

JÚLIA BUTINYÀ

AL VOLTANT DELS CONCEPTES DE LA GENTILITAT  
I EL PROFETISME A «LO SOMNI» DE BERNAT METGE  
I LA FONT DEL «SECRETUM»<sup>1</sup>

Ben al principi de *Lo somni*, en què Metge comença a indicar les dues vies que seguirà, les del diàleg<sup>2</sup> i la introspecció,<sup>3</sup> Metge ens situa davant dos interlocutors seus del rerefons de les fonts, familia-

1. Aquest treball té un punt de partida, la dissertació al Centre d'Estudis Catalans de la Sorbona (el 17-XII-1999, titulada *Ciceró i Ovidi a «Lo somni»*, en premsa), que girava sobre la font del *Secretum*, font que havia desenvolupat a «Epos», núm. 10 (1994a). Amb posterioritat, a l'Homenatge al professor Joaquim Molas (en premsa) he afegit un clàssic que també hi és i és de primer rengle: Horaci. I ací hi afegeixo un trescentista, la presència del qual ja es coneixia, Boccaccio. Tots ells tenen molt a dir al voltant de la gentilitat i el profetisme a *Lo somni*. He de dir a l'avançada que, com que em trobo fent un treball d'investigació sobre Bernat Metge —en la línia de BUTINYÀ, 2000a, i segons el plantejament que per a l'Edat Mitjana he fet a BUTINYÀ, 1997a—, hi haurà diverses referències als treballs encara no publicats, amb els quals lògicament aquest es complementa.

2. La citació bíblica favorable a la mortalitat de l'ànima (RIQUER, 1959: I 170-172; edició que seguim i abreugem OBM) li serveix com a punt de partida per tal de donar l'explicació dialogística i el recurs literari del desdoblament, propi d'aquest gènere. Així, l'*Eclesiastès* és un llibre on s'exposen les diferents opinions i l'autor no parla sempre per ell mateix, segons explica el rei que es representaven ja les disputes d'antic. Això ho va entendre bé sant Tomàs i mig entendre sant Gregori, com reflecteix la broma coneguda de Metge envers el sant (OBM 174-175, n. 9). Més encara, se'ns ha posat un exemple, ensenyant-nos a seguir el joc. Car comprovem que les mateixes idees de les citacions bíbliques a favor i en contra de la immortalitat (en cursiva i respectivament) corresponen al text anterior dialogat entre el rei i Metge, en conversa tan natural que no se n'havia reconegut la correspondència. Per tant, ens està dient des del començament (són les paraules seguides a la salutació de sorpresa) el que és un diàleg i com ha construït *Lo somni*:

«—No morí —dix ell—, mas lexí la carn a la sua mare, e retí lo spirit a Déu, qui-l me havia donat.  
—¿Com l'espirit? —diguí yo—. No puch creure que-l spirit sia res ne puxe tenir altre camí sinó aquell que la carn té.» (OBM I 168, 13-16)

[el rei] «Tro que sia tornade la pols en la sua terra, d'ont era, e-l spirit retorn a aquell qui-l ha donat.» (OBM I 172, 8-9)  
[Metge] «Una és la mort dels hòmens e de las bèstias, e agual la condició de cascú; axí com moren los hòmens moren les bèstias e totes cosas que spiren, e-l homa no ha res més avant que la bèstia.» (OBM I, 170, 30-172, 1-2)

ritzats amb els clàssics i alhora garantia de modernitat, Petrarca i Boccaccio. La font de les *Senils* (XVII, 2; la carta anterior al *Griseldis*) que ja he indicat per al passatge en què Metge parla amb el rei Joan de la seva rehabilitació davant el rei Martí, al començament del llibre I, ens deixaria marcada aquesta petja, que serà tan important al llarg del diàleg;<sup>4</sup> cosa molt congruent amb el desenvolupament de l'obra, que era ben sabut que seguia el *Secretum* (RIQUER, 1933). Tot i tractar-se d'una carta petrarquesca, però, en podem desprendre que la referència és doble, ja que era la penúltima carta a Boccaccio i una de les més emblemàtiques de llur amistat; i encara, la immediata al *Griseldis*.

A l'epístola s'estava tractant del fet d'arribar a la vellesa, com a objectiu, tot resseguint una idea de Sèneca quant al fet que ningú no vol tenir cabells blancs ni ser vell, però tothom vol arribar-hi, idea que Metge superposa paral·lelament al desig d'aconseguir el favor del rei Martí.

La manera com Metge, que se situa al damunt d'aquell text —segons denota el reconeixement d'una frase de Suetoni—, n'utilitza la citació, és un model d'eloqüència per la seva naturalitat, pròpia d'una conversa entre dos amics, alhora que segueix la font clàssica amb un ajust molt fi en aplicar-la a una consecució material. Cal ressaltar que Petrarca admirava molt l'eloqüència en aquell autor llatí.<sup>5</sup>

3. La pregunta persistent sobre els orígens de la seva ànima (OBM I 172, 18 - 174, 9), calcada dels capítols VI-VII del I llibre de les *Confessions* és una qüestió característica d'aquesta obra agustiniana i alhora una de les que més preocuparen el sant (AGUSTÍ, 1989: p. 8, n. 1). Sobre la seva influència, em remeto a *Las ideas del «De Trinitate» agustiniano tras un reconocido «epicúreo»*, en premsa. És reconfortant d'observar que la darrera edició de *Lo somni* la reconeix (BADIA, 1999: 236).

4. He presentat aquesta font a *Un altre Metge, si us plau...*, 2000b. (Amb tot, he trobat posteriorment una frase semblant, amb expressió invertida i sense adjudicar-se a cap autor, a les *Familiars* VIII, 4: «numquam enim sero fit quod salutariter fit», PETRARCA, 1983: 208).

5. TUBAU (1999: 131) fa constar que malgrat que Petrarca considerava l'eloqüència necessària en filosofia, tot recordant l'opinió igualment favorable de Sèneca, assegurava que preferia una xerrada afectuosa amb amics. Encara s'hi comenta: «Elocuencia que él confesará no poseer, v. gr. en *Posteritati*, p. 6 o *Familiares*, I, I, 15 y 16» (*ibid.*, n. 111).

<p>«Quid enim magis senuisse me pudem quam vixisse? cum alterum sine altero diu esse non possit. (...) Ideo adhuc nitor, siquo modo forsan ad vesperam diurnam desidiam reparare contingeret et sepe michi per animum recursat seu cesareum illud sapientissimi principis Augusti: <i>Sat celeriter fieri quicquid fiat satis bene.</i>» (Seniles II: XVII, 2)<sup>6</sup></p>	<p>«—O! —dix ell—, comuna malaltia és dels hòmens que ço que molt desigen no creen que yamés los vengà, o si·ls ve, és tard a lur parer. —Ab que vingà qualque die, Senyor —diguí yo—, bé·n seré content, car prou se fa tost ço que bé·s fa.» (OBM I 176, 9-13)</p>
--	--

La primera part de la carta tractava de la idea de la Fortuna,<sup>7</sup> a causa de la queixa de Boccaccio per la seva manca de béns materials, i s'hi apunten tres idees que també apareixen a *Lo somni*:<sup>8</sup> si cregués a la Fortuna s'hi indignaria (a), però com que tots els béns ens vénen de Déu (b), l'home virtuós no s'ha de queixar de la fortuna (c).

No hem de donar-li moltes voltes per entendre que Metge, a més

6. PETRARCA (1955: 1140) (traducció italiana, 1141); es pot seguir també, amb traducció castellana a RICO, 1978: 305-306 (La referència de Suetoni és d'*Augustus*, 25, 4).

7. S'hi van indicant els punts: «Venio hinc ad alteram epystole tue partem...», PETRARCA, 1955: 1138 (Potser convé destacar que a *Lo somni* el tema de la Fortuna hi anirà a la darrera part de l'obra).

8. També el rei hi troba que en justícia li cal a Metge una millor remuneració (OBM I, 176, 4-6). Així mateix, la presència a *Lo somni* de totes tres idees de la carta petrarquesca n'aferma la intertextualitat: la b), que donem en primer lloc, és immediata a la citació de referència, mentre que les altres dues constitueixen l'inici del llibre IV, que tracta de la Fortuna.

<p>«indignor, dicerem fortune siquid illam esse credere; nunc irasci non audeo si, que letos mestosque nos faciunt, non temere ut comunis habet assertio sed Maioris arbitrio eveniunt», p. 1134. «e quibus omnibus unum illud efficit, non posse iuste virtuosum virum de inopia temporalium rerum queri», Petrarca, <i>op.cit.</i> ps. 1134 (...) 1138.</p>	<p>«Quant és a present de assò no cur molt: ço que a Nostre Senyor Déu plaurà e a ell, serà plasant a mi», OBM I 176, 13-15. «¿Clames-te de fortuna? (...) Si fortuna hagués la culpa, yo no haguera cura de excusar aquella, car mal ne són content per moltes desplasents obres que·m ha procurat», OBM IV 320,6 ... 322, 2-4.</p>
---	--

a més dels temes a què s'hi referia a diferents plans —com el de la Providència/Fortuna o el de l'ajut del nou rei, i que no són ocasió de tractar ara—, ens ha conduït a una temàtica aleshores molt debatuda, la de la Dialèctica, que ací també deixarem de banda.<sup>9</sup> Així com ens ha posat en la dinàmica dels trescentistes respecte als clàssics, a on anàvem a parar, car el nostre objectiu és tractar de la gentilitat.

Metge al I llibre deixarà ben definida l'aplicació d'aquest concepte (en negretes a la citació següent) per als autors —filòsofs i poetes— de l'Antiguitat,<sup>10</sup> bo i fent-ne la relació segons les *Tusculanae* de Ciceró (OBM I 196-206), com bé mostra que clogui així l'exposició de llurs autoritats:

«De Virgili, Sèneca, Ovidi, Oraçí, Luchà, Staci, Juvenal, e molts altres poetes te dirie ço que'n han scrit, mas tu has aquells tant *familiars*, que no seria àls sinó empènyer ab la mà la nau que ha bon vent.

Pus te he dits les auctoritats e dits dels **gentils** qui a present me són occorreguts e seran, a mon juý, a tu de major utilitat...» (OBM I 206, 22-27).

Ara bé, en aquest mateix passatge tornava a tenir ben presents els trescentistes quan s'hi pot reconèixer l'ombra de Boccaccio dient de Dante:

«Nel quale esercizio *familiarissimo* divenne di Virgilio, d'Orazio, d'Ovidio, di Stazio e di ciascuno altro poeta famoso; non sola-

9. Aquesta ciència, que havia arribat a extrems alarmants, era blanc d'atacs per part dels humanistes (X. TUBAU, *op. cit.*, ps. 114-15, 119). Metge al seu diàleg opta pel mètode ciceronià retoricofilosòfic, d'ascendència grega, model que segueix sota el segell augustinà (n.16 *infra*) i també segons el lul·lià quant al tarannà d'obertura i comunicació.

10. El concepte de gentilitat (que a les fonts pròpies de la tradició presents a *Lo somni* s'oposa al de no jueu/no creient/no catòlic, respectivament així a la Bíblia i Agustí/, a Llull/ i a sant Tomàs, val a dir a la tradició oficialitzant), per a Metge equivaldrà senzillament als autors clàssics. El sincretisme cultural característic de Metge —bo i esforçant-se per aglutinar tots els cabals, com ací anirem veient— explica el seguiment que fa de Cassiodor, de qui pren la definició de l'ànima i que sustenta la gran part d'aquest I llibre, i que hem de recordar que estava amarat de classicisme.

mente avendo caro il conoscergli, ma ancora, altamente cantando, s'ingegnò d'imitarli...», *Trattatello in laude di Dante* (BOCCACCIO, 1965: 574).

Destaquem la marca del vocable 'familiar' (en cursiva a les citacions), tan significatiu en relació amb Petrarca a causa del seu primer epistolari, i encara del llibre XXIV, adreçat a autors clàssics; així com, per part del certaldès, notem el possible record d'una imatge del proemi al llibre XIV del *Genealogie deorum* —el qual utilitza sovint a *Lo somni* (BUTINYÀ: *La projección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media*)—, on també la seva obra com una barca s'hi protegia dels vents, imatge cara a l'autor i d'ascendència clàssica (BOCCACCIO, 1965: 888 i n. 2). Crec, per tant, que podem començar a concloure que l'ús dels clàssics en Metge va molt lligat a la visió dels trescentistes, admirativa i imitativa envers aquells; almenys hi ha una voluntat evident de donar-nos pistes en aquest sentit.

Ara bé, hem de tenir en compte que les autoritats dels gentils anaven encapçalades per la figura de Job, per a qui defensa fermament el rei aquella condició, prenent la idea del *De Civitate Dei*:

<p>«Job, qui nec indigena, nec proselytus, id est advena populi Israel fuit ... qui divino sit laudatur eloquio, ut quod ad iustitiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coaequetur» (llibre XVIII, cap. 47, p. 518). «Potest et commutatio Christi secundum hoc accipi exprobrata Israelitis, quia cum eorum speraretur futurus, factus est gentium» (llibre XVII, cap. 12, p. 375).</p>	<p>«Job no fou jueu, ans fou ben gentil; bé és veritat que fou de linatge de Esaú. E é'l posat primer per tal com entre los gentils fo lo millor e-s pres a prophetar profundament e clara de Jesuchrist, qui puys vénch per semblre los jueus e los gentils. Veges, donchs, si merex principat entre'ls seus.» (OBM I 196, 11-15).</p>
--	---

Job no era del poble d'Israel, diu sant Agustí al llibre XVIII del *De Civitate Dei*, però cap coetani seu li pot igualar en santedat i pie-

tat a causa de la gran lloança que li tributen les divines Lletres. Una mica abans, al llibre anterior, sant Agustí havia dit del Crist que els jueus s'esperaven que venia per a ells, però que es passà als gentils,<sup>11</sup> cosa que també sembla aprofitar-hi el notari.

Metge en pren les tres idees a *Lo somni*: 1) que Job no és jueu sinó gentil; 2) que és el principal del seu temps (àdhuc amb certa exageració envers l'excel·lència jobiana, car el patriarca passa de ser incomparable entre els coetanis a ser el millor dels gentils),<sup>12</sup> i 3) que ha anticipat l'actitud d'obertura del Crist, cosa que no diu expressament el sant, però que Metge sembla relacionar-hi.

Metge ha formulat les tres idees d'una manera categòrica, en boca del rei Joan, per qui parlarà també el sant moltes vegades al I llibre (vegeu l'*Homenaje a Jesús Montoya*). Sembla, doncs, que Metge ha seguit la pauta augustiniana per tal de deixar ben assentada la importància del gentil com a figura profètica, la qual queda rubricada en altres passatges de la mateixa obra augustiniana. Car Metge l'assegura i alhora l'aclareix poc després, seguint també el sant bisbe, que ho deia més avall, al llibre XXII, amb ocasió de la resurrecció de la carn, la qual Agustí defensava fermament.

11. Segons la traducció de la BAC: «esperando que vendría para ellos [los israelitas], se pasó a los gentiles».

12. Donada la forta ascendència i el coneixement de l'obra de Petrarca per part de Metge, em demano si podem veure ací un reflex del *De otio religioso*, a un pasatge en què, resseguint el *Llibre de Job* (PETRARCA, *op. cit.*, p. 597) fa un *ubi sunt*, amb el qual deixa Ciceró en segon lloc: «Hec equidem —nisi fallor— fructuosior anime visio contemplatioque fuerit, quam illa cuius II *De legibus* Cicero meminit, ubi ait sibi delectabiles non tam Athenas 'operibus magnificis exquisitisque antiquorum artibus, quam recordatione summorum virorum'...» (*ibid.*, p. 598-600). I hi afegia Petrarca, amb citació ara de Titus Livi: «Valet hoc —fateor— ad ingenium excitandum; hec enim emulatio calor ingens, iuvatque magnanimum et precedentibus etiam et sequentibus se conferre. Maxime quendam et paulominus incomparabilem virum id dixisse legimus: 'maximo cuique id accidere animo certum se habere, ut se non cum presentibus modo, sed cum omnis evi claris viris comparet'» (*ibid.*, p. 600). Extensió molt semblant a la de Metge, que cal considerar car Petrarca hi seguia el llibre de qui ell estava tractant. Fos o no present a la ment de Metge quan escriví aquest paràgraf, és interessant de tota manera la referència a Ciceró i Petrarca per a aquest treball, on veurem que el primer té un lloc prioritari, tot just posposant-li el segon.

<p>«Illud etiam quod ait supra memoratus Iob, sicut in exemplaribus quae ex Haebreo sunt inventur, Et in carne mea videbo Deum (Iob 19,26, sec. Vulgatam): resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit; non tamen dixit, Per carnem meam» (<i>De Civitate Dei</i>, llibre XXII, cap. 29, punt 4, p. 947).</p>	<p>«Car yo scé que'l meu redemptor viu, e en lo derrer die resuscitaré de la terra, / e altre vegade seré vestit de la mia pell, e en la mia carn veuré Déu, salvador meu.» (OBM I 196, 4-6)<sup>13</sup>      «e veig que prophetà clarament la resurrecció dels corsos humanals.» (<i>ibid.</i>, 18-19)</p>
---	---

Fixem-nos-hi que tos dos, al marge d'altres polèmiques versions —com ara les hebrees—,<sup>14</sup> citaven el *Llibre de Job* seguint la *Vulgata*, i sobretot que Metge complementa la citació augustiniana, car ha afegit el verset 25 i n'ha donat sencer el 26, cosa que fa innecessàries algunes explicacions que donava després en aquell mateix punt sant Agustí. Havent-la completat, Metge pot dir amb raó que Job «prophetà clarament la resurrecció dels corsos humanals».

La idea de la gentilitat, doncs, hi va molt lligada, a la del profetisme. Seguint el passatge de Metge observem com fa coherent la prolongació d'aquella gran obra de la Patrística, perquè, un cop assentat que Job és el més gran dels gentils i que va profetar, amb el fonament en sant Agustí, posa exemples de profetes gentils, llistat al qual trobem dos afegits a les mostres que ja donava d'una manera generosa el sant:

«—E are has tu a saber —dix ell— que gentils hagen prophetat? ¿E què't par de Balaam, Sibilla Erithea, de Virgili e Ovidi? Dessebut eras. Anem avant» (OBM I 196, 20-22).

On, junt amb una correcta però aleshores dubtosa inclusió —la de Balaam—, en posa una altra que és absolutament revolucionària, car

13. Ací, el text en rodones és tan explícit de la intertextualitat —car és el que Metge hi afegeix— com el coincident, en cursiva. Hem assenyalat / els versets.

14. Vegeu la nota 19 25 (a) de la p. 628 de la *Biblia de Jerusalén* i la p. 1160 i notes dels comentaris al *Llibre de Job* de sant Jeroni. També hi faig referència a BUTINYÀ, 1995b: 45, n. 20, i BUTINYÀ, 1997b: 50-51.

al costat de Virgili, que Agustí tant i tant considerava, Metge posa Ovidi. Això, que el considerat el mal mestre —que ni era esmentat pel Pare de l'Ésglésia—<sup>15</sup> s'inclogués amb aquella categoria, semblava tan estrany que s'havia pensat que fos una confusió: «es algo insólito en la tradición medieval» (OBM \*35). Però per a Metge la poesia ovidiana ultrapassa les estereotipades i dirigides moralitzacions i n'aprofita la moral amorosa en profunditat, com fa ben palès al llarg dels llibres III i IV. Com si d'un profeta es tractés; com s'havia fet ja amb Virgili quant a l'amor cast i al triomf de les passions. I recordem que Metge ho ha fet amb la llicència de sant Agustí.<sup>16</sup>

Així, si el sant deia que hi ha altres pobles que també formen part de la Jerusalem celestial i que han estat profetes alguns pagans, i hi obre la possibilitat a molts altres, Metge planta Ovidi. I això de bon començament ens ha de fer donar molta importància al relat d'Orfeu de *Lo somni*, el bell relat d'amor que segueix les *Metamorfosis* ovidianes, car, com que els mites són exponents dels dilemes o misteris humans, pot expressar tota una filosofia, en un moment en què encara es barrejava amb la teologia. Sobretot quan Metge anava resseguint el llibre augustinà que tracta del sentit de la Història.

Observem també que Orfeu també era destacat força pel bisbe d'Hipona als llibres XIV i XXIV entre els poetes que cantaren els déus, com bé recorda Petrarca a les *Invective contra medicum* (PETRARCA, *op. cit.*, p. 675; RICO, 1978: 392). No debades ens havia anunciat a l'inici del gran diàleg, abans de cap exposició de raons ni d'arguments, que molts gentils-clàssics s'havien apropiat a la veritat a l'extrem dels límits humans. Idea que formula també segons expressió boccacciana:

15. Val la pena aquest judici sobre els seus remeis, que al *De remediis utriusque fortune* diu Petrarca que s'havien buscat també al passat, «in quibus Naso, mirus medicus, morbis amantior quam salutis, cuius quedam levia, quedam feda» (I, 49, *De gratis amoribus*, PETRARCA, *op. cit.*, p. 630). A aquesta font i intertextualitat, que vaig proposar per primera vegada el 1994 (*Dues esmenes al «De remediis»...*, ps. 195-197), comprovo satisfactòriament que ha arribat també Lola BADIA (1999: 32, 230).

16. Tenint en compte que el rei amaga molt sovint sant Agustí, cal tenir present que Metge li diu: «—Jo, Senyor, de bon grat o faria [especular], mas lo meu grosser enginy no és sufficient a compendre tant alta matèria sens ajude vostra» (OBM I 176, 25-26). Metge, que segueix com ell la metodologia dialogística, sota el seu guiatge farà també la recuperació de la filosofia clàssica que ja havia fet el sant.



«io mi credo che assai leggiermente potremo vedere gli antichi poeti avere imitate, tanto quanto a lo 'ngegno umano è possibile, le vestigie dello Spirito Santo», <i>Trattatello in laude di Dante</i> , p. 616.	«molts philòsoffs e poetas se són acostats assats a la veritat en quant humanal enginy ho pot compendre.» (OBM I 178, 13-14)
---	--

Així, no estranyarà que els personatges mitològics siguin els que portin la càrrega semàntica del diàleg, segons confessa el rei Joan, que revela que al darrere d'Orfeu i Tirèsies —la vida dels quals treu d'ombres poètiques ovidianes—, «si subtilment hi volràs specular, coneràs gran part del misteri que y sta amagat», OBM II 256, 6-7.<sup>17</sup>

Abans de veure la dimensió ètica, fonamental car a partir d'aquest punt *Lo somni* canvia de temàtica, hem de tenir en compte un passatge previ, també de Boccaccio, en què el certaldès manifestava la seva adhesió a les idees favorables a la identificació de poesia amb teologia, ja apuntades, passatge que Metge sembla que ha assimilat:<sup>18</sup>

«se niuna poetica favola si truova tanto di lungi dal vero o dal verisimile, quanto nella <b>cor-teccia</b> appaiono queste in molte parti, concedasi che solamente i poeti abbiano dette favole da non potere dare diletto né frutto (...)	«Demanat has més, a mon parer, si les cosas que t he ditas de infern són en la forma que has oÿt. Sàpies que hoc. <b>Diràs per ventura</b> : 'Hoc, mas dir que en infern sien Cerberus, Minos, Radamantus, Megea, Tesifone, Plutó,
---	--

17. La recerca de la càrrega alegòrica rere el relat d'Orfeu venia indicada també pel *Convivio* (BADIA, 1984: 49; BUTINYA, 1995a: 434-438, amb diferent intertextualitat) i s'afermarà amb el *Trattatello in laude di Dante* (BUTINYA: *La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media*).

18. A l'edició que seguim (OBM 276-277, n. 21) es dóna una altra font, també boccacciana, que cal contemplar: «Pluris enim ex nostris poetis fuere et adhuc sunt, qui sub tegminibus fictionum suarum Christianae religionis deuotos sacrosque sensus commendauere. Et ut aliquid ex multis ostensum sit, noster Dantes, dato sermone materno sed artificioso scriberet, in libro quem Comoediam nuncupauit, defunctorum triplicem statum iuxta sacrae Theologiae doctrinam designauit egregie» (*De genealogia deorum*, lib. I. XIV, cap. XXII).

**Dicho che** la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il soggetto; anzi dico più: che la teologia niuna altra cosa è che una poesia di Dio. E che altra cosa è che poetica fizione, nella Scrittura, dire Cristo essere ora leone e otra agnello e otra vermine, e quando drago e quando pietra, e in altre maniere molte, le quali volere tutte raccontare sarebbe lunghissimo? Che altro suonano le parole del Salvatore nello evangelio, se non uno sermone da' sensi alieno? Il quale parlare noi con più usato vocabolo chiamiamo 'allegoria'. Dunque bene appare, non solamente la poesia essere teologia, ma ancora la teologia essere poesia. E certo, se le mie parole meritano poca fede in sì gran cosa, io non me re turberò; ma credasi ad Aristotile, degnissimo testimonio ad ogni gran cosa, il quale afferma sé avere trovato li poeti essere stati li primi teologizzanti.» (*Trattatello in laude di Dante*, ps. 620-621)

Caron e molts altres que has nomenats, cosa poètica és, e no és hom tengut creure axí sia, car los poetas han parlat ab integuments e figuras, dins **la escorxa** de las quals se amaga als que no dien expressament' **E jo·t dich que** ells no·u han dit debades; emperò si volràs lo teu enginy despertar en proffundament entendre aquells qui de aquesta matèria han tractat, veuràs **que jo·t dich** veritat.» (OBM III 276, 14-23)

Ara bé, com que aquest passatge és begut a Petrarca,<sup>19</sup> ens trobem una altra vegada enmig dels dos italians, en un punt de clara confluència, cosa que ens remet al passatge del començament de *Lo somni* ja alludit, amb la presència d'una carta representativa de llur relació. Al-

19. A l'edició boccaccesca que seguim s'assenyala amb nota que des de «Dico che» és una paràfrasi de les *Familiars* X, 4, la qual reproduïm: «Si fervorem animi tui novi, iam hinc annexum huc epystole carmen horrueris, quasi professioni tue dissonum adversumque proposito. Noli aliquid temere diffinire; quid enim stultius quam iudicare de incognitis? Theologie quidem minime adversa poetica est. Miraris? Parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo: Christum modo leonem modo agnum

hora que ens mostra una altra temàtica que els era essencial —el valor allegòric de l'Antiguitat—, per a la qual Metge també comptava amb sant Agustí, en un punt principal referent a la gentilitat i el profetisme.<sup>20</sup>

Si els italians havien valorat la poesia dels gentils i la feien encaixar amb el cristianisme, amb els mateixos elements —i sobretot mitjançant la filosofia augustiniana, fonament de Petrarca, el qual era ben bé un mestre per a Boccaccio— Metge girarà la doctrina oficial medievalitzant, a la qual per contra s'hi havia adherit Petrarca. La transcendència de tot això és evident quan els mateixos trescentistes estaven passant a aquella categoria d'*auctor* a imitar,<sup>21</sup> com bé mantingué el *Trattatello* envers Dante per part de Boccaccio; obra que, en bona lògica, per tot el que veiem devia ésser necessàriament present a *Lo somni*.

Anem ara al relat d'Orfeu, malgrat tot de difícil interpretació quan és ubicat abans de passar a la part ètica de *Lo somni*, però ja al llibre III, és a dir, emplaçat com a cruïlla; tot i que s'hi especifica que la temàtica encara correspon a la primera, filosoficoreligiosa, car els mateixos dialogants ens hi adverteixen que encara no havien passat a tractar d'altres assumptes. Observem que, havent explicat Orfeu la seva vida, és tallat bruscament per l'endeví:

«—Hage prou durat —dix Tirèsias— aquex parlament, car d'altra matèria havem a tractar abans que-ych partiscam, e no havem temps» (OBM III 280, 5-7).

---

modo vermem dici, quid nisi poeticum est? Mille talia in Scripturis Sacris invenies que persequi longum est. Quid vero aliud parabole Salvatoris in Evangelio sonant, nisi sermonem a sensibus alienum sive, ut uno verbo exprimam, alieniloquium, quam allegoriam usitatori vocabulo nuncupamus? Atqui ex huiusce sermonis genere poetica omnis intexta est. Sed subiectum aliud. Quis negat? Illic de Deo deque divinis, hic de diis hominibusque tractatur, unde et apud Aristotilem primos theologizantes poetas legimus. Quod ita esse, ipsum nomen indicio est», (PETRARCA, 1968: 301). Enfront d'aquest comentari i del de la nota anterior hem destacat uns vocables amb negretes.

20. No cal potser destacar l'afecció augustiniana per part dels trescentistes, però és explícit recordar que va ser un agustí, Dionigi da Borgo San Sepolcro, qui orientà Boccaccio cap a Petrarca.

21. Cosa que bé aplicarà Metge envers els italians: 272,11-274,25; 316,1-318,23; 350,28-368,29, amb l'ús «d'una escriptura imitativa tota nova», (BADIA 1999: 38). (Als Congressos de l'any 2000 a Madrid i a València, esmentats a la Bibliografia, vaig presentar una mena d'hipotext esquemàtic de les fonts de *Lo somni*, on es veu això).

Aquesta referència, d'una banda, ens alerta que, deixen els temes filosoficoreligiosos i passen als morals, com bé prova que a partir d'ara es mouran al pla de les actituds humanes, terreny de l'ètica per anonomàsia. La ubicació del relat d'Orfeu és molt expressiva de la seva funció entremig les dues grans parts de l'obra: la idea de Déu i la immortalitat havia quedat al llibre I, i al III entraven al pla de les relacions humanes, cosa lògica quan —fora del necessari i valuós però al cap i a la fi «incís» del més curt II—, Metge resseguia a grans trets aquell diàleg petrarquesc. I ens confirma que aleshores la filosofia era sobretot filosofia moral.

Ara bé, d'altra banda, aquella advertència repeteix una idea de l'*Eunuc* de Terenci (I, i 56),<sup>22</sup> que a mena d'indicació literària ens podria estar refermant al III del *Secretum*, on també hi figurava entre repetides citacions l'autor llatí (RICO, 1978: 147, i n. 138, i ps.148-149). Així com a l'obra catalana es repeteix la idea, per exemple al llibre IV (350, 22-24), llibre on també es percep l'ombra d'aquell diàleg petrarquesc.

I és dins de tota aquesta dinàmica on apreciem la identitat del rebuig de l'amor humà que fan Agustí en aquesta darrera obra i el Tirèsies metgià a *Lo somni*. Observem que Metge, que ha fet d'Ovidi un profeta, defensa l'actitud amorosa de l'Orfeu ovidià enfront a Tirèsies, que la condemna. Ara bé, la moral ovidiana d'exaltació amorosa, segons deixa ben clar el mitològic endeví, és d'una gran perillositat, de la qual ell el prevé. Segons diu: «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» (OBM III 266, 12-14).

I això també ho feia l'Agustí del *Secretum* envers Francesco: prevenir-lo de l'amor humà. L'actitud moral en tots dos casos és la mateixa, com podrem apreciar clarament amb l'afrontament dels textos petrarquesc i metgià. Per tant, així com hem vist una adhesió-admiració envers sant Agustí al I llibre, veurem un rebuig de l'augustinisme petrarquesc; com bé ho prova el fet que el diàleg ja no és amb el rei Joan, per qui parlava el sant, sinó amb un maliciós personatge que expressa conceptes augustinians.

22. Observem-hi encara que la idea de la brevetat de la vida lliga amb la primera carta *Senil* que utilitzà Metge, ja esmentada, a part de ser típic motiu humanista.

Metge, al III llibre, al qual tracta de l'amor discutint amb el personatge mitològic i on manté aquella moral ovidiana, fa de Francesco al diàleg amb Agustí; i aquest, que manté la doctrina més tradicional de l'Església, serà Tirèsies. Vegem-ho:

Un cop avisat aquell canvi de matèria a tractar, parteixen d'un punt en comú quant a la naturalesa del bé, que porta a definir el Bé suprem segons la teoria augustiniana, que seguia Petrarca. D'acord amb això, diu Metge «no és altre bé sinó Déu» (OBM III 280, 25), cosa que segons la seva característica barreja de clàssics i gentils així com de filòsofs i poetes, ben assentada al I llibre segons Cassiodor (OBM I 188, 1-2), fa constar que «la major part dels filòsofs, doctors e poetas, axí christians com gentils, ho han dit» (OBM III, 280 32-33).

La disquisició quant a la natura del bé, tot i que siguin conceptes prou generals —com ja diu Metge—, es pot reconèixer també a sant Agustí, el qual —com acostuma a fer Metge— té ben al davant, car era la font de la seva font, de Petrarca.<sup>23</sup> No caldria, doncs, de fet remuntar a sant Agustí; però ho hem de fer perquè advertim aquelles idees poc després dels passatges que hem indicat a *De Civitate Dei* i perquè precisament al llibre següent, que tracta dels fins de les dues ciutats, s'exposen aspectes fonamentals de la filosofia augustiniana quant al desordre moral que provoca la infelicitat.<sup>24</sup> Tema angular del diàleg entre Metge i Tirèsies.

23. Ja és sabut que Metge rescatava, al seu aire, les fonts de l'original que resseguia, com, per exemple, mostrava Riquer amb Valeri Màxim rere l'epístola a l'emperadriu Anna de les *Familiars* (8, XXI) al llarg de l'edició del IV llibre. Metge és un especialista no només a amagar fonts, sinó a descobrir les fonts amagades. En realitat, tot i que estigui fent una obra de creació i dins del camp de ficció, crec que ho podem veure com una de les maneres novíssimes de fer Filologia.

24. A tall d'exemple, donem els títols dels capítols 12-14 del llibre XIX, sobre la pau: *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 quae pervenit ordinatione, quod meruit voluntate, De ordine ac lege, sive caelesti, sive terrena, per quam societati humanae etiam dominando consulitur, cui et consulendo servitur* (op. cit., ps. 581-595). Resulta curiós comprovar que quedarien fora conceptes de tipus específics de la catolicitat, en certa manera com —crec que ve a tomb la comparació— Cassiodor depurava dels antics el que valia per ser assumit pels cristians.

El gir ètic i cap a una certa metafísica de l'amor, encara, és absolutament normal en una obra d'arrencada filosòfica que s'havia apuntalat a Agustí (UÑA, 1994: 55),<sup>25</sup> així com ho és que vagi a raure a qui havia fet de l'art d'ensenyar a viure un signe d'aquell primer humanisme: Petrarca. El pensament del sant no podia ometre's ja que era constituent de la filosofia moral que adoptà Petrarca, la qual serà tema cabdal als darrers diàlegs de Metge.

L'oposició que veurem per part de Metge envers el *Secretum* implica, per tant, d'una manera natural l'ascendència augustiniana, tot i que és ben significatiu per part de Metge que al llibre I la constati sota un signe extremament positiu, no només havent begut als seus llibres ans allargant la seva doctrina amb els temes del profetisme i la gentilitat.<sup>26</sup>

Deixarem de costat algun primer possible contacte augustiniano-petrarquesc-metgià (BUTINYÀ, 1994a: 182-184, n. 26-28), per tal de centrar-nos al desenvolupament de la conversa, que és una superposició amb el *Secretum*, car parlen —d'acord o en desacord— però en referència als seus interlocutors. De tota manera, no n'hi ha un seguiment fix ni lineal, car s'hi va donant un canvi de posicions; per això, hem distingit quatre agrupacions conceptuals (1: plantejament del debat; 2: procés i arguments dialèctics; 3: motius d'acord i dissensió; 4: consells dels mentors).

25. Em resisteixo a concretar pàgines a UÑA (1987), quan ens hi interessa tota la visió augustiniana.

26. No entrarem pas a debat ací els valors filosoficoreligiosos de *Lo Somni*. Considero oportú tanmateix comentar que els estan estudiant les professores M. Ángeles Navarro Girón, de la Universitat de Comillas, i Paula Silva, de la de Lisboa. El professor Batllori diu que de la seva inquietud sobre la immortalitat de l'ànima «no seria vàlid deduir-ne l'escepticisme acristià de l'autor» ('De l'humanisme catalanoaragonès', a BATLLORI, 1979: 87). La meua interpretació, en aquesta línia, és coherent amb les influències que he anat detectant en Metge i el seu tractament, com la de Lull (BUTINYÀ, 1994-1995) o el *Llibre de Job* (BUTINYÀ, 1993a). Cal tenir també en compte que dins de la Corona d'Aragó en aquell moment, no eren cap cosa nova ni el pes moralista ni l'influx lul·lià (BATLLORI, 1987: 13-16). Aquest darrer paràgraf és extret de la n. 12 de BUTINYÀ (1994a: 177). És una satisfacció de comprovar-hi que els més recents corrents investigadors van girant en aquell sentit redemptor (CINGOLANI, 1999).

PUNT 1. *Plantejament del debat*

<p>El sant, que vol alliberar Francesc de la cadena amorosa, discuteix amb ell per tal de fer-li veure les misèries del seu amor, que aquest defensa com a honest. Ell tan sols ho acceptarà quan, per mitjà d'una trampa dialèctica, reconeix que en algun moment va tenir desigs deshonestos. Per tant, el seu amor s'arreglera amb els béns que produeixen insatisfacció.</p>	<p>Tirèsies, que vol convèncer Metge que l'amor no dóna la felicitat, comença una discussió en què, per mitjà d'una argúcia dialèctica, li fa veure que tant si la dona que estima és o no la seva esposa, el fet és que no està content; per tant, el seu amor li proporciona insatisfacció i descontent.</p>
<p><i>Secretum III:</i>  «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 fateare; illam quoque felicissimam, dum te eius amore miserimum. Hoc enim, si recordaris, inceperam.  FR. Recordor equidem, atque id ita esse negare non valeo et, quo me sensim deduxeris cerno» (<i>op. cit.</i>, p. 632).</p>	<p><i>Lo somni III:</i>  «[Tirèsies:] Si és ta muller, follament has parlat, car has loat tu matex (...) 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 superfluas (...)  —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. Puys, posant-me la una mà sobre lo coll, dix:  —Lo boch jau en lo laç.  —Hoc —responguí yo—, prenme per descaminat. (OBM 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» (OBM 284).</p>

## PUNT 2. Procés i arguments dialèctics

<p>Agustí li planteja el dilema de morir com un foll o de guarir. Francesco admet la guarició d'una manera condicionada: si li'n demostra la necessitat. Aquell l'hi mostra per mitjà de la seva vida i pronuncia ferm i repetidament la seva doctrina: l'amor mundà mena a l'oblit i menyspreu de Déu. I li mostra els desvaris del seu esperit a causa d'aquell amor.</p>	<p>Tirèsies planteja un dilema a Metge segons el qual o ha parlat com un foll o està insatisfet. I li ofereix la guarició, però Metge ho condiciona fins comprovar que veritablement hi està capacitat. Aquell, havent revelat la seva identitat com a endeví i havent-li fet confessar el seu desequilibri sentimental, pronuncia en rodó que cap tipus d'amor humà dona la felicitat.</p>
<p>«AUG. Quid ergo? Vis ne, ut phrenetici quidam solent, inter iocos et risum espirare? An animo miserabiliter egrotanti adhuc aliquid remedii adhiberari MAVIS?</p> <p>FR. Non respuo remedium quidem, si me egere monstraveris; bene valentibus autem remediorum inculcatio sepe funesta est. (...)</p> <p>AUG. Primum ergo unam hanc michi tribui veniam velim, si cogente materia, adversus delitias tuas aliquid fortassis invectus fuero. Iam enim hinc prevedeo, quam graviter in auribus tuis sonatura sit veritas (<i>ibid.</i>, ps. 616-618).</p> <p>FR. Libet et eiusdem poete verbis a te consilium flagitare proinde dum tempus est, etiam atque etiam cogita.</p> <p>AUG. Ego quoque terrentianis tibi responsum verbis dabo: que enim ...res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.</p>	<p>«—<i>Ara no't enfellonescas</i>—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, segueix-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. <i>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.</i></p> <p>—<i>Al argument que'm has fet no't respondria —diguí yo— ne't comanaria la cura de la mia maldaltia, si'n he, entrò que sàpia cla-</i></p>



<p>FR. Quid igitur faciam? desperabimus ne? (<i>ibid.</i>, p. 638).</p> <p>FR. ¿Pateris ne, medico perorante, egrum morbi sui conscium aliquid interloqui?</p> <p>AUG. Quidni patiar? Multi enim egrotantis vocibus, quasi quibusdam inditiis, ad inquisitionem oportuni remedii penetrarunt» (<i>ibid.</i>, p. 640).</p>	<p><i>rament tos affers e lo poder que has de gorir mi»</i> (OBM 282).</p> <p>[Tirèsies:]«<i>Hom del món no pot haver felicitat, qui pos sa amor en dona»</i> (OBM 286).</p>
---	--

Els mentors afirmen amb una sèrie d'arguments que l'amor terrenal mena al descontent, però que els homes no saben discernir bé els seus desigs:

<p>«AUG. Ah demens! Ita ne flammis 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 excrucient? (<i>ibid.</i>, pp. 618-620)</p> <p>Nichil est quod eque oblivionem Dei contemptum ve pariat atque amor rerum temporalium; iste precipue, quem proprio quodam nomine Amorem, et (quod sacrilegium omne trascendit) Deum</p>	<p>«—[Tirèsies:] <i>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, sollempnes matrimonis, amor de donas e altres felicitats mundenals, e han-les aconseguides. Puy són-se perduts per aquelles. No és bé aquell qui, aconseguït, fa viura ab congoxa e desempara lo posehint</i> (OBM 280).<sup>27</sup></p>
--	--

27. Aquesta argumentació sobre l'objecte del desig, típicament augustiniana, es recompon —a tall d'exemple— als capítols 10-14 del I llibre dels *Soliloquia* (*Amor rerum corporis et exterarum, Externa commoda non propter se, sed propter alia vera bona possunt verius admitti quam expeti, Nichil expetendum nisi quatenus conducit ad summum bonum, nihil horrendum nisi quatenus avocatur, Quomodo et quibus gradibus perspiciatur*

<p>etiam vocant, ut scilicet humanis furoribus excusatio celestis accedat fiatque divino instinctu scelus immane licentius» (<i>ibid.</i>, ps. 632-634).</p>	<p><i>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».</i> (<i>ibid.</i>)</p>
--	---

I havent fet els negadors de l'amor humà un repàs per la mateixa experiència, els fan reconèixer que són vençuts i passen a atacar la dona estimada dels seus interlocutors:

<p>«FR. Victus sum, fateor, quoniam cunta, 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,</p>	<p>«—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 (...) —[Tirèsies:] La rael e principal causa del teu mal és com no saps la propietat e maneres de fembres, car si no ho ignoraves, no serias de la opinió que ést. E per tal que-n sias cert, attén bé a assò que-t diré» (OBM 286).</p>
---	---

*sapientia. Amor verus, Ipsa sapientia medetur oculis ut videri possit*). La imatge que s'hi utilitza en el diàleg entre la Raó i Agustí és la salut dels ulls interiors, que permet passar de les tenebres a la llum («Amat enim tenebras, eo quod sanus non est: solem autem nisi sanus videre non potest», AGUSTÍ: 1979: 466). Podria ser, doncs, que al paràgraf hi hagi idees augustinianes. Vegeu també semblances amb *De beata vita* i *De libero arbitrio* a BUTINYÀ, 1994a: 193-194, n. 43, segons hem dit que acostumava a fer, recuperant de les fonts de les seves fonts. D'altra banda el professor Cingolani (1999: 270-271) ha presentat recentment aquest fragment com a manlleu de Valeri Màxim (VII, 2, Ext.1), on també consta la idea que els homes no saben el que deuen desitjar, de caràcter perfectament cristià, com s'hi adverteix. I com bé havia d'haver advertit Metge —tan interessat a fusionar els dos cabals, gentil i cristià— quan això segons el *Dictorum et factorum memorabilium* ho havia dit Sòcrates, l'oracle de la saviesa a la terra, i és plenament coincident amb el «seu» (li dono el possessiu per la rellevància que té per a Metge) Cassiodor. Compareu-ho amb la idea cassiodoriana que «los hòmens saben quant per divinal il·luminació usen de bé, e dessaben o ignoren quant per tenebres de crims e delictas són abçegatz» (OBM I 216, 25-27). Si és una bona mostra de sincretisme cultural, ho és també de la complexitat de l'obra metgiana. Per tant, és fonamental d'anar descobrint totes les fonts així com la sistemàtica d'utilització i les coordenades ideològiques.

<p>admonuisse forsitan non erit alienum» (<i>ibid.</i>, p. 638).</p> <p>«De muliere mortali sermo nobis instituitur, in qua admiranda colendaque te magnam etatis partem consumpsisse doleo; et in tali ingenio tantam et tam longevam insaniam vehementer admiror» (<i>ibid.</i>, p. 618).</p>	<p>«Eren fort pochas —dix ell— aquexas, entre les quals no pot ne deu ésser comptade aquella que tu coralment ames, sobiranament loes e-n fas gran festa; car res de assò que pensas que en ella sia, no-y és» (OBM 314).</p>
---	---

### PUNT 3. *Motius d'acord i dissensió*

<p>Francesco cita dues dones de l'Antigüitat (Thaís i Lívia), no exemplars, per marcar que la seva és diferent i manté que no podrà variar d'actitud quant al seu objecte d'amor.</p>	<p>Metge manifesta la seva rodona oposició pel que fa a la seva amant i rebat l'atac a les dones per mitjà d'una epístola de Petrarca que exalça les dones de l'Antigüitat.</p>
---	---

Però, donada la separació progressiva enfront al criteri augustinà en matèria d'ètica amorosa, només hi haurà identitat entre el tarannà dels dialogants-autors (Metge i Petrarca) als passatges en què Francesco plantà cara i mostrà la seva reticència envers la doctrina del Pare de l'Església. A mesura que Francesco (Petrarca) va canviant envers la moral del sant —en acceptar que l'amor humà separa del diví—, es fa manifesta la divergència dels dos textos. I mentre Francesco, que de primer feia la distinció quant a l'amor honest, acaba cedint a la filosofia antimorosa del personatge-Agustí, el català s'oposa ferm a l'endeví, malgrat la seva irrefutable veracitat.<sup>28</sup>

28. La certificació o garantia d'objectivitat és comuna a ambdues situacions: Agustí i Francesco dialoguen davant la Veritat, segons recorden («Coram Veritate loquimur», *ibid.*, p. 534). I Orfeu fa desistir Metge de contradir Tirèsies («Fuig a occasió, e no li vullés 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 aquexa dona que tu ames és ver, que en res no ha mentit», OBM 348, 27-30).

Això palesa que, al damunt de la concreta ideologia moral, hi ha un factor de dissensió més profund: la postura de tots dos autors és irreconciliable perquè Metge, contràriament al que farà Francesco, es guia per la seva opinió i és eminentment contrari a actituds hieràtiques; per això, no es ret davant l'oponent, tot i que sap que aquest parla en nom de la Veritat. És, doncs, una avançada del subjectivisme modern, en oposició al dogmatisme.

#### PUNT 4. *Consells dels mentors*

Són equivalents, bé que, en bona lògica, rebuts d'una manera oposada:

<p>Finalment —havent demanat el mateix Francesco el remei— tanquen el <i>Secretum</i> els consells del sant encarrerats a allunyar-lo del pernicios amor humà:      «AUG. Si hoc potes salvus eris. Quid ergo aliud dicam, nisi virgilianum versiculum paucis immutatis: Heu fuge dilectas terras, fuge litus amatum?» (<i>ibid.</i>, p. 640)</p>	<p>Finalment —havent-se oposat Metge rodonament al seu interlocutor— tanquen <i>Lo somni</i> els consells de l'endeví a fi que s'allunyi de l'amor humà:      «[Tirèsies:] <i>Lexa d'equi avant amor de fembras. Fuig a tot loch e avinentesa de parlar e perseverar ab aquellas, e esquiva-les com a lamp</i>» (OBM 370)</p>
---	---

L'Agustí-personatge insistia a donar-li remeis dràstics: cal tallar i trencar en rodó, i fugir com davant d'un gran perill, recomanant-li que no fes com Orfeu.<sup>29</sup> I Tirèsies ho fa també a *Lo somni*: «*Trencha*

29. «Ibis enim spe plenus et desiderio revertendi, omnes animi laqueos tecum trahens. Ubi cunque fueris, quocunque te verteris, relicte vultum et verba contempleris 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... (*ibid.*, 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 (*ibid.*, 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»

*lo pont per hont ést passat, en manera que no-t sia possible retornar. No-t girs detràs, axí com féu Orfeu»* (OBM 370, 24-26).

Una vegada que l'havia deslliurat de la cadena de l'amor amb remeis de tan gran eficàcia, és sabut que Agustí tracta de l'altre perill que amenaça Francesco: la glòria, davant la qual cosa li recomana una vida de retir i contemplació, com a filòsof, deixant àdhuc els llibres de tall literari que escrivia, amb uns consells tenyits d'egoisme, en la mesura que suposen una actitud no cívica: lògicament, la mateixa que Petrarca havia condemnat en Ciceró. I això ben lògicament té un ressò a l'obra metgiana amb un efecte ambivalent, com a fosca barreja d'egoisme i d'humanisme, que es feia també lògicament inexplicable per a la crítica.

<p>«Ita totam vitam his duabus curis, ut intercurrentes alias innumeras sileam, prodigus preciosissime irreparabilisque rei, tribuis, deque aliis scribens, tui ipsius oblivisceris (<i>ibid.</i>, p. 664).</p> <p>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 brevissimum hoc vite tempus, te non sentiente, dilabatur» (<i>ibid.</i>, p. 676).</p>	<p>«[Tirèsies:] Sobirane oradura és encalçar la cosa que, aconsaguide, dóna la mort. (...) Convertex, donchs, la tua amor d'equí avant en servey de Déu e continuat estudi, e no-t abelescha negociar ne servir senyor terrenal. <i>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»</i> (OBM 370).</p>
--	---

Agustí al *Secretum* farà que Francesco ho deixi tot —àdhuc els seus estudis— i es retiri a fi d'aconseguir de calmar la seva ànima; bé el qual demana el mateix pupil a la darrera frase del llibre: «subsident que fluctus animi» (*ibid.*, p. 682). Frase que sembla tenir a *Lo somni* la seva rèplica a la recomanació de Tirèsies: «*e pus en la tempestuosa mar has viscut, fé ton poder que muyres en segur e tranquilla port»* (OBM

(*ibid.*, p. 646) I securus et propera, nec in tergum deflexeris; preteritorum obliviscens, in anteriora contende. Nimis diu iam et a patria et a te ipso exulasti...» (*ibid.*, p. 648).

370, 26-27). I alhora imatge molt petrarquesca, que, com els altres consells, deixarà regirat Metge: «fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propriis membres, axí com si lo meu spirit los hagués desemparats», frase amb què clou *Lo somni*.

Amb tot, el *Secretum* es projecta com una ombra més que per mitjà d'intertextualitats, i això ens podria fer pensar que potser no el tenia a l'abast en el moment en què lliurà l'obra segons la petició del rei Martí, a l'abril del 1399 (OBM \*169) i que el calc respongués tan sols a les línies magistrals que tingués ben memoritzades; això no obstant, més aviat en desprec que pugui tractar-se de diferents tipus d'*imitatios*.<sup>30</sup>

Si advertim tot un procés de rectificacions: que Metge efectua la seva envers Petrarca, el qual a la vegada havia fet retret a Ciceró, a la famosa carta de les *Familiars* XXIV, per la seva actitud quant al fet social perquè l'havia distret de la seva tasca de filòsof, se'ns farà més entenedora la profunda adhesió a Ciceró en rebatre l'italià.

Perquè —recordem-ho— fins ara hem seguit a *Lo somni* l'oposició a la moral petrarquescoaugustiniana, amb seguiment de la moral amorosa ovidiana, que Metge considerava profètica amb la llicència de l'autoritat d'Agustí. Però la frase amb què el rebutja definitivament i que ens dona la clau de la seva actitud ens fa anar a aquell altre autor llatí: aquesta frase, que s'afirma per dues vegades als llibres I i al IV, i és medullar per a *Lo somni*, pertany al *De senectute* de Ciceró.<sup>31</sup>

30. A l'epístola XXIII, 19, de les *Familiars*, adreçada al certaldès, que tracta de la *imitatio* —i que és posterior a la segona versió del *Trattatello*, on Boccaccio admirava de Dante que s'hi afanyés per imitar els clàssics— Petrarca li explica que té un ajudant jovenet que escriu poesia però, com que és aprenent, encara no amaga la imitació: «Nunc usque autem imitationibus gaudet, quod suum habet etas illa, et interdum alieni dulcedine raptus ingenii...» (PETRARCA, 1983: 514). I hi dona una lliçó, dient que el text imitat ha de recordar la procedència paterna, però que ha de ser diferent: «Sic et nobis providendum ut cum simile aliquid sit, multa sint dissimilia, et id ipsum simile lateat ne deprehendi possit nisi tacita mentis indagine, ut intelligi simile queat potiusquam dici. Utendum igitur ingenio alieno utendumque coloribus, abstinendum verbis», *ibid.*, 517. Manera que, per tant, i en contrast amb l'estil marcadament ajustat al dels *auctors* imitats —sobretot en el cas dels altres trescentistes—, Metge aplicava a Petrarca i ens podria explicar que no trobem intertextualitats formals amb el *Secretum*.

31. Per a aquesta intertextualitat amb el *De senectute*, on es fa ben palès el canvi esmentat i culmina aquest procés dialèctic (BUTINYÀ, 1994a: 185-190), adherint-se al

Ara bé, Metge anirà més lluny, car troba al *De Civitate Dei* un fonament per a la gentilitat que ells no havien posat —almenys jo no l’he sabut localitzar—, malgrat la brillant i sincera defensa de Boccaccio; mentre que ell ho feia i amb contundència, potser gràcies a una formació teològica derivada de força lectures. Aquest fonament li forniria el suport per a una interpretació de l’augustinisme correctora de la petrarquesca.

Per tant, segons l’inici epistolar com a indicació envers els trescentistes, amb la ferma declaració del valor de la gentilitat al llibre I, amb la revelació del sentit amagat del II, a partir del III, hem de buscar darrere Orfeu i Tirèsies les fonts amagades, de què som ben advertits. És en aquest punt quan, si superposem una altra font, la d’Horaci, que ens ha deixat —com hem vist en altres ocasions— agafada només amb agulles de signe literari, ens trobem amb la constatació de la reprovació de la moral misògina oficial sota la sàtira II, 5, en què dialoguen Ulisses i Tirèsies a les portes de l’infern (vegeu l’*Homenatge a Joaquim Molas*).

Encara, ressaltarem una altra referència al que hauria estat el nostre fil argumental i que ens fa estendre el valor de la gentilitat a les lletres profanes. A la carta de cloenda del *Griselda*, Metge mantenia fermament que la narració era història autèntica, mentre que a la petrarquesca s’admetia que fos història o faula. Sembla que a *Lo somni* hi ha un comentari quant a la qüestió en concret, segons un text favorable a la utilitat de les faules al *Genealogie deorum*, el qual es re-

---

llatí contra l’italià, vegeu encara Ciceró i Ovidi a «*Lo somni*» o *Una nova font de «Lo somni» de Bernat Metge: Horaci*. (Així mateix ha arribat darrerament CINGOLANI, 1999: 263-264).

32.

<p>«Tacciano adunque questi Cianciatori ignoranti, e i superbi —se possono— ammutoliscono, essendo da credere che non pure gli uomini illustri nudriti dal latte delle Muse e allevati nelle case della filosofia e temperatisi nei sacri studi abbiano sempre locato profondissimi sensi nei loro proemi, ma eziandio non essere alcuna così pazz-</p>	<p>«La paciència, fortitut e amor conjugal de Griselda, la istòria de la qual fou per mi de latí en nostra vulgar transportada, callaré, car tant és notòria que ya la reciten per enganar les nits en les vetles e com filen en ivern entorn del foch», <i>Lo somni</i>, IV 336, 21-24.</p>
---	--

coneix a la remesa griseldiana del llibre IV. (Cosa que ens permet a més a més d'explicar-nos el desdoblament 'vetles/velles' que es donava als manuscrits: OBM 337, n. 23).<sup>32</sup>

A més a més, aquesta font ens podria fer percebre una certa rèplica quant al certaldès. Perquè bé tenia sentit de col·locar Griselda rere les dones romanes quan ja Petrarca a la seva carta les havia comparades (OBM 154, 14-19), però com que està seguint la disposició del *De mulieribus claris* —després de les dones de l'Antiguitat, clou amb una reina vivent; tot i que Metge, per contra, en posa quatre—, és ben significativa la inclusió de la pobra Griselda del seu *Decameró*, com a tradició cristiana i com històrica, quan a la conclusió aquell deia que al seu temps hi ha poques il·lustres (igualmente al *Corbaccio*, BOCCACCIO, 1965: 486), contràriament al català:

<p>rella vecchiacciuala d'intorno al fuoco di casa sua che a veglia nelle notti d'inverno inventi e racconti alcuna favola dell'orco o delle fatte o delle streghe e simili, di cui spessissime volte sono popolate quelle novelle, che sotto l'ombra delle parole riferite non includa secondo le forze del suo debile intelletto qualche significato alle volte nient'affatto da riderne, per lo quale vuole mettere timore ai picciolini fanciulli, ovvero porgere diletto alle donzelle, ovvero farsi beffe de' vecchi, o almeno mostrare il potere della Fortuna», <i>Genealogia deorum gentilium</i>, XIV, X, <i>op. cit.</i>, p. 971.</p>	
--	--

Insisteix en la qualificació d'història que ja va donar a la seva carta, però entra a la polèmica amb un matís més indulgent, propi d'un Metge més madur, amb tarannà de diàleg i no d'atac-defensa. Alhora que la intertextualitat ens deixa veure un cop més l'humor típic de Metge, que col·loca la seva *Griselda* a l'últim rànquing d'audiència, el dels contes nocturns de les velletes; així com també el record boccaccià li permet d'adherir-se a la tradició oral griseldiana, que ja havia atestat Petrarca a les cartes de la seva traducció.

Encara cal aportar-hi el final de la lloa de *De Proba, Adelphi coniuge*, entre les dones preclares, perquè es dona la mateixa idea de temps perdut i frivolitat en aquella mena de relats: «ocio quibus pregrande est cubiculo insidere, fabellis frivolis irreparabile tempus terere, et a summo diei mane in noctem usque totam persepe sermones aut nocuos aut inanes blaterando deducere, seu sibi tantum lasciviendo vacare ...», *op. cit.*, 768.



<p>«In nostras usque feminas, ut satis apparet, devenimus quas inter adeo perrarus rutilantium numerus est, ut dare ceptis finem honestius credam quam, his ducentibus hodiernis, ad ulteriora progredi», <i>op.cit.</i>, 780.</p>	<p>«Emperò, si no't anuig, parlaré't breument de algunas de nostre temps, la virtut de las quals me força parlar pus prolixament que no cuydava.» (OBM IV 338, 5-7) Vegeu també <i>ibid.</i>, 342, 2-4, 344, 1-5.</p>
--	---

Tot plegat, sota les idees de la gentilitat i el profetisme, se'ns confirma un Metge molt arrelat al classicisme i que comptava amb els conceptes de la tradició bíblica,<sup>33</sup> com bé palesen les fonts i les manifestacions a favor del valor de les lletres del cabal antic, alhora que apreuvava el seu temps i rellevava les lletres modernes. I ho feia segons el que admirava en Dante el certaldès —qui homologava teologia i poesia—, tot coneixent i imitant els clàssics (recordem més amunt la primera citació del *Trattatello*).<sup>34</sup> Ara bé, també aplica envers els tres-

33. Tomás Jerez, llicenciat en Semítiques i Romàniques, està fent la tesi doctoral sobre Metge; caldrà esperar el resultat de les seves investigacions.

34. Cal comptar que ell mateix fa un paper profetic en certa manera i, si tenim en compte la següent intertextualitat, més semàntica que formal (la veritat amagada de les lletres sagrades serveix per a un futur/el misteri amagat de la seva obra servirà en un futur), sembla que la seva escriptura es presenta també com a sagrada; la qual cosa és important posat que la bondat de les coses va lligada a la seva utilitat. Tot plegat, és sagrada car és moral, segons deia també la dedicatòria del *De claris mulieribus*:

<p>«Le vestigie dello Spirito Santo; il quale, sì come noi nella divina Scrittura veggiamo, per la bocca di molti i suoi altissimi secreti revelò a' futuri, facendo loro sotto velame, parlare ciò che a debito tempo per opera, senza alcuno velo, intendeva di dimostrare (...) Intende la divina Scrittura, la quale noi 'teologia' appelliamo, quando con figura d'alcuna historia, quando col senso d'alcuna visione, quando con lo 'ntendimento d'alcun lamento... mostrarci l'alto misterio della incarnazione... Così li poeti nelle loro opere, le quali noi chiamamo 'poesia', quando con fizioni di vari iddii, quando con trasmuta-</p>	<p>«res que a present hages vist o oÿt no tengues celat a mos amichs e servidors ... per tal com seran certs de moltes cosas en què no solament alguns d'ells dubten, mas la major part dels hòmens, e signantment ignorants ... E si en scrits ho volies metre, ja se'n seguiria major proffit en lo temps esdevenidor a molts, de què haurias gran mèrit (...) abans que'ns partiscam, si subtilment hi volràs specular, conexeràs gran part del misteri que'y sta amagat; però no't faça cura de publicar aquell quant lo sabràs» (OBM II 252, 10-17 ... 256, 6-8).</p>
--	--

centistes petites rectificacions (ironies, burles, matisos...), junt amb una correcció moral molt severa de la mà dels clàssics. Els dos darrers llibres de *Lo somni* serien l'esforç per apropar la moral del cristianisme del seu temps a la racionalitat del classicisme, segons el sincretisme que al I s'havia mostrat en temes filosòfics. Així, doncs, els estaria aplicant als dos amics italians el que havia après d'ells.

Tot ras, els gentils tenen valor profètic quan poden fer de guies morals; o millor, el reformador Metge estava acusant l'anticristià cristianisme dels vells temps i del nou corrent. El llibre I de *Lo somni* era la plataforma per tal de renyar-los després quant a filosofia moral.<sup>35</sup>

Amb això tenim que a *Lo somni* els gentils fan de model per als cristians, cosa que ja havia fet Llull al *Libre del gentil e los tres savis*.<sup>36</sup> I cosa que fa ja anys m'havia donat peu per a proposar Metge com a bon lullista i admirador de sant Agustí.<sup>37</sup>

JÚLIA BUTINYÀ

Universitat Nacional d'Educació a Distància

zioni d'uomini ...ne mostrano le cagioni delle cose, gli effetti delle virtù e de vizi, e che fuggire dobbiamo e che seguire» ( <i>Trattatello in laude di Dante</i> , ps. 616 ... 618)	
---	--

Hi ha altres passatges que justifiquen l'homologació boccacciana de teologia i poesia, però aquest en concret va a continuació de la intertextualitat d'aquest tractadet amb el llibre I, citada més amunt, i al llibre III tractant del mateix tema podria fer-s'hi referència: «los philòsoffs e poetas gentils han axí nomenats los demonis dessús dits ... Bé-t certiffich de una cosa: que per molt que-y aprims lo teu enginy, no-ls nomenaràs, atesa lur propietat e manera, tant pròpiament com han los philòsoffs e poetas dessús dits» (OBM III 276-278). Faig remarcar que aquella idea del dubte/ignorància del text metgià s'hauria de connectar amb el sentit vist ja a la n. 27.

35. Aquest doble signe d'admiració-repremsió és constitutiu també del *Curial*, segons vaig exposar a BUTINYÀ (2000a), i en general es percep als diferents moments de l'Humanisme de la Corona d'Aragó (BUTINYÀ, 1997c); podria constituir un dels trets diferenciadors envers l'Humanisme de la Corona de Castella, contrast encara tan pendent a fer.

36. Vegeu BUTINYÀ (1996) i *Un llibre català, un gentil italià i la cultura europea*, a les Actes del VI Convegno de l'AISS, Nàpols 2000. La professora de la UNED, Paloma García-Picazo, està estudiant aquest vessant lullista des de la perspectiva de la Ciència Política.

37. Aquella obra de Metge —sobretot tenint en compte l'anterior *Libre de Fortuna e Prudència*— testimonia com l'actitud de diàleg trenca definitivament amb els vells

## BIBLIOGRAFIA

- Sant AGUSTÍ (1978): *La Ciudad de Dios*, t. II, Madrid, BAC 172, 3a ed.
- Sant AGUSTÍ (1979): *Obras de san Agustín. I. Introducción general. Primeros escritos*, Madrid, BAC, 5a ed.
- Sant AGUSTÍ (1989): *Confessions*, I, «Les Belles Lettres», a càrrec de P. de Labriolle, París, 12a ed.
- Carlos ALVAR (1993): *Boccaccio: Vida de Dante*, «El Libro de Bolsillo», núm. 1607, Madrid, Alianza Editorial.
- Lola BADIA (1999): *Lo somni*, ed. i comentaris, «Mínima minor», núm. 86, Barcelona, Quaderns Crema.
- Lola BADIA (1984): «*Siats de natura d'anguila en quant farets*»: *la literatura segons Bernat Metge*, «El Crotalón». Anuario de Filología Española, núm. 1, ps. 25-65.
- Miquel BATLLORI (1979): *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Miquel BATLLORI (1987): *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, ed. Ariel.
- Miquel BATLLORI (1967): *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, ed. Desclée de Brouwer.
- Giovanni BOCCACCIO (1965): *La Letteratura Italiana. Storia e testi, IX Opere in versi. Corbaccio. Trattatello in laude di Dante. Prose latine. Epistole*, a càrrec de P. G. Ricci, Milà/Nàpols, ed. R. Ricciardi.
- Júlia BUTINYÀ (1993a): *Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència*, dins *Miscel·lània Jordi Carbonell*, III, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 45-70.
- Júlia BUTINYÀ (1994a): *Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras «Lo Somni» de Bernat Metge*, «Epos», núm. 10, ps. 173-201.
- Júlia BUTINYÀ (1994b): *Dues esmenes al «De remediis» i dues adhesions al «Somnium Scipionis» en el prehumanisme català*, «Revista de L'Alguer», núm. 5, ps. 195-208.
- Júlia BUTINYÀ (1994-1995): *Metge, un bon lullista i admirador de Sant Agustí*, «Revista de Filología Románica», núm. 11-12, ps. 149-170.
- Júlia BUTINYÀ (1995a): *El diàleg de Bernat Metge con Ramon Llull. Dos nuevas fuentes tras «Lo Somni»*, dins *Actes del V Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Granada, ps. 429-444.

---

debats; en quina mesura Metge l'aprèn dels clàssics, hi intervé el bisbe d'Hipona o la fa derivar de Llull són facetes complexes d'esbrinar. Actitud que es reconeix com símptoma del tan fèrtil com efímer moviment humanista, distanciadador —bé que en certa manera continuador, de tan respectuós com era— de l'Edat Mitjana. Al qual tenia molt de sentit el fet de l'obertura a la gentilitat (i on Metge compta amb dos autors que bé co-neixia i admirava: Agustí i Llull).

- Júlia BUTINYÀ (1995b): «*Jo començ allà on deig, car Job no fou jueu ans fou ben gentil*», dins *Miscel·lània Germà Colón*, IV, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 37-54.
- Júlia BUTINYÀ (1996): *No busquem Llull entre els savis*, «*Revista de L'Alguer*», núm. 6, ps. 215-228.
- Júlia BUTINYÀ (1997a): *Literatura Catalana, I Edad Media*, (cord. per), Madrid, UNED.
- Júlia BUTINYÀ (1997b): *Reflexiones sobre la fuente arábica del «Llibre del gentil» luliano*, dins *Memoria-Homenaje a Pedro Peira Soberón*, coord. per C. Mejía, A. M. Navas, E. Popeanga, J. M. Ribera, «*Revista de Filología Románica*», núm. 14/II, Madrid, ps. 45-61.
- Júlia BUTINYÀ (1997c): *Sobre la proyección de los trecentistas italianos en la introducción del humanismo en la Corona de Aragón*, «*Cuadernos de Filología Italiana*», núm. 4, Universitat Complutense de Madrid, ps. 265-277.
- Júlia BUTINYÀ (2000a, 2a ed.): *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid, UNED.
- Júlia BUTINYÀ (2000b): *Un altre Metge, si us plau. (Al voltant de la dissortada mort del rei Joan a Foixà, a propòsit d'un parell de noves fonts de «Lo somni» i d'una reconsideració sobre la data)*, «*Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*», núm. 41, ps. 27-50.
- Júlia BUTINYÀ (2001): *600 anys de «Lo somni», el primer diàleg humanístic de la Península*, «*Revista de Filologia Románica*», XVII, ps. 293-315.
- Júlia BUTINYÀ (en premsa): *Una nova font de «Lo somni» de Bernat Metge: Horaci*, dins *Homenatge a Joaquim Molas*.
- Júlia BUTINYÀ (en premsa): *Las ideas del «De Trinitate» agustiniano tras un reconocido «epicúreo»: Bernat Metge*, dins *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya*, Universitat de Granada.
- Júlia BUTINYÀ (en premsa): *Un llibre català, un gentil italià i la cultura europea*, dins *Actes del VI Convegno de l'AISSC, Nàpols*, 2000.
- Júlia BUTINYÀ (en premsa), *La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media*, dins *Actes del Congrés sobre La recepció de Boccaccio en España*, Universitat Complutense de Madrid, 2000.
- Júlia BUTINYÀ: «*Lo somni*» de Bernat Metge: *obra de propaganda?*, Congrés sobre *Literatura: història o propaganda. (Els precedents literaris medievals de la manipulació mediàtica)*, Universitat de València, 2000.
- Júlia BUTINYÀ, M. Àngeles NAVARRO i Paula SILVA (en elaboració): *Tres mirades científiques sobre «Lo somni»*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Stefano M. CINGOLANI (1999): «*Lo somni*» de Bernat Metge: *prolegòmens per a una nova edició*, «*Llengua & Literatura*», núm. 10, ps. 245-278.

- Paloma GARCÍA PICAZO (1999): *Diálogo cultural vs. dialéctica política: La dimensión intercultural en el pensamiento internacional del Mediterráneo. Tres enfoques teóricos*, a *Derecho Internacional y Relaciones Internacionales en el mundo mediterráneo*, dins *Actas de las XVII Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales*, coord. per L. Garau Juaneda i R. Huesa Vinaixa, Madrid, BOE, ps. 245-259.
- Sant JERONI, *Liber Job*, a *Patrologiae Latinae* 28, cols. 1138-1182.
- Francesco PETRARCA (1955): *La Letteratura italiana. Storia e testi*, VII, *Prose*, a càrrec de G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milà/Nàpols.
- Francesco PETRARCA (1964): *Opere di Francesco Petrarca*, a càrrec d'E. Bigi, Milà, ed. U. Mursia, 2a ed.
- Francesco PETRARCA (1968): *Le Familiari*, t. II (llibres V-XI), ed. a cura de V. Rossi, Florència, ed. G. C. Sansoni.
- Francesco PETRARCA (1978): *Obras, I Prosa*, a càrrec de F. Rico, Madrid, ed. Alfaguara.
- Francesco PETRARCA (1983): *Epistole*, a cura d'Ugo Dotti, Torí, UTET, 1a reimpr.; «Classici Italiani».
- Martí de RIQUER (1933): *Influències del «Secretum» de Petrarca sobre Bernat Metge*; «*Criterion*», núm. 9, ps. 243-247.
- Martí de RIQUER, *Obras de Bernat Metge*, estudi i edició a cura de, Universitat de Barcelona, 1959. (Abreujada ací: OBM)
- P. TERENCI ÀFER (1957): *Comedias, I La andriana. El eunuco*, Barcelona, ed. Alma Mater.
- Xavier TUBAU MOREU (1999): *Textos y contextos de una polémica: Petrarca y la escolástica (o Los modernos)*, «*Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*», núm. 9 (1999), ps. 105-146.
- AGUSTÍN UÑA JUÁREZ (1994): *San Agustín (354-430)*, ed. del Orto, 2a ed., Madrid.
- AGUSTÍN UÑA JUÁREZ (1987): *Vigencia medieval de san Agustín o las razones de un clásico*, «*La Ciudad de Dios*», núm. 200, 525-575.