la edición que seguimos de Metge), en su diálogo paralelo.

<sup>45</sup> Véase en la edición de Metge que seguimos (pp. 326-337; y concretamente la nota 3, p. 326). Corrige, pues, a Petrarca con el mismo Petrarca.

Dada la separación progresiva frente al criterio agustiniano en materia de ética amorosa, sólo concuerda el talante de los dialogantes-autores en los pasajes en que Francesco planta cara y muestra su reticencia hacia la doctrina del Padre de la Iglesia. A medida que Petrarca va cambiando hacia la moral del santo acerca de que todo amor humano separa del divino, se hace manifiesta su divergencia.

La postura de ambos autores es irreconciliable porque Metge se adhiere a su opinión personal en cuanto a la bondad de su amante por lo que no hay objetividad posible<sup>46</sup>. Y mientras que Francesco, que primero hacía la distinción del amor honesto y mantenía su adhesión al amor mundano<sup>47</sup>, acaba cediendo y adoptando la filosofía amorosa de Agustín, el catalán se opone tenazmente al adivino, a pesar de su irrefragable veracidad<sup>48</sup>, de la angustiada premura temporal<sup>49</sup> y de sus argumentos.

4) Finalmente —tras pedir el mismo Francesco el remedio— cierran el III libro y el *Secretum* los consejos del santo encaminados a alejarle de aquel amor humano.

«Aug. Si hoc potes salvus eris. Quid ergo aliud dicam, nisi virgilianum versiculum paucis immutatis:

*Heu fuge dilectas terras, fuge litus amatum?»* (p. 640).

4) Finalmente —tras negar Metge tajantemente a su interlocutor— cierran el IV libro y *Lo Somni* los consejos del adivino a fin de que se aleje del amor.

«*Lexa d'equí avant amor de fembras. Fuig a tot loch e avinentesa de parlar e perseverar ab aquellas, e esquivales com a lamp*» (p. 370).

---

<sup>46</sup> Este subjetivismo hace a Metge mucho más moderno que Petrarca.

<sup>47</sup> «Fr. Hoc igitur unum scito, me aliud amare non posse. Assuevit animus illam admirari; assueverunt oculi illam intueri (...) Itaque si aliam amare iubes, ut sic ab amore liberer, impossibilem michi conditionem obicis. Actum est; perii.

Aug. Sensus hebet et appetitus obtorpuisset. Nichil ergo cum admittere valeas introrsus, exteriora tibi remedia adhibenda sunt. Potes ne igitur in animum inducere fugam exilium ve, et notorum locorum caruisse conspectu?

Fr. Licet tenacissimis unciis retrahar, possum tamen» (p. 640).

(Hemos alargado la cita que afectaría a la confrontación estricta con la obra catalana a fin de resaltar el valor del voluntarismo).

<sup>48</sup> La certificación o garantía de objetividad es común en ambas situaciones: Agustín y Francesco dialogan ante la Verdad, como recuerdan a veces los interlocutores («Coram Veritate loquimur», p. 534). Y Orfeu hace desistir a Metge de contradecir a Tirèsias («Fuig a ocasió, e no li vülles contrastar ne assayar de sostenir ço que mantenir e averar no porias. Sàpias que si yamay Tirèsias dix veritat de res, tot quant ha dit de aqueixa dona que tu ames és ver, que en res no ha mentit», 348, 27-30).

<sup>49</sup> Ésta, constante a lo largo de esta obra de Metge, a la luz del *Secretum* —donde también es frecuente (pp. 624, 676...)— se nos puede revelar de ascendencia en Terencio, como vimos en la nota 42 *supra*. En *Lo Somni*: «—Per què, donchs —dix ell—, perts aquest poch temps que has?

Agustín insistía en darle remedios drásticos puesto que la razón no domina la pasión. Primero, debe prepararse interiormente y después huir. Huir del amor como de un gran peligro, por lo que le recomienda cortar y no volver<sup>50</sup>. Y recurría al ejemplo de Orfeo:

«Ibis enim spe plenus et desiderio revertendi, omnes animi laqueos tecum trahens. Ubiunque fueris, quocunque te verteris, relicte vultum et verba contemplaberis et, quod est amantum infame privilegium, illam absentem absens audies et videbis... Hoc igitur moneo, hoc suadeo, hoc iubeo; edocendum animum deponere que premunt, atque ita, sine spe reditus, abeundum... (p. 642) in sententia persisto: preparandum, ut dixi, animum instruendumque dilecta relinquere, nec in tergum verti, nec assueta respicere. Ea demum amanti peregrinatio tuta est; idque tibi, si salvam cupis animam tuam, noris esse faciendum (p. 644). Que cum ita sint, non tantum locus pestifer relinquendus, sed quicquid in preteritas curas animum retorquet, summa tibi diligentia fugiendum est; ne forte cum Orpheo ab inferis rediens retroque respiciens recuperatam perdas Euridicem. Hec nostri consilii summa est» (p. 646)<sup>51</sup>. I securus et propera, nec in tergum deflexeris; preteritorum obliviscens, in anteriora contende. Nimis diu iam et a patria et a te ipso exulasti...» (p. 648)

---

Spatxa, que la hora se aprohisma, e si breument no.u dius, temps me falrà a respondre" (350, 22-24); además consta en 254, 26; 274, 25; 280, 6-7 y 31; 314, 31, etc.

<sup>50</sup> Hay diversas muestras: «preparandum, ut dixi, animum instruendumque dilecta relinquere, nec in tergum verti, nec assueta respicere. Ea demum amanti peregrinatio tuta est; idque tibi, si salvam cupis animam tuam, noris esse faciendum» (p. 644).

<sup>51</sup> Éste es un punto crucial en el contraste: aunque girarse supone distintas cosas en uno y otro caso, Metge mantiene la misma imagen. Girarse, para Agustín, equivalía a recaer en el amor humano y, por lo tanto perder la paz, a la que denomina figuradamente Eurídice; en el contexto de *Lo Somni*, tras la versión mitológica recién leída, para Tirèsias, Eurídice es el mismo amor humano, al que el adivino desprecia profundamente. Recordemos que había interrumpido la narración del músico con las siguientes palabras: «Perderen més los christians —respòs Tirèsias— quant los moros prengueren la ciutat de Acra, que tu quant perdist ta muller, ne si ara la perdies» (pp. 265-266).

(Hay que advertir marginalmente que en el pasaje en que Metge recibe influencia del *Convivio*, Dante recurría asimismo al ejemplo de Orfeo para indicarlo como ejemplar del lenguaje alegórico. No en vano Dante había leído también a Agustín, quien había destacado el sentido religioso del mítico personaje. Sentido del que no creo que esté exento en la obra de Metge, según ya hemos insinuado. No he advertido, sin embargo, relación con la poética teológica de Mussato).



Mensaje de eficacia fulminante para huir del amor. Con palabras que iluminan aquellas tan raras con que se cierra *Lo Somni*, que eran una mezcla inexplicable de egoísmo y humanismo:

«Trencha lo pont per hont ést passat, en manera que no.t sia possible retornar. No.t girs detràs, axí com féu Orfeu» (p. 370).

Una vez le ha liberado de la primera cadena, el amor, Agustín trata a continuación del otro peligro que amenaza a Francesco: la gloria. Metge no se hará eco de ello. Sin embargo, los reproches que sigue haciendo Agustín al italiano, a fin de que de escritor se haga filósofo, pueden tener continuidad en los de Tirèsias al catalán:

«Ita totam vitam his duabus curis, ut intercurrentes alias innumeras sileam, prodigus preciosissime irreparabilisque rei, tribuis, deque aliis scribens, tui ipsius oblivisceris (p. 664).

Itaque tu, qui conscribendis libris, etate ista presertim, tantis te laboribus maceras, pace tua dixerim, procul erras; oblitus enim tuarum, alienis rebus totus incumbis. Ita sub inani glorie spe brevis-simum hoc vite tempus, te non sentiente, dilabitur» (p. 676).

«Sobirane oradura és encalçar la cosa que, aconseguida, dóna la mort. (...) Convertex, donchs, la tua amor d'equí avant en servey de Déu e continuat studi, e no.t abelescha negociar ne servir senyor terrenal. **Hages assats trebayllat per altres, e entén en tos fets propis (no dich però mundanals ni transitoris, mas spirituals e perdurables), e especialment en conèxer e millorar tu matex»** (p. 370).

Agustín —por boca de Petrarca— sigue insistiendo: ha de dejar de lado las obras históricas e incluso los estudios<sup>52</sup>, todo lo que no sea la contemplación de la muerte:

«Ista, inquam, cogitatio docebit te mortalia facta contemnere, aliamque vivendi viam, quam arripias, monstrabit... quid tibi prodest dulciter aliis canere, si te ipse non audis? Finem faciam: effuge scopulos. Eripe te in tutum» (p. 680).

---

<sup>52</sup> Se cita varias veces el *África* (pp. 664-666); en cuanto a los estudios, es el último punto sobre el que Francesco se duele, aunque, así y todo, le hace caso y le da las gracias (p. 682).

Lo que provocará que Francesco pida en la última frase:

«subsidiante fluctus animi» (p. 682).

Imágenes que quizás se reflejen en las últimas palabras del afamado adivino de *Lo Somni*:

**«e pus en la tempestuosa mar has viscut, fé ton poder que  
muyres en segur e tranquil.la port»<sup>53</sup>.**

Metge se despierta seguidamente «fort trist e desconsolat» (372, 1), estado del que bien nos ha dado razón de ser<sup>54</sup>.

A modo de conclusión haré un breve comentario acerca de la sistemática de Metge en el tratamiento de las fuentes y, finalmente, una reflexión a favor de nuestro humanista.

La sistemática que hemos observado —referida a San Agustín y Petrarca— está de acuerdo con la de Llull y Dante en los libros I y II. Metge parte de un punto en común, pero se aleja por exceso o por defecto: deja constancia de que sufre por la inmortalidad, como el gentil luliano, pero contrariamente a éste no acepta las razones necesarias; él también recorre a la alegoría, como Dante, pero no para la ilustración de los dogmas católicos<sup>55</sup>, pues se restringe al hecho religioso o al moral; él reconoce el valor profético de los gentiles, como Agustín, pero alcanza a incluir entre los profetas a Ovidio; asimismo, está muy cerca de Petrarca y destaca sus correcciones al Boccaccio anticristiano en una actitud que parece solidaria con aquél, pero no comulga con su actitud ética hacia el amor humano.

---

<sup>53</sup> P. 370. La misma expresión «puerto seguro» sobre la misma idea y contexto aparece en el prólogo al libro I del *De remediis* (*Obras. I. Prosa*, p. 412).

<sup>54</sup> Sin ánimo de plantear una intertextualidad, cabe contrastar aquí el estado de inquietud inexplicable que, según dice el Padre de la Iglesia en *De Civitate Dei*, tiene lugar tras los sueños en que se tienen visiones que aterran el alma y causan imaginaciones tan vivas que cuesta discernirlas de las verdaderas: «Ipse postremo somnus, qui proprie quietis nomen accepit, quis verbis explicet saepe somniorum visis quam sit inquietus; et quam magnis, licet falsarum rerum, terroribus, quas ita exhibet, et quodammodo exprimit, ut a veris eas discernere nequeamus, animam miseram sensusque perturbet?» (XXII, xxii, p. 749).

<sup>55</sup> Compruébese la sutil supresión de la referencia a aquellos en un texto en que se transparaenta el de *De genealogia deorum* y se hacía alusión a las ficciones dantescas (nota 21 *supra*).

Tenemos, pues, en Metge un testimonio fehaciente de la sutil diferenciación frente a la mentalidad tradicional y un ejemplo del grado de ruptura-continuidad de este prehumanismo<sup>56</sup>.

Y si Petrarca se considera un gran filólogo por la comprensión de los clásicos, lo cual le propiciaba a una actitud intelectual, moderna y eminentemente racional, Metge supone un importante y muy interesante paso hacia adelante por añadir una postura independiente y crítica.

Actitud que curiosamente, al ser muy diferente de la tradicional, era mucho más caritativa o cristiana. Porque en el concepto de virtud incluía la bondad (quizás por influencia luliana); y, así, pinta con colores repugnantes el misoginismo boccacciano y con los más bellos el mito del amor de Ovidio. Relato de cuya interrupción reprende a Tirèsias; para quien, sin embargo, aquellas palabras le eran veneno:

«Tot lo delit que trobas en les paraules de Orfeu és com ha parlat de amor, e són verí a la passió del teu coratge, torbat per aquella» (266, 12-14).

Por ello, se trata de una inversión moral de cristianos por paganos y no, como era usual, de una cristianización moralizante que aprovechara las mentiras poéticas de los clásicos. Su talante ofrecía una vía innovadora a partir de la revolución intelectual que se había iniciado en Italia.

Por todo ello Metge constituye un importante capítulo del humanismo. Y, sin aspirar a medir la altura exacta de la frecuencia de intensidad de su aportación —medición que precisa de un sentido acústico muy fino que no me precio de poseer—, hay que insertar su voz entre lo que hasta ahora eran dos solos, de Petrarca a Erasmo<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Hay que tener en cuenta que no es una actitud aislada; en relación con Metge está el círculo de Juan I, sus amigos y lectores. Por ello conviene recordar unas palabras de Batllori acerca del humanismo catalán: «A aqueixa actitud "fracturista", representada principalment per Burckhardt, Michelet i De Sanctis, se n'hi oposaren ben prest altres dues: la que percebia en el Renaixement una clara diferencia respecte a l'Edat Mitjana, i àdhuc una certa fractura, però no total; i la que, sobretot en el primer Humanisme, hi trobava quasi només una continuïtat dels temps medievals. Aquella primera és la que més ens interessa per a entendre el que jo penso que pot i deu dir-se Humanisme català». («El Renaixement i la cultura catalana», en «Temas de varia historia», *Anthropos* 23, p. 46).

<sup>57</sup> Que Metge no se haya entendido en su dimensión profunda y que, por lo tanto, no haya influido por su contenido —al igual que ha ocurrido con el *Curial e Güelfa*, otra muy rica muestra de este primer humanismo— no obsta a que, como testimonio de un estadio, deba constar con entidad en recorridos y panorámicas sobre este gran movimiento europeo.

Al igual que había hecho Petrarca —y antes San Agustín—, con su obra literaria estaba recuperando la Antigüedad. Sin embargo, proponía unas fórmulas vitales diferentes a las que tenían vigencia entre los mismos humanistas, que el catalán percibía como viejas o no válidas; a la vez que rescataba algunas otras procedentes de fuentes clásicas, que le parecían auténticas.

Sobre una sólida base receptiva, efectuaría una verdadera labor de selección, muy propia del humanista. Y en la rectificación del concepto de virtud que aquella labor genera se halla —según creo— una finalidad de *Lo Somni*. Corrección que ejecutaría hacia Petrarca con la misma delicadeza y respeto con que éste, como precedente, había corregido a Boccaccio y a la que el mismo Metge se habría sumado<sup>58</sup>. Y no cabe pensar que en *Lo Somni* haga una *imitatio* superficial del *Secretum* cuando el notario, que matiza al extremo la expresión de sus más íntimas tonalidades, ha corregido aquel gran pulso dialéctico y cuando ha replicado a aquella ideología con los mismos textos petrarquescos.

Pues, como siempre, en Metge, junto a los temas graves se aprecia el contrapunto burlesco. Así, la imagen senequista del infierno, que equivale al sufrimiento humano, se contraponen al asunto de las entradas a aquel lugar y a su composición física.

Asimismo parece grotesco el purgatorio escenario de su sueño, de tramoya inocente y huera, sustentado por un complejo irrisorio de castigos y pecados, entre desafinos de la lira y aullidos de canes. Entorno y sonidos que quizás podríamos contraponer a los de origen cósmico, armónicos y matemáticos, del *Somnium Scipionis* de Cicerón, ya que a oídos de mentalidades antitradicionales que bien conocían esta obra resultarían aquellos burlados.

Recordemos que sobre este último sueño había departido Metge con su difunto amigo Juan I. Y también el relieve que da el humanista catalán al préstamo real de la versión de Macrobio (202, 11-21)

«per tal que yo e tu ne poguésses a vegades conferir».

---

<sup>58</sup> A la luz de este enfoque, es decir como una adhesión a la corrección petrarquesca respecto al *Decamerone*, he estudiado el *Valter e Griselda* de Metge, que sigue la traducción conocida como *Griseldis* de Petrarca y recogida en *Rerum senilium* (véase «De Metge a Petrarca pasando por Boccaccio», *Epos X*, 1994).

Este proceso corrector es semejante al que, en el apartado de *Cicerón*, vimos que ejercía sobre el Petrarca que prolongaba al escritor romano. Asimismo habría que analizar si se da una enmienda hacia *De claris mulieribus*, obra que contenía ciertos matices negativos y sobre la que Petrarca había elaborado, en su carta a la esposa del emperador Carlos IV, incluida en *Familiarum rerum*, una de las mejores alabanzas sobre las mujeres de la Antigüedad. Además cabe preguntarse si el incluir Metge un encendido elogio de cuatro reinas vivientes junto a las del pasado, no respon-

Como de hecho hacían en este I libro de *Lo Somni*.

Por la admiración y afecto hacia aquel gobernante y amigo, creo que, de aquel *Somnium*, en el que se augura la vida futura en razón de la virtud, nuestro *Somni*, no sólo el título, sino todo el sueño, era un eco<sup>59</sup>.

---

de a una sistemática de *emendatio* coherente con las ocasiones anteriormente mencionadas. (Acercas del seguimiento de la epístola de Petrarca, véase la nota 45 *supra*, y la nota 5 de la p. 327 de la edición de Metzger que seguimos).

<sup>59</sup> Trato de ello en «Dues esmenes al *De Remediis* i dues adhesions al *Somnium Scipionis: Lo Somni* i el *Curial e Guelfa*, «Revista de l'Alguer» 5, *en prensa*.