

LA FONT MÉS AMAGADA I MÉS EXTERNA DE «LO SOMNI»: UN ALTRE SOMNI

Júlia BUTINYÀ

Universitat Nacional d'Educació a Distància (Madrid)

Si posem dues fonts essencials rere *Lo somni*—l'una horaciana i l'altra boccacciana, aquella al bell cor i aquesta al marc extern—, el que era un diàleg elegant i ben articulat, però potser d'estranya conclusió final, se'ns aclareix, amb una lectura si no —mai— unívoca, sí prou clara. Per tal de mostrar això haurem de situar-nos—d'una manera tanmateix molt resumida— a la lectura que aplega les principals fonts proposades fins al present.

En un intent de síntesi podem dir que el I llibre, filosòfico-teològic, ofereix una esplèndida exposició conjunta de les tradicions bíblica, clàssica i cristiana respecte al tema de la mort,¹ sota el racionalisme més estricte i seguint actituds inicials de ressò agustiniana i lul·liana. Des del començament deixa també record de Petrarca, de qui mostra un profund coneixement; així com ens situa enmig de la seva relació epistolar amb Boccaccio dins el context del *Griseldis*—val a dir, del llibre xvii de les *Senils* i la temàtica de la Fortuna—, bo i retent-li un tribut crític quant a la vehiculació i comprensió dels clàssics, segons marcaria ja una referència de Suetoni (Butinyà, 2000 a: 42-43) i la petja de Juvenal.² Però en primeríssim lloc Metge ens hi fa palesa una nova i alta manera d'escriure.

En el desenvolupament d'aquest I llibre, a través de fonts en llocs cabdals, declara la seva alta valoració dels criteris del *Trattatello in laude di Dante* boccaccesc. I mitjançant la condició establerta pel rei Joan de «primament especular» i del voluntarisme —tots dos requeriments propis de sant Agustí (LS 25, 3-5)—, arriba a trobar-se no només content (LS 50, 4-5), ans il·luminat i «íntegrament consolat» (LS 60, 1). Així doncs, sota una interpretació optimista, d'acord amb els arguments del rei quant al fet de la donació de l'ànima racional per part de la divinitat —«font e principi de tot moviment» (LS 59, 23)—, i com resultat de la confluència de totes tres tradicions,³ conclou gojós el I llibre.

Ara bé, les darreres pàgines (LS 53-59), a mena d'inclusió gairebé afegida o gratuïta, introdueixen la qüestió relativa a l'ànima dels animals; discussió fonamental —on s'assenta que

1. Aquesta conjunció harmònica es donava ja a l'exordi del *Libre de Fortuna e Prudència* (la nova lectura d'aquest debat, que vaig iniciar el 1989-90, la continuo a «Un nou *Libre de Fortuna e Prudència*»). Per a les obres de Metge seguim les edicions d'«Els Nostres Clàssics»; abregem LS (*Lo somni*).

2. Encara s'hi reconeix a sobre l'ombra del darrer capítol del *De remediis* (II, 119, *La mort*), en una confluència de fonts que es repeteix a l'inici del II llibre (per a una ampliació he de remetre a Butinyà 2002 b).

3. El rei, encara, quant a l'opinió de la immortalitat, ha recorregut a l'assentiment universalista, «que la major part de la gent diu e creu, e majorment pus s'acost molt a raó», LS 31, 15-17; condició que Metge manifestà tot seguit acceptar: «Aparellat són de creure-ho, Senyor, si em provats que la major part de la gent sia de vostra opinió», ib. 20-22.

com a irracionals no tenen comportament moral—, que obre la temàtica filosòfica cap a l'ètica, la qual és objecte dels llibres venidors. Metge aprofita aquesta escaiença per tal de completar sant Agustí amb Llull o de concretar-hi alguna divergència amb sant Tomàs.

El fet d'haver ultrapassat la por, al I llibre, donarà lloc a una actitud de naturalitat davant la mort, a començaments del II (LS 66), actitud que així mateix fonamenta en els clàssics (de nou trobarem Juvenal i el *De senectute* fusionats amb textos petrarquescos).

El llibre II no interfereix a la línia general de l'obra, ans tracta d'uns aspectes que, a tall de parèntesi, s'ofereixen amb la mateixa tònica d'amable conversa; ara bé, cal distingir-hi dues coses: l'una, que si al I s'ha remès a un passat, ací s'obrirà al seu moment present i sobretot —com a text escrit— s'adreça ja a un futur (LS 81, 3-14; 83, 25-28); i l'altra, que ací tracta d'un fet que al llibre anterior s'ha negat amb rotunditat (des de l'episodi de Valeri Màxim al de l'*Alcorà*) i es burlarà al III: l'existència d'un ultramón material. Aquesta disfunció s'explica perquè ara apareixen —manifestos o d'amagat— criteris de tall eclesiàstic i d'alta teologia, de l'òptica oficial estant; el llibre compta amb el *De Trinitate* agustinian i sobretot amb Dante, directament o bé a través del *Trattatello*. Cal destriar-hi, amb tot, els criteris d'evident fonament cristià (relatiu, per exemple, a la caritat; Butinyà, 2000 a: 38-39) dels de tipus casuístic, que són els que s'allunyen de l'estricta racionalisme inicial.

Això ve encapçalat —gairebé avisat— per la brillant anècdota del *De remediis* (II, 113), que defensava la mort sobtada; citació que així mateix no només era garantia per a la seva situació política, tan compromesa, ans ben simptomàtica de la mentalitat tradicional que reflectia el llibre II i amb la qual s'identificava Petrarca.⁴ De banda, però, de la necessària justificació de la conducta dels amics del rei mort, la funció d'engranatge d'aquest II llibre és diàfana: fa de lligam i alhora de delimitació de les grans temàtiques de l'obra sencera.

Al III, terreny ja de la filosofia moral, Metge afronta dues obres: a la primera part transplanta l'infern d'*Il Comento alla Divina Comedia*, ben identificable gràcies a la reproducció de les mateixes fonts boccaccianes (principalment l'*Hercules furens*, l'*Eneida* i la *Tebaida*),⁵ mentre que a la segona part es fa obvi —i ja des del segle XV— el seguiment del *Corbaccio*. Aquell bell infern és descrit per Orfeu, figura de reflex ovidià (*Metamorfosis*), mentre que l'agre Tirèsies —mirall de Francesco Petrarca (*Secretum*)— malparlarà de l'amor i de les dones.

En aquest llibre III tenim, doncs, la cara-i-creu del certaldès, perquè estaria constituït per dues obres seves,⁶ bé que si a la primera part Orfeu parlava pels poetes clàssics —i per boca de Boccaccio—, a la segona és Tirèsies qui parla —a través del *Secretum* de Petrarca, obra que impregna tota aquesta part (LS 102-104, 106...)— exposant el misoginisme corbaccesc; així doncs, Tirèsies —que vol fulminar l'amant de Metge— fa el paper de sant Agustí en el diàleg llatí, qui volia convèncer l'autor (Francesco) quant al fet de rebutjar l'amor humà. De primer,

4. La citació (LS 65, 25-66, 2) precedeix tot just a l'empremta de clàssics i trescentistes que conjugà al llibre I, en fórmula sincrètica i amb el mateix punt de referència (*De remediis* II, 119; així mateix mitjançant la sàtira X del Juvenal providencialista); si abans s'expressava la idea de la confiança, ara és la naturalitat davant la mort.

5. A Metge l'entusiasme a l'infern classicista (LS 97, 29-98, 3), que —al marge de la tradició, però d'una manera coincident— era element necessari per a la imprescindible retribució, com ja deia Boccaccio: «Serve lo 'nferno alla divina giustizia», *Il Comento*, I, p. 124; recordem que l'exigència d'aquesta era l'argument que més convenia a Metge quant a la immortalitat al llibre I. El certaldès es confirma arreu —com, per a Dante, Virgili— la font d'on neix el riu de l'eloqüència (*Divina Comèdia*, cant I, v. 79-80). No estranya, doncs, que les fonts clàssiques —àdhuc els passatges concrets— que s'hi van reconeixent constin allà on Metge bevia a pler: *Il Comento* boccaccià.

6. Faig notar el clímax suau i benigne de la part infernal, que contrasta amb el dur i aspre de la part corbacesca. El to és un recurs literari ben explícit de les actituds anímiques del gran autor barceloní. To que és adient amb les alineacions i simpaties; així, deixa ben clar des dels inicis de llur diàleg una adhesió amb Orfeu, el cantor de l'amor, i un distanciament del dogmàtic endeví (LS 90, 21-23).

el classicisme infernal mostra un rerefons dantesc; hi tenim, doncs, de nou a la rerebotiga de les fonts, el sincretisme de tradicions. Després, hom segueix la doctrina amorosa oficialista rere la petrarquesca, bo i respectant-s'hi les fonts —així com poc abans s'havia fet amb les clàssiques—, que ara són les misògines de l'original corbaccesc (Juvenal, *Adversus Iovinianum*); però no s'hi ha localitzat cap font més.⁷

Al IV, Metge replica indignat a la brutal escomesa per mitjà d'obres dels mateixos Boccaccio i Petrarca que exalcen les dones. Rèplica que el duu a dibuixar un concepte de virtut ben diferent, el qual, segons els antics, arrela en la fortalesa junt amb l'autenticitat i la consciència; tot seguit, crea un nou i burlesc *Corbaccio* andrògin (Badia, 1999: 232-234), que suposa un enèrgic i divertit refús de les velles i obsoletes teories misògines. Així, arriba, en oberta oposició al *Secretum*, a la defensa de la seva amant o de l'amor humà,⁸ que construeix paral·lelament a la del diví al I llibre.

Així, s'han girat els papers d'autor-interlocutor, perquè el defensor de la tesi vencedora —abans era la figura reial— s'identificava més o menys amb l'autor, qui s'amagava al darrere d'ell i no manifestava aversió envers els seus plantejaments; en realitat, hi feia com el Francesco del *Secretum*, que es deixava convèncer per sant Agustí. Sant que tot just parlava —al I— per boca del rei.

En canvi, ara es fa evident que l'autor s'enfronta a la doctrina petrarquesca —que es derivava igualment de la meditació de la mort i alhora de la doctrina agustiniana—, la qual abocava al consell final de Tirèsies de retir del món —expressat molt al vell estil—; consell que a Metge li provoca gran tristesa i desconsol. I amb els quals, fortament deprimint, clou l'obra.⁹

El racionalista Metge ens ha fet veure el seu rerefons ciceronià, manifestant la seva actitud d'adhesió a la idea de la bondat del ser estimat, amb assimilació de la mateixa frase del *De senectute* en tots dos casos (LS 50, 10-11 i 167, 13-14), estenent envers el vessant humà la inicial de Ciceró envers la divinitat; el pensament metgià se'ns hi mostra, doncs, tothora equilibrat i sòlid; a més d'exacte i ferm.¹⁰

Aquesta en seria una lectura estricta segons les principals fonts literàries,¹¹ segons les quals se'ns hi fa evident que Metge refusa no ja les teories morals petrarquesques, aleshores impe-

7. Si per a aquest moviment els clàssics eren el gran bé, la seva absència pot ser ben expressiva ací de la pobresa de la doctrina tradicional.

8. Hi ha, amb tot, un component dramàtic perquè l'endeví l'hi nega. Observem que Tirèsies li parla de fe (amb una altra frase —ara del capítol I, 49, *De gratis amoribus*— del *De remediis*: Butinyà, 1994 b: 195-197), mentre que ell valorava la seva amant racionalment; es tracta —però, li diu Orfeu— d'un engany, que implica una acceptació (LS 150, 13-21). Tema filosòfic on no entrarem, bé que molt important en el traductor del *Gri-seldis*, relat que era motiu d'una baralla trescentista on es discutia al voltant de l'actitud de paciència i resignació. Potser, doncs, que Metge hi retreu Petrarca de no ser congruent per tal com dissocia tots dos camps —diví i humà—, mantenint actituds diferents.

9. Aquest disgust i dessabor —que Metge compara a la mort— ens dóna peu a definir *Lo somni* com una obra eminentment moral, ja que tota aquella magnificència i aquell optimisme filosòfic del llibre I s'orienta cap aquesta pobresa final, negadora de la vida activa i social; el mateix tipus de vida que, a les *Familiars* (XXIV, 3), Petrarca retreia a Ciceró, el gran mestre de Metge. Amb la qual cosa les concordançes i discordances entre trescentistes i clàssics al terreny moral s'hi fan ben lluents; encara, Metge ens les havia deixades ja assenyalades amb el dit, una a una, tot al llarg de la primera part del llibre IV, per mitjà del que retallava i rescatava dels textos d'uns i altres.

10. Observem-ho en dos detalls: 1) la petita però flagrant ommissió que fa sobre la frase ciceroniana quant a la immortalitat. Assenyallem en negretes el que retalla: «Si in hoc erro... libenter erro, nec mihi hunc errorem, **quo delector**, dum uiuo, extorqueri uolo» (Ciceró, 1989: 135); ell, doncs, per contra, no es complau si és un error. 2) Al I llibre és ell qui parla de creure-hi («així ho cresec fermament», LS 50, 10). Així doncs, resumim la seva opinió: 1) no es complau si no és així, 2) però deixa dit que hi creu amb fermesa.

11. L'hipotext de les fonts —amb totes les proposades fins al present— el vaig presentar al Congrés sobre *La recepció de Boccaccio en Espanya*, a les Actes del qual apareix —només apuntada— la nostra font boccac-

rants, ans el mateix canvi efectuat pel modern cantor de l'amor¹² a causa del seu ínclit preceptor.¹³ Perquè en el pol positiu i en el negatiu del moralista llibre III trobem el mateix autor: Boccaccio; i, a l'endemig, la petja de Petrarca que el convenç o converteix.

Confirmant aquesta lectura he presentat la font d'una sàtira d'Horaci, la II, 5 (anunciada a Butinyà 2001 a: 69, i exposada a l'*Homenatge al professor Joaquim Molas*), on Tirèsies consella el bo d'Ulisses corrompent-lo; sàtira que explica el to satíric de tot aquest llibre III.¹⁴ Com que va molt lligada a la font que ací presento, l'haurem d'ampliar una mica més.

Ens predisposa al reconeixement d'aquesta font la tan rica descripció de l'infern —la qual acomplia Orfeu, qui hi havia estat per dues vegades (LS 92, 1-2), i qui responia a la pertinaç curiositat de Metge—; així, amb aquell dibuix ja s'hi iniciava la projecció de la sàtira, ja que a la font horaciana la conversa de les figures mitològiques (els versos llatins, d'origen grec, on parlen Tirèsies i Ulisses) tenia lloc a les portes de l'Hades, on indefectiblement i inequívocament ens ha menat Metge. Recordem que Horaci era un altre autor que no s'havia localitzat mai i que el rei havia esmentat entre els que li eren tan familiars.¹⁵

ciana extremament externa; no constava, però, a l'hipotext que vaig oferir al Simposi sobre «Literatura: història o propaganda. Els precedents literaris medievals de la manipulació mediàtica», organitzat per la Universitat de València (octubre 2000), en què vaig participar amb «*Lo somni* de Bernat Metge: obra de propaganda?», ja que encara no l'havia trobada. Es reproduïx també l'hipotext a Butinyà 2002 b: 500-503.

12. En rigor són dos els cantors de l'amor a *Lo somni*, Ovidi i Boccaccio, com bé prova aquest fragment del final de la vida d'Orfeu, d'inspiració mixta; fet que explica la qualitat de la llengua catalana d'aquest fragment, ja que ha estat treballada no només sobre el mestre llatí sinó també sobre l'autor que havia arribat a extrems de suavitat en una llengua romanç:

<p>Tendentem manus atque illo tempore primum / Inrita dicentem nec quicquam uoce mouentem / Sacrilegae perimunt, perque os, pro Iuppiter! Illud / Auditum saxis intellectumque ferarum / Sensibus in uentos anmima exalata recessit. (...) caput, Hebre, lyramque / Excipis (...) potiuntur litore Lesbi. / Hic ferus expositum peregrinis anguis arenis / Os petit et sparsos stillanti rore capillos. / Tandem Phoebus adest morsusque inferre parantem / Arcet in lapidem rictus serpentis apertos / Congelat et patulos, ut erant, indurat hiatus. (<i>Les Metamorfosis</i>, v. III, l. XI, v. 39..60, p 4-5)</p>	<p>E con altro stromenti da aorar la terra l'uccisono e isbranaron tutto, e il capo suo e la cetera gittate nell'ebro, infino nell'isola di Lesbo furono dall'acque menate: e, volendo una serpente divorare la testa, da Apolline fu convertito in pietra: e la sua cetra, secondo che dice Rabano, fu assunta in cielo e posta tra l'altre imagini celestiali.» (<i>Il Comento</i>, II, 75-76)</p>	<p>mataren-me; e em tolgueren lo cap, e ab ladita rota gitaren-lo en un riu. Los quals, arribats a Lèsbon, com una serp volgués lo dit cap devorar, fo convertida en roca per Apolló. E la mia rota fo col·locada en lo cel entre les figures celestials. (LS 89, 21-27)</p>
---	--	--

13. Des del 1353 Boccaccio anomenà així a Petrarca: *preceptor inclite* (Boccaccio, 1965: 1100, nota 3).

14. Una anàlisi de l'escriptura metgiana entenenent que Metge és un gran lector dels grans autors satírics (Horaci, Juvenal) ens pot matisar aspectes del seu cinisme, tenyint-los de to moralista. S'havia apreciat ja com hi accentuava Metge el to de la sàtira VI del Juvenal misògin: «D'aquesta manera, l'eloqüència d'un Tirèsies horacianament satíric ... confereixen al discurs de Tirèsies-Boccaccio el caràcter de sàtira i l'insereixen en un context ètic i literari ben precis» (Cingolani, 2001: 123).

15. Horaci era un dels personatges de la famosa «sexta companyia», que, d'ascendència a la *Divina Comèdia*, Metge beu al *Trattatello*; per aquest notable passatge metgià (LS 45, 11-15) remeto al capítol 2.3.1 de Butinyà 2002 b.

Tinguem present que la conversa entre Metge i Tirèsies té lloc entre un home innocent —com bé se'ns ha mostrat Metge al llibre II, i encara s'ho farà a començaments del IV— i un endeví, que no es pot equivocar degut al seu do d'endevinació (LS 105, 26), que no menteix¹⁶ i que l' aconsella. Doncs, tots aquests factors, com a elements destacats, tenen el seu paral·lel a la sàtira II, 5 d'Horaci.¹⁷ Poema en què, parodiant l'Odissea, Tirèsies aconsella el bo d'Ulisses i on de fet el corromp.¹⁸

El punt àlgid de la ironia i la crueltat a l'obra del llatí té lloc quan Tirèsies recomana a Ulisses que utilitzi Penèlope per guanyar-se els homes vells: «ultro Penelopam facilis potiori trade», v. 75-76; p. 61.

Amb això, a més a més, donava a entendre que absolutament totes les dones són corruptes; fet que així mateix garanteix el Tirèsies català: tant quant al gènere femení com quant a la seva estimada amant.¹⁹ Arriba al punt que el Tirèsies llatí diu que Penèlope hauria estat menys esquiua amb galants més generosos i més sensuals. Ulisses, que ja ha entrat a la seva dinàmica, només es demana si Penèlope ho acceptarà, cosa que evidentment el que provoca és el riure del lector, qui constata —rere la conversió de l'heroi— la seva claudicació i corrupció:

putasne,
perduci poterit tam frugi tamque pudica,
quam nequiere proci recto depellere cursu?, v. 76-78; ib.

El discurs satíric ha estat efectiu. Però el Metge-personatge, que s'ha fet tothora l'innocent i és mimètic de l'ingenu Ulisses, d'acord amb el rebuig que ha fet palès envers la línia dràstica del *Secretum*, revela per contra tota la seva valenta i digna actitud de discerniment, ja que no cau prostituit, víctima de l'autoritat i infal·libilitat de Tirèsies. Costa de dir-ho: alliberat de caure a l'abim on va caure Francesco, corromput per la (falsament) doctrina agustiniana.²⁰

Aquesta acusació es confirmaria amb l'entorn que encercla l'obra i que ara presentem. Aquest marc, que és ressò del *De casibus virorum illustrium*, ens donaria raó de la font inicial de tot *Lo somni*: el *Corbaccio*; la qual amb certa decepció potser encapçalava fins ara tan magnífic diàleg (nota 24 *infra*) i que ara, comptant amb l'explicació, se'ns tornaria del màxim en-

16. En referència al caràcter infal·lible de l'endeví: «Sàpies que si jamai Tirèsias dix veritat de res, tot quant ha dit d'aqueixa dona que tu ames es ver, que en res no ha mentit», LS 150, 8-11.

17. Acarem-ho amb la nota anterior: «o nulli quicquam mentite», *Sermonum*, II, 5, v. 5; p. 58.

18. A l'obra llatina, l'endeví, a les portes de l'infern, aconsella Ulisses —en el camí de retorn a Ítaca— de fer-se amb herències a fi de fer-se ric; amb la qual cosa Horaci criticava un vici que aleshores constituïa una menaça. Horaci se situava al damunt d'un passatge homèric molt conegut, en què l'esperit de Tirèsies anunciava a l'heroi la tornada a la seva llar; la contraposició amb la noble situació original contribuïa al to humorístic de la peça llatina, per això ja la tradició còmica representava Ulisses com un aventurer sense escrúpols.

No pretendem pas un paral·lelisme exacte car de bon començament la temàtica és diferent i el consell immoral de percaçar testaments no s'adiu amb els del Tirèsies català, persecutor de les dones i del seu amor. Ara bé, la superposició dels dos Tirèsies, el que fa és destacar llur comuna immoralitat.

19. «no saps la propietat e maneres de fembres, car si no ho ignoraves, no series de l' opinió que est» (LS 106, 28-107, 1); «res d'açò que penses que en ella sia, no hi és, pus cerques que at e desengan» (LS 125, 28-126, 2).

20. Investigacions recents (Gómez, 1996: 113) han rellevat que el que atacava principalment Horaci, en el seu Tirèsies, era tota mena de dogmatisme. Aquesta font, doncs, ens fa irreversible la crítica a la vella moral tradicional que es mantenia rere alguns aspectes de l'afamat nou corrent. *Lo somni* ens ofereix una recreació i una aplicació renovada de la sàtira d'Horaci, així com ens torna recuperat Ovidi; com a fruits d'una manera de llegir els clàssics que havia estat nota característica petrarquesca, ben palesa a les cartes que l'humanista italià adreça als auctors dins les *Familiars*, i d'una alta valoració d'aquelles lectures, que així mateix havia entès Boccaccio, qui ho rellevava ja en Dante. La independència i les divergències de la lectura de Metge fan, però, que hi provi durament llurs mentors italians amb llurs mentors clàssics.

nobliment. Perquè, si hi superposem pinzellades de la introducció al llibre VIII del *De casibus*,²¹ on Petrarca s'apareixia en un somni a Boccaccio i el convertia moralment —i on l'autor també era alligonat en un somni—, havent denunciat el paper del mentor del certaldès al cor de *Lo somni*, se'ns apareix Metge com un gran repressor dels vicis i corrector de mentors: com Horaci. De fet, segons ho rubricaria Metge, Petrarca no va convertir, ans va corrompre, el seu amic.

Malgrat els tòpics de les visions, tan pròpies de l'època, cal afegir que aquesta ombra es veuria ratificada amb una intertextualitat pel que fa al fastig final, corresponent al d'aquella tan espúria conversió:

<p>Satis animadversum est quietem corporis nimiam torporis matrem et ingenii hostem fore; quod quidem estsi iam dudum ignavia mea sepius expertus sim, nunc tamen in fere letiferam incidi. Nam dum omissis habenis in amplissimum ocium avidus liquissem labantia membra, in tantum tanque profundum demersus soporem sum ut, nedum alteri, verum michi ipsi immobilis factus mortuus fere viderer (<i>De casibus</i>, p. 650).</p>	<p>sobtat de molta son, covenc-me gitar sobre lo llit, e sobtosament, sens despullar, adormí'm, no pas en la forma acostumada, mas en aquella que malalts o famejants solen dormir (...) E jo desperté'm fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propis membres, així com si lo meu espírit los hagués deseparats. (LS 17, 13-17 ... 168, 17-21. Adesiara assenyalem tipogràficament alguns vocables).</p>
---	---

El marc determina la veritable naturalesa de la conversió que, per part de Petrarca, Boccaccio experimenta al seu somni. I, amb això tenim que l'autèntica caiguda d'home il·lustre seria la de «nostro evo gloriosissimus homo» (*De casibus*, 660),²² Petrarca, qui havia fet callar la veu de l'autor del *Decameró*. I això ens pot fins i tot fer obrir el relat d'Orfeu metgjà a una altra inter-

21. El llibre VIII de les caigudes d'homes il·lustres comença amb un somni transformador: contrastem-hi el punt de ser sobtats, seguit d'una interrupció, i el fet de l'aparició, la seva continença i reconeixement; així mateix a tots dos llocs s'hi recorda la devoció envers l'aparició, qui comença a parlar-li:

<p>«et esto expergefactus aliquando a cepti laboris cura revocarer ... Sed ecce visum est michi, nescio quibus missum ab oris, hominem astitisse aspectu modestum et moribus, venusta facie ac miti placidoque pallore conspicua, virenti laurea insignitum et pallio amictum regio, summa reverentia dignum. Quem adhuc tacentem, dum reseratis oculis somnoque omnino excusso acutis intuerer agnovi eum Franciscum Petrarcam optimum venerandumque preceptorem meum, cuius monitus michi semper ad virtutem calcar extiterant et quem ego ab ineunte iuventute mea pre ceteris colueram et michi conscius erubui eo viso.» (Ed. cit., 650-652)</p>	<p>«me vénc fort gran desig de dormir, e llevant-me en peus passejé un poc per la dita cambra. Mas sobtat de molta son, covenc-me gitar sobre lo llit, e sobtosament, sens despullar, adormí'm, no pas en la forma acostumada, mas en aquella que malalts o famejants solen dormir. Estant així, a mi aparec, a mon vijares, un hom de mija estatura, ab reverent cara, vestit de vellut pelós carmesí, sembrat de corones dobles d'aur, ab un barret vermell en lo cap ... E quan haguí ben remirat, especialment lo desusdit hom de mija estatura, a mi fo vijares que veés lo rei En Joan d' Aragó, de gloriosa memòria ... al qual jo llongament havia servit. E dubtant qui era, espaordí'm terriblement. Lladoncs ell me dix:», 17, 10 ...18, 16.</p>
---	---

22. Aquesta font, comptant que *Lo somni* és una obra elaborada exquisitament per mitjà del llenguatge propi dels humanistes, a través de les fonts literàries, sembla d'una estricta correspondència. Observem que no tenia sentit que per a una defensa de les dones s'ataqués els homes, i encara d'una manera tan feroç i amb tanta

pretació, perquè no oblidem que al final es fonien el text ovidià i el boccaccià (nota 12 *supra*); per tant, la vilesa de les harpies que posaren fi al cantor d'Apol·lò pot ser correlativa al cas del certaldès, que havia estat censurat o reprimit i a qui Metge feia cantor de les virtuts cristianes.²³

Aquestes virtuts eren les que representava Griselda, l'única figura virtuosa que, per part del cabdal de la cristiandat, consta entre les modèliques del llibre iv de *Lo somni*; i ho feia ben planxada, al bell mig de les romanes i les bíbliques. Car tota aquella excel·lència filosòfica, ancorada a sant Agustí i Llull, en conjugació amb el pensament clàssic i que subscribia Ovidi —tant a la notable menció de la carta inicial del *Griselda* com al llarg del diàleg—, hauria anat a raure a la misèria corbacciana.²⁴ Aversió que justifica el contrast que ofereix *Lo somni* en passar de l'exultant llibre i al depriment final.

Això també té repercussions quant al títol, perquè sense treure l'ombra tan principal del *Somnium Scipionis* —ni tampoc la del somni de Bouvet (Riquer, 1964: 420-422)— se'ns obre ara un altre somni del qual sembla ser també reflex. Amb Metge les coses es compliquen sempre, no ja pel fet que els textos siguin oberts, sinó perquè ell mateix els imprimeix —sigui pel gust intimista del moment o sigui coaccionat per l'adversitat ideològica de l'ambient antihumanista i retrògrad— un caràcter polisemàntic.

Aquest caire de delació, d'altra banda, s'adiu amb el caràcter desconhortat que manifesta al principi i final del llibre iv, el qual sembla tenir un deute envers el poema lullià *Lo desconhort*, segons confirmaria la petja del mateix vocable: «trist ... e desconortat» (LS 131, 2); i ombra que hi és ben adient pel que suposava de retret als cristians. El desconsol, de signe eminentment ètic, l'arrossegarà fins a la cloenda de l'obra.²⁵

Cal distingir bé les dues matèries de *Lo somni* i, en conseqüència, analitzar a on s'arriba en cadascuna: en cloure el llibre i, de temàtica filosòfico-religiosa sobre la immortalitat, es manifesta il·luminat i íntegrament consolat, mentre que al final del diàleg, havent-se mostrat contrari —àdhuc violentament— envers les solucions de la moral cristiana aleshores imperant, es confessa força trist i desconsolat.²⁶

Ara bé, en un cas i altre, des del punt de vista metodològic, hem dit que ha aplicat el mateix tractament: l'actitud ciceroniana,²⁷ i això, al marge que sigui certa o no la virtut de l'al-

feïnada; però sí que ho tindria a la llum de la clandestinitat literària: per tal de defensar l'amor i les dones, cal anar als defectes dels homes, a l'obra per antonomàsia de les seves caigudes. Perquè s'hi revela —així sí que s'entén— que el seu atac, que concreta en els dolents i viciosos (LS 151, 29-152, 1), sigui un judici correcte racionalment i moral (LS 132, 20-21). Atac que era la raó de ser de tot *Lo somni* (LS 63, 5-9).

23. Recordem que la seva excel·lència l'havia reconegut Petrarca: «sed Maioris arbitrio eveniunt, qui cum tibi plus multo quam ceteris mortalibus daret, prelatum pene omnibus coevis tuis multis, equavit compensatione iusta forsitan sed molesta, ut nostri temporis Lactantius esses aut Plautus, cui plurimum esset ingenii atque elogii nec minus inopie», Petrarca, 1955: 1134; fragment de la Senil XVII, 2, immediata al *Griseldis* i que hem assenyalat com font a *Lo somni*. L'opinió de Petrarca quant al *Decameró*, que n'és ben representatiu de l'estil boccaccesc, queda clara a la carta inicial de la Senil XVII, 3, com a obra ridícula i llicenciosa.

24. L'edició de Riquer ressenya l'ombra del *Corbaccio* des del començament (1959: 166-167, nota 3), acusant la procedència de Josep M^a de Casacuberta. Aquest editor va haver d'afegir un full darrer, com a Adenda i sense paginar, a causa d'haver-hi observat la fortíssima influència esquitxada çà i lla, cosa que li va fer pensar «que el lligament de l'acció del *Somni* fou suggerit a Bernat Metge principalment per l'obra del Boccaccio.» Cosa que estem ara certificant.

25. El mot figura en cursiva a l'últim quadre, que recull la darrera frase de *Lo somni*. (Vegeu l'*Homenatge al professor Miquel Bailori*).

26. En coherència, Metge era un defensor de temes com ara la dona i la pau, característicament humanistes (vegeu «Bernat Metge, defensor de la dona i l'ideal de la pau»).

27. Per a l'explicació literària —val a dir, a través de les fonts clandestines —, vegeu Butinyà, 1994 a: 185-190, i 2001 a: 60-69.

tre, i tant en un pla humà com sobrehumà. És a dir, es tracta d'una actitud positiva-afirmativa davant la immortalitat i davant les diferents versions del fet d'estimar; actitud que és homòloga amb l'Alteritat i l'alteritat, en un sentit ontològic. El pensador es recolza a la seva consciència i s'hi aferra amb un tarannà voluntariosament creient i social; això sí, des d'una dimensió absolutament laica. Amb la qual cosa no només suposa que sigui precursor dels Humanismes —concretament i especialment del cristià—, sinó que fins i tot s'està avançant a postures ètiques molt posteriors.

Crec que —filològicament i científicament parlant— no es pot deduir una manca d'harmonia entre els cabdals clàssic i cristià, cosa que portaria a la conclusió d'un final avortat, el qual denotaria per part de Metge una actitud negativa-pessimista i una absència de sortida; car els finals dels llibres I i IV, corresponents cadascú a una temàtica, palesen clarament que el disgust darrer és a causa de la indignació d'una moral, a la qual s'oposa. Però no del procés filosòfic, que tan bellament condueix, tot al llarg del llibre I, de l'angoixa a la il·luminació i consol total.²⁸

Metge, així doncs, a *Lo somni*, denuncia la moral cristiana del seu temps, la qual no s'adiu amb el classicisme, havent mostrat harmonitzades les filosofies, en bell sincretisme, per part de totes tres tradicions; cosa que ha realitzat amb una atrevida i reveladora imatge: la de fer Ovidi profeta.

I així com al I llibre Metge es desdobra en diferents postures ideològiques —rere les figures del Metge-personatge i del rei Joan (Butinyà, 2000 a: 35-36)—, i així com al III s'emba-daleix encisat amb Orfeu (nota 6 *supra*), no hi ha cap mena de possibilitat de pensar en una assimilació amb l'antitètic Tirèsies, amb qui per contra es fa ben manifest que —un sol Bernat: personatge i autor tot u— s'irrita progressivament, fins al punt d'arribar gairebé a les mans:

Lladoncs ell, alçant lo bastó, ab cara molt irada dix:

—Si d'esta matèria parlaràs pus avant, ab aquest bastó, la virtut del qual no ignores, te daré; e sia teu ço que hi gonyaràs. Encontinent Orfeu, posant-se al mig d'abdosos, dreçà a mi les seues paraules, dient...» (LS 149, 28-150, 5).²⁹

I encara, els darrers mots del personatge-Metge al diàleg són d'oposició rodona a l'endeví i la seva doctrina —refús que pronuncia amb la frase reiterada del *De senectute!*,³⁰ és a dir amb l'autoritat que li era més propera, la més de fiar i la que fa concertar amb el cabdal cristià—;³¹

28. Tanmateix, això s'ha mantingut, partint d'una limitació intel·lectual personal per part de Metge: «La desconsolació final li arriba exactament de la incapacitat de formular una resposta clara i satisfactiva als dubtes que mouen tot el diàleg; de la incapacitat de compaginar a fons no tan sols una cultura cristiana amb una de clàssica, sinó de fer dialogar coherentment els patrons ètics que aquestes li proporcionen amb altres instàncies més personals i humanes» (Cingolani, 2001: 130).

29. Quant a l'humor del passatge, recordem que el bastó tenia la virtut de fer canviar de sexe qui picava.

30. Metge, doncs, vol creure a la generació humana de la mateixa manera que ho volia envers la divinitat, cosa que sant Agustí recriminà de fer a Francesco al començament del llibre III del *Secretum*, bo i distingint la vàlua de l'objecte estimat en tots dos casos. L'autor català, però, ho gosa fer, tot just amb el mateix passatge ciceronià que usà Petrarca per a aquell repte! (Aporto de l'*Homenatge al Dr. Joaquim Molas*: «Al començament d'aquest III llibre del *Secretum* hi ha una discussió amb cert aire de desafiament, que té lloc perquè Francesco, amb una actitud positiva quant a l'amor humà, manté que, encara que estigui equivocadament, vol morir en aquell error. Ara bé, Agustí se n'adona que en això s'inspirava a la postura ciceroniana envers la immortalitat, procedent del final del *De senectute*. I davant d'aquesta gosadia, li alerta que cal marcar ben bé les diferències per tractar-se de temes tan diferents, car l'actitud de Ciceró era virtuosa per si mateixa, al marge que fos certa o no la immortalitat; cosa que no s'esdevé al seu cas, per estimar una dona, que al cap i a la fi l'allunya de Déu).»

31. Ciceró és qui comença tots els arguments favorables a la immortalitat junt amb els de Cassiodor —els quals apleguen la filosofia cristiana —; així com el final del llibre I es confegeix amb llurs ideologies fusionades (Butinyà 2002 a: 280-285).

no hi ha, doncs, cap eclecticisme. Rebutja de pla el seu oponent; llur concepte de virtut és antagònic.³²

I així, Metge al seu diàleg hauria revelat les incongruències d'aquell inici de recuperació classicista, que anava per via malaguanyada quant a la restauració moral, la qual tant interessava aleshores. Per un estil, amb un debat havia atacat, divuit anys enrere, les aberracions de la filosofia medievalitzant tradicional.³³

Tot això em porta a fer una darrera reflexió genèrica. Partim de considerar la recuperació del diàleg³⁴ dins la generació o revifalla dels gèneres literaris, la qual acompanya de manera ben típica les innovacions humanistes —així mateix s'esdevé amb la novel·la, com bé s'anuncia a les nostres lletres amb la cavalleresca—, però caldria fer-hi algun comentari més. Perquè Metge s'avança —encara— al que farà la literatura moderna, la qual concep com a creació gènere com ara l'assaig, els quals no són de ficció narrativa i en què, de fet, no s'hi fabula. Però on, bé que es llegeixi amb un condicionament superior de veracitat, l'autor és tant o més creatiu, l'obra és tant o més artística i s'aprofita des del goig estètic sense un mil·límetre menys de plaer que al terreny de la invenció argumental.³⁵ Pensem a Montaigne o a Pla.

Bona prova de la valoració de la prosa profana —la no religiosa— la tenim a l'exquisit *Griselda*; i bé ho palesa la remesa que es fa des de *Lo somni*, citació acompanyada d'un fragment del llibre xiv del *Genealogiae deorum* on s'exalta precisament aquell valor. Aquest plantejament literari d'una prosa profana artística i renovada es referma també o es consagra a *Lo somni*; la funció de l'aportació i creació literària metgiana, com a regeneració genèrica, l'hauríem d'apreciar més en aquesta línia, molt més àmplia, que en la de considerar que ha recuperat estrictament un gènere —tot i que no sigui gens menyspreable—, o bé que partint del debat ha sabut pujar un esglaó al reng dels gèneres dialogats —ni que sigui importantíssima aquesta evolució, que segella no sols el fi dels vells debats ans el dels poemes al·legòrics, encara vivents—. Així doncs, per sobre d'entendre la renovació del diàleg, gènere que s'ha avançat a usar ja que prendrà volada al Renaixement, hi podem desprendre que Metge obre una via a la no fabulació prosística, artística i profana, que en català arrenca d'ell i que serà una adquisició ben moderna.³⁶

32. Fins ara, com que la crítica pensava generalment que Metge menyspreava el món espiritual, era considerat epicuri segons el sentit pejoratiu i tradicional del vocable, connotació que li havia proporcionat una gamma d'impropis desqualificadors, així com un tarannà antihumanista de la seva figura; però ara, en una recent vindicació de «talla europea per a Metge» (Cingolani, 2001: 114), se li fa arribar a l'anul·lació del món terrenal, éssent pròxim a l'ascetisme però sense acceptar-ho (ib.: 120) i, així, queda de nou tancat a la gàbia de la tradició, concloent-s'hi que ja no aporta una solució innovadora. Per la meua part, crec que no hi ha cap problema: els humanistes absorbeixen totes dues tendències, cosa que ens soluciona l'ambivalència aparentment discordant del cas Metge, qui tothom veié que tenia molt d'epicuri, però qui té molt i molt també alhora d'estoic.

33. Al *Libre de Fortuna e Prudència* tan sols es coneixien les fonts tradicionals, fora d'una proposta de Lucà que ja havia apuntat (nota 1 *supra*); afegint-hi, però, les fonts classicistes s'obté una lectura humanista, de divertida crítica i d'enderrocament de l'escolasticisme. És d'esperar que es vagin vindicant també obres com aquest debat o bé el *Sermó*, l'índole de les quals té lògica explicació per part de qui es complau a fustigar formes caduques.

34. El Dr. Riquer va qualificar l'obra com a «diàleg platònic-ciceronià» (1964: 422). Segons Cingolani, però, «*Lo somni* és un producte aberrant quant a gènere», ja que hi ha creat un producte sense descendència (2001: 128).

35. De fet, fabulin o no fabulin estrictament els seus autors, s'utilitzen tècniques semblants en els diferents gèneres: de la *Divina Comèdia* ençà es fan construccions arquitectòniques amb els textos literaris (mitjançant les fonts ho farà l'autor del *Curial*; Butinyà, 2001 b: 451) i a partir del *Decameró* es determina el text per mitjà del marc, recurs que és ben clar a les cartes griseldianes (vegeu *Butinyà*) i es perfecciona a *Lo somni*.

36. Tot i que —com passa sempre— aquesta via tenia fermes arrels als temps passats: què en farem si no de les epístoles a Lucili?, les quals així mateix s'ha considerat que preludien gèneres com ara l'assaig (Antonio Moreno, 1994).

Ara bé, estem situats a la lectura humanística, posat que els Humanismes, «i giudizi sul suo significato e, eventualmente, sul suo valore non possono non essere sottesi da un previo labore ermeneutico, che interroghi con pazienza le fonte, vere ed uniche *dramatis personae*, e le faccia parlare» (Di Napoli, 1963: 10). Lectura, doncs, que només s'entén entrant al seu joc culturalista i llenguatge, on les fonts —tot un bé de Déu de fonts de gran fondària— en són índex de riquesa lexical, sintàctica i semàntica. I, per aquesta via,³⁷ tenim un Metge que pren partit a les discussions inicials d'aquell moviment, ben bé als seus orígens.³⁸

La lectura humanística de Metge a través de les fonts és coherent amb la de les obres on utilitza gèneres medievalitzants per tal de demolir-los, tot burlant formes caduques —com ara el sermó. De fet, altrament no s'entenen actituds com la del final del *Libre de Fortuna e Prudència*, en què Metge pensa a la seva barcelonesa mort amb total naturalitat i rere el posat d'impertorbabilitat dels clàssics, havent efectuat una perillosa travessia pel pensament, tot solet,³⁹ i havent reconegut la fatalitat del destí. O bé es poden mig o malentendre els seus consells, prenent-los com immorals, quan són —com ara tot *Lo somni*— una contundent sacsejada a la moralitat hipòcrita del seu ambient.

O àdhuc es pot confondre la seva actitud de paciència senequiana amb la resignada tradicional, totes dues tan semblants sota els Griseldes, els quals cal que siguin contemplats dins tot el context del llibre xvii de les *Senils*, ja que sembla que a més de les intertextualitats de la xvii, 4, coneixia la 3, així com no debades donava relleu a la xvii, 2, a començaments de *Lo somni*.

I com que tothom sap que aquest posat resignat no era el seu —això no ho ha discutit mai ningú—, i com que és qüestió de molt suau matís, sense el joc de fonts, tot malmetent-ne la lectura, es poden arribar a deduir coses ben diferents: tant que està desesperat com que fa veure conversions, que és sarcàstic i enganyós o un aprofitat sense moral, o bé que és un desconcertat repetidor dels italians sense ideologia pròpia, en un deversall de lectures incoherents envers el conjunt de l'obra metgiana. Quan tot just és una obra plenament lògica,⁴⁰ que expressa

37. Perquè —atès que l'altra, la negadora de la via humanista, no porta enlloc i no en dóna cap explicació satisfactòria racionalment— aquest serà el camp d'investigació, sobre què hem de bastir les diferents opinions; així doncs, de moment i fins que no es trobessin altres fonts que contradiguessin aquestes, Metge es desplaçaria cap a la línia que ajustem a la nota 40 *infra*. Val a dir, si no el mirem com a humanista és un exemplar inqualificable i estrany, que fa una obra meravellosa sent un poca-solta buit, indecís, arbitrari o prou pervers; ara bé, si el llegim com als humanistes, es troba a primera fila, on fins i tot el descobrim encarrerant-los.

38. Aquest moviment no va ser uniforme; és ben diferent el carés que va prendre a la corona de Castella i a la Corona d'Aragó, per no repassar altres països; així com tampoc no es va presentar cronològicament alhora arreu. Es dóna en general com índex de maduresa cultural, la qual hom assoleix sovint als països occidentals en relació amb un conjunt de condicions socioeconòmiques. A la Corona catalanoaragonesa no va gaudir de l'humus primer i que li és propi, el del bressol italià, així com tampoc no creixeria gràcies a grups compactes —tot i que desconeixem molt aquells orígens— ans per individualitats. Ara bé, aquestes eren ben conscients del que suposava aquella novetat; i això de *Lo somni* al *Tirant*, passant per un endemig (Nàpols, *Curial...*); és a dir, pels tres esglaons que dibuixà Rubió i avalà l'historiador Batllori (1995: 45-46). Segons aquest enfocament, però d'una perspectiva més aviat geogràfica, n'he abstret els moments, en un treball molt elemental, a «Barcelona, Nàpols i València: tres moments del Humanismo en la Corona de Aragón», al Seminari Interuniversitari *La ciudad como espacio plural: historia y poética de lo urbano*, dir. per E. Popeanga, UCM-UNED-CEU, 2000, les Actes del qual es recullen a *Revista de Filología Románica*. Vol III/2002, p. 81-98..

39. En alguns versos deixa constància del seu paper heroic —com a solitari pensador desprejudiciat—, amb els quals recorda-emula-parodia el de Cèsar a *La Farsàlia* desafiant el Destí i els elements, bo i navegant sense estol; ell encara més agosarat, car accentua que va sense cap acompanyament, ni tan sols barquer: «E, solet, tenguí ma carrera» (p. 58, v. 26), «ab me, qui fui dins tot solet» (p. 60, v. 15).

40. Encara, sospito que amb el seu diàleg pretenia fer un acte racional (ordenat, estètic...) i creador en tota regla; vull dir, provador de la racionalitat humana per mitjà de la bellesa i potser emulador de la tasca de Creació (com en un aspecte —l'existencial— fa Unamuno a *Niebla*, i que en Metge pot abastar molta amplària). Des d'a-

una altra ideologia i una altra moral, pel que fa a les medievalitzants, i que, com les que plantejava el corrent dels inicis de l'Humanisme, coincideixen amb les cristianes.

Tot amb tot, quant a aquest corrent, l'aportació de Metge suposava fer-lo girar amb una volta de femella tan lúcida com valerosa. Però no se li'n pot excloure, perquè altrament no es pot entendre la seva obra d'una manera compacta, ja que escriu sota les seves coordenades i consignes estètiques —tan prioritàries—, sent encara més lògic que els promotors en el seu anàlisi i conclusions filosòfiques i ètiques. Així com potser la seva figura ens permetrà entendre millor l'Humanisme, car la seva obra, plena de seny, és més un benefici que un tresor (LS 81, 11-14 i Sèneca, 1933: *Dels beneficis*, llibre I, 11-16, p. 23).

Amb tot, gràcies a la lectura superficial —la qual copsaven bé els cortesans del seu temps— va poder passar feliçment desapercebuda la lectura profunda. Tot surant, va sobreviure, i ens ha arribat tàcitament.⁴¹ Així doncs, els mateixos opositors d'aquella innovadora mentalitat, que pertanyien amb tot a un moment cultural elevat —com bé mostren les altres arts— i que bé sabrien valorar l'art dels seus textos, paradoxalment, garantiren la perduració del seu contestatari testimoni. Car, per suposat, el que era un reformisme cristià, el 1399, no podia ser altrament que críptic; un Metge folklòric i dolentot no feia mal (Butinyà, 2000 b), però sí que ho podia fer un crític renovador ratllant l'heterodòxia i enfervorit amb els pagans antics. És a dir, tan fervent recuperador dels clàssics que era flagel·lador de la ideologia del corrent renovador que jutjava retrògrada.

I així, l'obra del príncep de les lletres catalanes, ha passat d'amagat, havent-nos deixat com a desllorigador una font —també un somni— que només s'obre havent encertat abans amb les claus d'altres fonts que l'emparen i vetllen.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Batllori, M. 1995 BATLLORI, Miquel (1995), *Obra completa*. Vol. V, *De l'Humanisme i del Renaixement*, València: Tres i Quatre.
- Boccaccio 1983 BOCCACCIO, Giovanni (1983): *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Vol. IX, *De casibus virorum illustrium*, a cura de P. G. Ricci i V. Zaccaria, Milano: Arnoldo Mondadori.
- Boccaccio 1965 BOCCACCIO, Giovanni (1965): *La Letteratura Italiana. Storia e testi*. Vol. IX, *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, Prose latine, Epistole*, a cura de P. G. Ricci, Milano-Napoli: R. Ricciardi.
- Boccaccio 1918 BOCCACCIO, Giovanni (1918): *Il Comento alla Divina Commedia*, I-III, a cura de D. Guerri, Bari: G. Laterza.
- Butinyà, J.: Navarro, M^a Á, i Silva, P., *Tres mirades científiques sobre «Lo somni»*, en elaboració.
- Butinyà, J.: «Unes notes sobre Metge, Llull i Juvenal», a *Homenatge al professor Miquel Batllori*, PAM, en premsa.

quest angle, el que sorprèn és que home tan lliure fos absolutament respectuós amb el cabdal de la cristiandat (com mostra el *Griselda*, que sembla incloure un ressó de les principals oracions), bo i separant-lo de la càrrega escolàstica i més medievalitzant; de Metge estant, la moral i els arguments cristians apugen al costat dels clàssics, tot mostrant-se bon coneixedor i tan simpatitzant de dos grans pensadors de la cristiandat, sant Agustí i Llull.

41. Que potser podríem dir «metgianament», ja que la llatinista Leticia Carrasco em fa veure que Tàcit, com Metge, ocultava també una lectura. Un cop més vull agrair les suggerències dels professors del meu Departament de Filologia Clàssica a la UNED.

- Butinyà, J.: «Una nova font de *Lo somni* de Bernat Metge: Horaci», a *Homenatge al professor Joaquim Molas*, Universitat de Barcelona, en premsa.
- Butinyà, J.: «Un nou *Libre de Fortuna e Prudència*», *Revista de Lengües y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*. Vol. VIII, en premsa.
- Butinyà, J.: «Bernat Metge, defensor de la dona i l'ideal de la pau», *Revista de Filología Románica*, en premsa.
- Butinyà 2002 a BUTINYÀ, Júlia (2002): Butinyà, J.: «Al voltant del final del llibre I de *Lo somni* de Bernat Metge i la qüestió de l'ànima dels animals», *BRALB*, p. 271-288.
- Butinyà 2002 b BUTINYÀ, Júlia (2002): *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, UNED.
- Butinyà, 2002 c BUTINYÀ, Júlia (2002): *Del Griselda català al castellà*, «Series Minor», 7, Barcelona: RALB.
- Butinyà 2001 a BUTINYÀ, Júlia (2001): «Al voltant dels conceptes de la gentilitat i el professionalisme a *Lo somni* de Bernat Metge i la font del *Secretum*», *Llengua i Literatura. Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i Literatura*. Vol. XII, p. 47-75.
- Butinyà 2001 b BUTINYÀ, Júlia (2001): *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid: 3ª ed., UNED.
- Butinyà 2001 c BUTINYÀ, Júlia (2001): «Las ideas del *De Trinitate* agustiniano tras un reconocido 'epicúreo': Bernat Metge», a *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya*, Universitat de Granada, p. 35-52.
- Butinyà 2001 d BUTINYÀ, Júlia (2001): «La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media», dins *La recepción de Boccaccio en España. Actas del Seminario Internacional Complutense*, ed. a cura de Mª Hernández Esteban, en «Cuadernos de Filología Italiana», 499-533.
- Butinyà 2000 a BUTINYÀ, Júlia (2000): «Un altre Metge, si us plau. (Al voltant de la dissortada mort del rei Joan I a Foixà, a propòsit d'un parell de noves fonts de *Lo somni*)», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*. Vol. XLI, p. 27-50.
- Butinyà 2000 b BUTINYÀ, Júlia (2000): «600 anys de *Lo somni*, el primer diàleg humanístic de la Península», *Revista de Filología Románica*. Vol. XVII, p. 293-315.
- Butinyà 1998 BUTINYÀ, Júlia (1998): «Sobre la font d'una font del *Tirant lo Blanch* i la modernitat de la novel·la», a les Actes del Simposi: *Creativitat ara: «Tirant lo Blanc»*. *Temes i problemes de recepció i traducció literàries* (L'Alfàs del Pi, 1997), *Caplletra*. Vol. 23, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, p. 57-74.
- Butinyà 1994 a BUTINYÀ, Júlia (1994): «Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo Somni* de Bernat Metge», *Epos*. Vol. X, p. 173-201.
- Butinyà 1994 b BUTINYÀ, Júlia (1994): «Dues esmenes al *De remediis* i dues adhesions al *Somnium Scipionis* en el prehumanisme català», *Revista de l'Alguer*. Vol. V, p. 195-208.
- Butinyà 1993 BUTINYÀ, Júlia (1993): «Bernat Metge y su terrorífica amante. (Una relectura de *Lo Somni*)», *Antipodas. Journal of Hispanic Studies*. Vol. V, p. 129-141.
- Butinyà 1989-90 BUTINYÀ, Júlia (1989-90): «Un nou nom per al vell del *Libre de Fortuna e Prudència*», *BRALB*. Vol. XLII, p. 221-226.
- Ciceró 1989 CICERO (1989; 4ª ed.): *Caton l'ancien. De la vieillesse*, París: Collection des Universités de France («Les Belles Lettres»).
- Cingolani 2001 CINGOLANI, Stefano M. (2001): «Bernat Metge, vindicat», *Revista de Catalunya*. Vol. 166, p. 113-134.
- Gómez 1996 GÓMEZ, J. B. (1996): *El valor del diálogo en la sátira de Horacio: el ejemplo de 2.5*, a Ruiz-Víñez, 1996, p. 113-118.
- Horaci 1927 HORACI (1927): *Sátires i Epístoles*, a cura d'I. Ribas Bassa i Ll. Riber, Barcelona: Fundació Bernat Metge.

- Metge 1980 METGE, Bernat (1980): *Lo somni*, edició de Josep M^a de Casacuberta, intr. de Lluís Nicolau d'Olwer, «Els Nostres Clàssics», Barcelona: 2a ed., Barcino.
- Metge 1959 METGE, Bernat (1959): *Obras de Bernat Metge*, edició i estudi a cura de M. de Riquer, Barcelona: Universitat.
- Moreno 1994 MORENO, Antonio (1994), «Séneca, precursor del ensayo moderno», *Compás de Letras*. Vol. V, p. 109-130.
- Napoli di 1963 NAPOLI, Giovanni DI (1963): *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino: Società Editrice Internazionale.
- Ovidi 1930 OVIDI (1930): *Les metamorfosis*, II, a cura d'A. M. Trepant i A. M. de Saavedra, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Petrarca 1955 PETRARCA, Francesco (1955): *La Letteratura italiana. Storia e testi*. Vol. VII, *Prose*, a cura de G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano-Napoli.
- Riquer 1964 RIQUER, Martí de (1964): *Història de la Literatura Catalana*, II, Barcelona: Ariel.
- Ruiz-Víñez 1996 RUIZ CASTELLANOS, A., i VÍÑEZ SÁNCHEZ, A. (1996): *Diálogo y retórica*, Cádiz: Universitat.
- Sèneca (1933) SÈNECA (1933): *Dels beneficis*, I, a cura de C. Cardó, Barcelona: Fundació Bernat Metge.

RESUM

Per tal de presentar la font més amagada i la més externa de *Lo somni* (la introducció al llibre VIII del *De casibus virorum illustrium* de Boccaccio), es fa un resum de la lectura del diàleg mitjançant les fonts, lectura amb la qual s'articula l'obra i que permet reconèixer aquella influència. Aquesta font revela *Lo somni* —del final desconsolat del darrer llibre estant— com una obra de denúncia moral.

Des del plantejament humanístic de Metge apreciem la coherència de la seva obra, així com la seva aportació genèrica i la seva significació per al moviment humanista, com a seguidor i alhora corrector dels grans trescentistes.

MOTS CLAU: literatura catalana, medieval, humanisme, comparatisme.

ABSTRACT

In order to present the least well known and the most external source of *Lo somni* (the introduction to Book VIII of the *De casibus virorum illustrium* de Boccaccio), a summary is provided of a reading of the dialogue based on the sources, a reading which clarifies the structure of the work and makes it possible to recognize that influence. This source reveals *Lo somni* —with the despairing end of the last book— as a work of moral denunciation.

In Metge's humanistic approach we can appreciate the coherence of his work, along with its contribution to the genre and significance for the humanist movement as a disciple and at the same time corrector of the great authors of the thirteenth century.

KEY WORDS: catalan literature, medieval, humanism, comparative linguistics.