

FRANCESC J. GÓMEZ

FICCIÓ I HETERODÒXIA EN *LO SOMNI*
DE BERNAT METGE
A LA LLUM DEL *LIBER DE SPIRITU ET ANIMA**

Hoc igitur dico, et testificor in Domino, ut iam non ambuletis sicut et gentes ambulantes in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei per ignorantiam, quae est in illis, propter caecitatem cordis ipsorum.

Eph 4, 17-18

El llibre primer de *Lo somni* escenifica una erudita controvèrsia *de anima* que s'articula en tres o quatre etapes principals: primer, la refutació de l'escepticisme (II, 4-6); després, la definició de l'ànima racional (III-VI, 7-53), incloent-hi la demostració de la immortalitat (v, 13-50); finalment, la refutació de la immortalitat de l'ànima dels bruts (VII, 54-64).¹ Les fonts doctrinals que nodreixen totes aquestes qüestions han estat en gran part identificades per la crítica, però encara hi resten zones poc explorades i passatges de localització insegura que ens desorienten. Dibuixar un mapa de fonts ben complet i precís és, sens dubte, una bona eina per a descobrir els criteris que regeixen la *inventio* i remuntar-nos amb garanties a la intenció de l'autor. Encara que l'ús de les fonts també requereix exegesi, les dades positives que ens aporten són especialment valuoses en un cas com *Lo somni*, en el qual intervenen factors tan problemàtics com la ficció i la ironia. L'estudi que presento aspira, doncs, a establir amb precisió algunes de les fonts de Bernat Metge sobre qüestions *de anima*, alhora que a perfilar més nítidament alguns dels criteris compositius del llibre primer,

* Aquest treball s'inclou en el projecte FFI2008-05556-C03/FILO (UAB) finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació. Lola Badia, Lluís Cabré i Josep M. Ruiz Simon hi han aportat comentaris molt valuosos que agraeixo sincerament; per descomptat, això no els fa responsables dels meus errors, opinions i conclusions.

1. Cito segons la recent edició crítica de Stefano M. Cingolani (ed., 2006) i remeto a la seva divisió en seccions i paràgrafs. Per facilitar la comprensió global del llibre primer, n'ofereixo un esquema en apèndix.

com ara la caracterització heterodoxa del personatge, la dinàmica del procés dialèctic, la distinció entre *opinió* i *ciència certa*, el dubte sobre l'ànima dels bruts i la funció estructural de la ironia, tot plegat en el marc d'una ficció onírica i introspectiva.

I. LA IMMORTALITAT DE L'ÀNIMA RACIONAL: UNA QÜESTIÓ DE CERTESA

En el proemi a la seva *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Tomàs d'Aquino explica, en un registre no especulatiu sinó pastoral, quina és la utilitat de la fe, «sine qua nullus dicitur fidelis Christianus»: per la fe s'uneix l'ànima a Déu, comença en nosaltres la vida eterna, sabem com conduir la nostra vida a la salvació i vencem les temptacions que ens menen a l'infern. «Sed dicit aliquis: stultum est credere quod non videtur, nec sunt credenda quae non videntur.» Ho pot dir, en efecte, algú com Bernat:

«—[...] No-res-menys, bé saps tu que moltes coses creu hom que no pot veure.

—Ver és —diguí jo—, mas no-ls tench per savis, aquells qui n'usen. Ço que veig crech e del pus no cur.» (*Lo somni* I, II, 6)

Tomàs d'Aquino respon a aquesta mena de descreguts amb quatre arguments que delaten la insuficiència de l'intel·lecte humà per a conèixer perfectament les realitats invisibles. El tercer, d'ascendència augustiniana, alludeix —com fa Bernat (II, 6)— a la creença de cadascú en la identitat del seu pare.² «Sic ergo», conclou, «nullus debet dubita-

2. «Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire per se. Sed nulli est credendum sicut Deo: et ideo illi qui non credunt dictis fidei, non sunt sapientes, sed stulti et superbi [...].» Xavier Renedo (2002: 90-91) ha mostrat que l'argument remunta a sant Agustí, citant-ne per exemple el *De fide rerum quae non videntur*: «Nec dicant: Non credimus, quia non vidimus. Quoniam si hoc dicant, coguntur fateri incertos sibi esse parentes suos». Renedo (2002: 92-95) també il·lustra la fortuna medieval de l'argument al·legant quatre textos dels ss. XIV-XV; observeu, però, que la *Vie de saint Louis* de Jean de Joinville i la *Doctrina compendiosa* del Pseudo-Eiximenis també en fan ús a propòsit del *Credo*, com Tomàs d'Aquino al s. XIII. Metge devia conèixer aquesta aplicació de l'argument, encara que la seva font (sant Gregori,

re de fide, sed credere ea quae fidei sunt magis quam ea quae videt: quia visus hominis potest decipi, sed Dei scientia nunquam fallitur».

Aquest exemple, que no proposo pas com a font immediata de *Lo somni*, ens ha d'ajudar a comprendre que la professió d'escepticisme de Bernat (II, 4-6) ressegueix fil per randa un vell esquema dialèctic. Bernat rebutja la fe com a credulitat, pròpia de gent estulta, i considera més savi d'atenir-se exclusivament a l'evidència empírica o racional. Tancant els ulls de l'intel·lecte a la llum de la fe, Bernat no veu ni entén cap realitat que transcendeixi els sentits i la raó natural. Què el distingeix aleshores d'un filòsof gentil, privat de la llum de la revelació? Obstinat en la seva mentalitat radicalment mundana, cega a la fe i a la transcendència, estrictament reduïda a la raó natural, Bernat reedita les opinions dels gentils i mai no arriba a entendre's amb els seus interlocutors, tot i que aquests s'esforcen per fer racionalment accessible el punt de vista de l'esperit, de la fe i de la transcendència. Aquesta absoluta manca de sintonia es prestarà molt bé a la comicitat intel·ligent de Bernat Metge.

Després d'una transició narrativa molt significativa (III, 7), en què la impossibilitat de tocar el cos fantàstic del rei Joan fa que Bernat prengui dolorosa consciència d'haver perdut realment i per sempre el seu senyor, comença el debat doctrinal sobre dues qüestions que Bernat formula precisament amb paraules d'un filòsof gentil com Ciceró: «Solament, senyor, si no us és enuig, vos suplich que'm vullats dir què és esperit e que'm donets entenent la sua immortalitat, si possible és, car ab gran congosa estich de saber-ho, per tal com no u puix entendre».³

Dial. IV, II, 1) l'esgrimeix per a demostrar que «sine fide neque infidelis uiuit». Gregori parla, efectivament, contra els «carnales» que «dubitant utrumne sit quod corporalibus oculis non uident» (*ibid.* I, 2), i, per boca de Petrus, els anomena *infideles*: «Sed qui esse inuisibilia non credit, profecto infidelis est. Qui uero infidelis est, in eo quod dubitat, fidem non quaerit, sed rationem» (*ibid.* I, 6). Lola Badia m'indica que, entre les tres categories «errantium a via veritatis et fidei» que Ramon Martí distingeix en el *Pugio fidei*, hi ha els *temporales* o *carnales*, que el predicador considera seguidors d'Epicur. Sobre aquest rerefons terminològic (*carnales, temporales, infideles, epicurei*), podem assumir que l'«error» fonamental de Bernat és la seva mundanitat o *carnalitas*, generadora d'una mentalitat racionalista característica de l'infidel epicuri.

3. Ciceró, *Tusc.* I, XII, 26: «Expone igitur, nisi molestum est, primum, si potes, animos remanere post mortem; tum, si minus id obtinebis —est enim arduum—, docebis...»; vegeu RIQUER ed., 1959: 187 (a propòsit de v, 13, lín. 265-268), i CINGOLANI ed., 2006: 133.

El rei aborda la primera qüestió (iv/vi) establint la unicitat i la simplicitat de l'ànima humana i adduint la seva pròpia experiència de difunt (iv, 8): malgrat la insuficiència de l'intel·lecte humà per a comprendre les realitats espirituals, la seva experiència li confirma que la doctrina revelada als doctors de l'Església, a la qual s'han acostat molts filòsofs pagans, és veritable. Bernat protesta, però, que el rei no li ofereix altra cosa que el testimoniatge poc fiable d'un fantasma (iv, 9). El rei Joan inicia aleshores una exposició més completa de la definició de l'ànima humana, enumerant primer les opinions dels filòsofs pagans, segons les *Tusculanes* de Ciceró, i exposant a continuació cadascun dels set punts que integren la definició cristiana segons el tractat *De anima* de Cassiodor: «la ànima de l'hom és [a] creada per Déu [b] substància espiritual, [c] pròpia, [d] vivificadora del seu cors, [e] racional e [f] immortal, e [g] en bé e en mal convertibla» (iv, 10).

Encara que des del punt de vista estructural es planteja com una digressió a propòsit del sisè punt, la demostració de la immortalitat de l'ànima racional (v, 13-50) ocupa la màxima extensió i el lloc central del primer llibre. Fins i tot presenta un breu exordi particular (iv, 12) en què Bernat es demostra obstinat en la seva mentalitat racionalista, encara que ja no *nega* taxativament, sinó que *dubta* per falta de proves («Com no *duptar*? [...]; en *provar*-ho serà la maestria»). Bernat accepta l'existència de l'esperit, però manté que l'esperit humà no pot viure separat del cos, i exigeix «rahons neçessàries» i veure coses o obtenir «proves evidents», perquè fins ara el rei només li ha presentat «persuasions mesclades ab fe» i el seu propi testimoniatge, que no prova res, encara que el rei pensí el contrari («no és assats *provat* en mi, qui visch sens cors?»). Òbviament, Bernat encara dubta que el fantasma del seu interlocutor sigui realment una ànima o esperit («bé-m tenits per *ignorant*, que us pensets que jo *creega fermament* que vós siats ànima o spirit»). El rei replica a totes dues exigències invocant la necessitat de la fe: les realitats espirituals no es poden demostrar amb raons neçessàries, sobretot si l'adversari vol «malignar» sofísticament, i li recorda que al començament del debat ja li ha fet reconèixer que hom creu moltes coses que no ha vist, és a dir, no evidents. Bernat havia respost aleshores amb una ironia sobre la fe de cadascú en la identitat del seu pare, però ara expressa manifestament la seva objecció: «Ver és, senyor, mas què faré? Creu-

re tot ço que hom me dirà?» (v, 13). Davant d'aquest atzucac dialèctic, el rei proposa un compromís que, com ha remarcat Cingolani, mereix l'aval d'un filòsof gentil: acceptar les creences raonables de la majoria, perquè un consens universal i raonable té valor de llei natural.⁴

Bernat accepta que la demostració de la immortalitat de l'ànima es plantegi en aquests termes. Per saber quin és el consens universal i raonable en aquesta matèria, acorden que s'exposin primer els arguments de raó (v, 14-21) i després un ampli ventall d'autoritats de gentils, jueus, cristians i sarraïns (v, 22-50). Bernat qüestiona alguns arguments i la interpretació d'algunes autoritats;⁵ però, al final de l'exposició del rei, i ja abans de repassar el testimoniatge dels musulmans, Bernat arriba a la conclusió que, en efecte, la tesi de la immortalitat de l'ànima és raonable (v, 21) i gaudeix del consens de la majoria (v, 49). És per això que hi assenteix solemnement, i un altre cop amb les paraules de Ciceró: «a la veritat, no és hom en lo món qui de *rahó* vulle usar axí com deu que neçessàriament no haje atorgar, attès tot ço que m'havets dit, que les ànimes sien immortals, e axí ho *crech fermament*, e ab aquesta *opinió* vull morir» (v, 49).⁶ Bernat accepta la immortalitat de l'ànima en els termes filosòfics acordats més amunt: considera la qüestió des d'un punt de vista estrictament racional i reconeix que la immortalitat és una *opinió* fonamentada en raons molt persuasives i probables, que l'indueixen a una convicció ferma; per al rei Joan, en canvi, la immortalitat de l'ànima és *ciència certa*:

«—Com opinió? —dix ell—, ans és bé sciència çerta, car opinió no és àls sinó rumor, fama o vent popular, e tots temps pressuposa cosa duptosa.

—Haja nom, donchs, sciència çerta. No·m recorda bé la virtut del vocable.» (v, 49)

4. Cf. Ciceró, *Tusc.* I, XIII, 30: «omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est» (CINGOLANI ed., 2006: 139). Vegeu també CINGOLANI, 2002: 178 n. 72.

5. Valeri Màxim i Mahoma provoquen comentaris ben sorneguers (BADIA, 1988: 94; 2005: 354-355).

6. Cf. Ciceró, *Cato maior* XXIII, 85: «Quodsi in hoc erro qui animos hominum immortalis esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo» (CINGOLANI ed., 2006: 157).

Bernat fingeix educadament d'haver oblidat el sentit propi del terme *opinió*, que sempre suposa la subsistència d'algun *dubte*, i en aquesta ironia hom hi ha sabut reconèixer la resistència de Bernat a adoptar el punt de vista del rei i de la fe. Això no vol dir, però, que Bernat no hagi canviat sincerament d'opinió, tot i no haver arribat a una veritable conversió. Com ha demostrat Cingolani (2002: 182-184), Bernat no identifica *opinió* amb 'error' i, per tant, la tria d'aquest terme no vol posar en entredit la seva recent convicció, sinó tan sols la *certesa* que el rei pretén d'atribuir-hi mitjançant el terme *ciència*. Per això em sembla que Cingolani s'equivoca no acceptant que l'expressió «ciència certa» posseeix en aquest passatge un sentit filosòfic precís, diferent de l'acceptació jurídica que presenta en la fórmula cancelleresca *expresse et ex certa scientia*.⁷ És possible que el pes de la fórmula hagi influït en l'expressió de Metge, però això no ens ha d'amagar el fet que *opinio*, *scientia* i *certitudo/dubitatio* són termes filosòfics d'ascendència antiga, estretament lligats al debat escolàstic sobre fe i raó.⁸

Segons una clara síntesi de Jean Buridan, posseir *scientia* és tenir *certitudo* d'una veritat de la qual no es dubta perquè se'n té *evidentia* empírica o demostrativa, a diferència de la fe i de l'opinió. L'objecte de la fe és també una veritat certa a la qual hom assenteix fermament (*firmitas assensus*) i sense dubtar-ne, però no pas per evidència demostrativa sinó per adhesió de la voluntat (d'aquí el *meritum fidei*), i per això no és ciència.⁹ Per contra, si algú assenteix a una veritat certa

7. Vegeu CINGOLANI, 2002: 184-185; 2006: 60-63, i cf. *Lo somni* I, IV, 9: «No és poch —dix ell—, en tant duptós fet, haver testimoni qui sens altre miyà depòs de certa sciència»; v, 22: «Suplich-vos que'm digats si ho fets per oblit o de certa sciència».

8. Cf. Tomàs d'Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 1 i 2.

9. Pel que fa a la distinció entre la certesa de la fe i la certesa de la ciència, cf. Tomàs d'Aquino, *Sum. th.* II-II, q. 2, a. 9: «credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam»; *In Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3: «In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur»; *ibid.* ad 2: «credenti accidit aliquis motus dubitationis ex hoc quod intellectus ejus non est secundum se terminatus in sui intelligibilis visione, sicut est in scientia et intellectu, sed solum ex imperio voluntatis; et ideo sciens quantum ad id non recedit a dubietate

induït per una raó solament probable que creu demostrativa, però que no ho és, aleshores és opinió, encara que sigui una opinió correcta. Per tant, dir que una cosa és opinió és insinuar que les seves raons són probables, no demostratives ni evidents:

«Ad scientiam requiritur *certitudo* et *evidentia*; et adhuc duo requiruntur, scilicet *certitudo ueritatis* et *certitudo assensus*. [1] Dico primo *certitudo ueritatis*, quia si firmissime et sine aliqua formidine assentiremus propositioni falsae, sicut faciunt haeretici, qui aliquando magis uolunt mori quam negare illud cui ipsi assenserunt, tamen non est scientia propter talem assensum, quia deficit ueritas et certitudo et firmitas ueritatis. [2] Dico secundo quod requiritur certitudo, seu firmitas, assensus, quia de propositione firmissimae et certissimae ueritatis possumus dubitare, et sic non firmiter ei assentire, et tunc sic de ea non habemus scientiam. [3] Tertio dico quod cum huius modi duplici firmitate, seu certitudine, requiritur evidentia, ad differentiam fidei uel opinionis. Nam *fides est firmissimae et certissimae ueritatis, et debet esse cum assensu firmissimo, sed non dicitur scientia, quia ille assensus non est per euidentiam*. Similiter etiam de aliquo uerissimo et firmissimo in sua ueritate assentimus aliquando per rationem solum probabilem, licet forte credamus eam esse demonstratiuam, et possibile est quod propter illam rationem credamus cum omni assensu firmissimo; unde, septimo Ethicorum [*Eth. Nic. VII, 3 1146b 25-30*], dicit Aristoteles quod *multi aequae firmiter credunt his quae opinantur sicut his quae sciunt, et tamen ille habitus non est scientia, quia non est per rationem simpliciter euidentem, quamuis illi reputarent illam euidentem*.

Unde iuxta hoc notandum est quod differentia est inter *fidem, scientiam* et *opinionem*. *Scientia enim, cum firmitate ueritatis et assensus requirit euidentiam, quam non habet fides uel opinio*. Sed fides differt ab opinione quia *fides requirit firmitatem ueritatis et assensus*, quorum neutrum requirit opinio. Tamen opinio cum illis duabus stare potest, ut dictum fuit; et differt a fide quia *opinio est per humanam rationem ex sensibus deductam, fides autem ex uoluntate*, propter auctoritatem

magis quam credens; sed credens secundum firmitatem adhaesionis magis recedit quam sciens secundum illa duo»; *De ueritate*, q. 14, a. 1 ad 17: «certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia, quia prima ueritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quae causat assensum intellectus uel scientiae. Importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus.»

sacrae scripturae solum.» (*Quaestiones in duos Aristotelis libros Posteriorum analyticorum* I, q. 2, 1, resp.)

No cal suposar que Bernat Metge hagués estudiat les *Quaestiones in Analytica posteriora* de Buridan, però és segur que posseïa els rudiments de dialèctica necessaris per a manipular aquests termes amb precisió. El rei Joan anomena *ciència certa* la conclusió de la immortalitat de l'ànima perquè considera que el seu testimoniatge d'aparegut¹⁰ i, sobretot, els seus arguments racionals i d'autoritat exclouen el dubte i satisfan la premissa filosòfica acordada més amunt amb Bernat. No obstant això, el rei sap que, en rigor, la veritable i absoluta certesa descansa en Déu i la fe, perquè les veritats sobrenaturals no es poden provar amb raons naturals i necessàries. Quan, a propòsit de la definició cristiana de la immortalitat, Bernat retreu al rei que encara no li hagi provat res «per rahons neçessàries», sinó «ab *persuasions* mesclades ab fe», el rei li respon: «E qui't daria rahons neçessàries [...] a provar les coses invisibles...?» (v, 12).¹¹ Tot seguit estableixen la premissa del consens racional de la majoria, acorden una estratègia *demonstrativa* («ab rahons e demostracions te provaré, tant con possible'm serà —car matèria difícil a plenerament provar tenim entre mans, majorment que l'adversari no vulla atorgar ço a què rahonablement és

10. Cf. *Lo somni* I, iv, 8-9: «Una cosa tant solament hi puix anadir, *que't dich certament, per ço com ho veig en mi mateix*: que ço que ls doctors de la Sgleya de Déu han sabut per revelació divinal e per relació de molts ressucitats, e dit de la ànima racional, és ver. [...] No és poch [...], en tant duptós fet, haver testimoni qui sens altre miyà depòs de certa sciència». Cf. Cassiodor, *De anima* VII, 50-51: «Vnum tamen *certissime scio*».

11. Bordoy-Torrents (1925: 74-76) comenta aquesta posició com una doctrina típica de l'escola franciscana i, en concret, de Duns Escot, del qual cita l'*Opus oxoniense* IV, dist. 43, q. 2: «Potest dici quod licet ad illam secundam propositionem probandam [sc. anima intellectiva est immortalis] sint rationes probabiles, non tamen demonstrativae immo nec necessariae...»; o, en resposta als qui al·leguen com a necessàries les raons dels filòsofs infidels: «Non omnia dicta a philosophis, etiam assertive, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem. Sed frequenter non habebant nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem praecedentium philosophorum [...]. Unde quandoque philosophi acquiescunt propter suas persuasiones probabiles, quandoque propter assertiones suorum principiorum praeter rationem necessariam.» Això vol dir que fins i tot els arguments dels gentils a favor de la immortalitat són simplement *opinions*, no pas *ciència certa*. Per al cristià, la immortalitat de l'ànima és certíssima per la fe: «si fides adsit, quae est in eis quibus dedit Iesus filios Dei fieri, nulla quaestio est; quia ipse suos credentes in hoc certissimos reddidit».

tengut—, que la ànima racional viu sens cors e és immortal») i el rei obté de Bernat el compromís de donar-li la raó si la té (v, 13). El rei li presenta aleshores set arguments racionals manllevats de fonts filosòfiques que Bernat no desconeix del tot (v, 14-21);¹² al final, però, Bernat no hi atorga l'assentiment característic de la ciència, basat en l'evidència, sinó un assentiment induït per la «fe», tot i subsistir un residu de dubitació. Les raons del rei, diu, són *persuasives* —convinents i probables, però no demostratives— i no contradictòries, però algunes depenen d'arguments de fe i s'hi podria objectar racionalment. Amb tot, i per no guanyar-se el retret de voler «malignar», Bernat renuncia a presentar objeccions estèrils:

12. Els arguments 3, 4 i 5 són enumerats per Cassiodor entre les proves dels filòsofs; cf. *De anima* IV, 115-127: «Immortales animas auctores saecularium litterarum multifarie probauerunt [...]. Dicunt etiam: omnia immortalia simplicia sunt; anima autem non est harmonia neque constat ex pluribus, sed simplex natura est; anima igitur immortalis est. Iterumque proponunt: quicquid a contrarietate originali non corrumpitur immortale iugiter perseuerat; anima enim, quoniam simplex atque pura est, sine dubio immortalis est. Adiciunt quoque: si omne rationale quod se ipsum mouet, immortale est; anima autem rationalis se ipsam mouet; igitur immortalis est». La demostració de Cassiodor continua amb els arguments cristians (lín. 127-128): «Nos autem immortales esse animas facile ueridicis lectionibus approbamus», etc. Júlia Butinyà (2001-2002: 280-281) ha remarcat que un d'aquests arguments que impliquen la fe (*De anima* IV, 132-137) serà després la font de la primera de les autoritats dels jueus (*Lo somni* I, v, 35). Malgrat els suggeriments de Cassiodor, és sabut que els arguments racionals del rei Joan es desenvolupen a partir d'altres fonts. Els arguments 1 i 5 (§§ 14 i 18) deriven literalment de les *Tusculanes* de Ciceró —Bernat reconeix l'origen ciceronià de l'argument 5, i el rei Joan li recorda que, de fet, remunta a Plató—; el 4 (§ 17), de la *Summa contra gentiles* de Tomàs d'Aquino, i el 6 (§ 19) és un breu argument localitzat en el *Liber de anima rationale* de Ramon Llull. Les fonts al·legades en la resta de casos em semblen encara provisionals. Els arguments 2 i 7 (§§ 15 i 20) se solen atribuir, respectivament, a Tomàs d'Aquino i a Ramon Llull, però en alguns detalls és més literal Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, cap. 44, 146-150: «Omnis substantia cuius operatio non dependet a corpore, nec ipsa dependet ex corpore; sed ipsa operatio anime intellectiue in quantum huiusmodi non dependet ex corpore, scilicet intelligere. Ergo nec substantia dependet ex corpore; igitur est separabilis a corpore et uiuens sine corpore»; cap. 44, 2-6: «si diuina iusticia est, retribuet tam bonis quam malis secundum merita; bonis scilicet premia, malis penas. Sed hoc non fit in hac uita: si ergo diuina iusticia est, bonis et malis fiet retribucio post hanc uitam. Manent ergo anime tam bonorum quam malorum post hanc uitam, cum diuina iusticia sit». Així mateix, l'argument 3 (§ 16), suggerit per Cassiodor, s'ha relacionat amb Tomàs d'Aquino i amb Ciceró (CINGOLANI ed., 2006: 141), però els paral·lels no són literals i es troben conceptes idèntics en altres teòlegs escolàstics.

«us atorch que molta bona *persuasió* m'avets feta. Però algunes n'i ha que, a mon juý, *sens fe no conclouen tant necessàriament que hom no y pogués rahonablament contradir*. A la veritat, senyor, les ·v· darreres [?]¹³ me apparen *molt pus fundades que les altres, e fort rahonables, e exemptes de tota contradicció*. [...] *Moltes coses, senyor, hi porie dir, mas bé conech que a la fi en arena hauria laurat*.¹⁴ *Ffe me indueix a creure-les, posat que alcun scrúpol de dubitació mi acórrega*.» (*Lo somni* I, v, 21)

Noteu, però, que aquesta «fe» que indueix Bernat a la creença no té res a veure amb la virtut teològica, sinó tan sols amb la premissa ciceroniana establerta més amunt: Bernat ha pervingut a una *convicció* filosòfica raonable, no pas a la fe teològica del cristià fidel ni tampoc a la ciència.

Arribats, doncs, al final del debat, que s'ha articulat a partir d'una qüestió (III, 7), d'una premissa (v, 13) i d'una conclusió (v, 49) ciceronianes, Bernat ha reconegut que hom creu coses que no ha vist (II), ha entès la naturalesa de l'ànima racional (IV/VI) i també s'ha convençut que l'ànima racional és immortal (v), ja que es tracta d'una creença raonable i gaudeix del consens de la majoria dels savis. Per a l'esperit del rei Joan mereix el nom de *ciència certa* perquè considera suficientment probatoris els seus arguments i perquè, al cap i a la fi, en matèries sobrenaturals la raó només accedeix a una veritat certa si es deixa il·luminar per la fe de Déu.¹⁵ Per a Bernat, en canvi, que considera la

13. Sorpren que es refereixi a les «darreres» i no a les «primeres», atès que els arguments que suposen un acte de fe són els dos darrers, manlevats de Llull (vegeu la nota anterior). Per exemple, Jean de la Rochelle inclou l'argument 2, sobre la intel·lectualitat de l'ànima, entre les demostracions «per rationes proprias», mentre que l'argument 7, sobre la necessitat d'una retribució de mèrits en una altra vida, l'inclou entre les demostracions «per rationes communes [...] id est dialecticas seu probabiles» (*Summa de anima*, cap. 43, 6-9); cf. Tomàs d'Aquino, *Quaestio de immortalitate animae*, arg. 8: «Anima secundum fidem immortalis ponitur ut particeps eterne beatitudinis esse possit». Quan més endavant Bernat aplica a l'ànima dels bruts els arguments racionals del rei Joan, prescindeix precisament dels dos darrers arguments. Per a una altra interpretació, vegeu BORDOY-TORRENTS, 1925: 77-78.

14. Cf. Ovidi, *Her.* V, 115-116: «[...] quid harenae semina mandas? / Nil profecturis litora bubus aras»; *Pamphilus de amore*, v. 561: «Quis nisi mentis inops sua semina mandat arene?».

15. Aquesta és també la posició del rei Joan a propòsit de les *opinions* dels teòlegs sobre la immaculada concepció (*Lo somni* II, iv, 12): quan la raó natural especula so-

qüestió des d'un punt de vista estrictament racional, és una *opinió* —ja no, però, una estulta *credulitat*—¹⁶ perquè no en té evidència, perquè es basa en raons no demostratives sinó probables o *persuasives*, perquè implica un acte de *creença* i perquè li resta un escrúpol de *dubitació*. La tenacitat amb què dubta i exigeix *demostracions* en comptes de *persuasions* contribueix a caracteritzar Bernat com un intel·lectual rigorosament racionalista; però la seva convicció final (v, 49) és coherent amb la premissa ciceroniana que ell mateix ha acceptat: «Apparallat son de *creure*, senyor, si'm provats que la major part de la gent sia de vostra *opinió*» (v, 13). Per tant, Bernat ha canviat d'opinió respecte a la immortalitat, encara que persisteix en la seva mentalitat rigorosament racionalista.¹⁷

És cert, però, que aquest canvi d'opinió, o de convicció, s'ha de comparar necessàriament amb aquell passatge fonamental del llibre segon:

«Nostre senyor Déus, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició perpetual com no *solament duptaves*, ans, seguint la *opinió* de Epicuri, *havies per clar aquella morir qualque jorn ab lo cors*, lo contrari de la qual cosa dessús te he fet atorgar, *ha ordonat que jo vengués a tu per mostrar-te clarament per experiència* ço que per escriptures e inducció mia no havies volgut *saber ne creure*. Tu sabs bé quantes vegades ne parlest e'n disputest stretament ab mi

bre matèries sobrenaturals sense sotmetre's a la fe, és fàcil que trobi raons contràries a la veritat i que arribi a conclusions perfectament racionals però errònies. És per això que els teòlegs sostenen opinions contràries, incertes i dubtoses, sobre matèries de fe; però aquesta diversitat d'opinions humanes no deroga la veritat certa i única de Déu, que transcendeix la raó natural. Només la raó il·luminada per la fe és capaç d'entendre aquesta veritat.

16. Cf. Tomàs d'Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, arg. 13: «Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non est scientia, sed opinio vel credulitas».

17. Bernat pronuncia així dos *assensus* diferents en el conjunt de l'obra: l'un a propòsit de la immortalitat de l'ànima (I, v, 49) i l'altre a propòsit de l'amor (IV, vi, 59). El primer *assensus* posseeix *certitudo veritatis*, però, a falta d'*evidentia* demostrativa, Bernat el considera *opinio*. El segon *assensus* manca de *certitudo veritatis*, i Tirèsius apella a la consciència de Bernat perquè ho reconegui: en aquest cas es tracta, no simplement d'una opinió, sinó d'un *error*. Com han observat Torró (2002: 108) i Cingolani (2002: 148-150 i 262-266), tots dos *assensus* expressen la seva *firmitas* amb la mateixa citació del *Cato maior* (xxiii, 85) de Ciceró, i tots dos són suggerits pel *Secretum* (III, p. 204) de Petrarca, en què Augustinus aprova el primer i desaprova el segon.

mentre vivia; e jamay no't poguí induir a *creure-ho fermament*, ans *difugies ab evasions colorades*, e a vegades *atorgaves ésser possible*, a vegades o *posaves en gran dupte*, e finalment jo conexia bé que en lo teu cor de dura pedra era sculptit ab punta de diamant *tot lo contrari*. E si no fos per lo bon voler que t'havia per los agradables serveys a mi per tu fets, e per tal com sperava rahanablement que't lunyaries d'aquexa *vana opinió*, jo per zel de justícia te n'hagra castigat. E vull que sàpies que per res que tos enemichs e perseguidors te hajen imposat tu no est pres ne n'hauràs mal, car net e sens colpa est de tot, mas tant solament est en aquesta presó per tal com nostre senyor Déus vol que vexació te do enteniment ab lo qual conegues lo defalliment que has e, per consegüent, pervengut a conexença de *veritat*, pusques induhir los sequaços de la tua *dampnada opinió* que aquella vullen desraygar de lurs coratges per ço que no's perden, e que après ta mort aconseguessques paradís.» (*Lo somni* II, vi, 14)

El rei evoca les disputes que va sostenir en vida amb Bernat per induir-lo a abandonar el seu escepticisme, que condemna amb la nota pejorativa d'*epicureisme*, i denuncia les seves «evasions colorades» i la seva pertinàcia herètica, que el menava a la perdició. D'entrada, Bernat sostenia l'opinió contrària a la immortalitat com si en tingués evidència empírica i sensible («no solament duptaves, ans, seguint la opinió de Epicuri, havies *per clar* aquella morir qualque jorn ab lo cors»), i la seva voluntat es resistia als arguments del rei i de les seves lectures, per la qual cosa mai no accedia ni a la ciència ni a la creença («no havies *volgut saber* ne *creure*»). Sense arribar mai a una *firmitas assensus* («jamay no't poguí induir a *creure-ho fermament*»), Bernat concedia amb vacil·lacions una possibilitat molt dubtosa («a vegades atorgaves ésser possible, a vegades o posaves en gran dupte»), i finalment s'obstinava íntimament en l'heterodòxia. Cec a la fe que il·lumina el coneixement de les realitats invisibles, Bernat era un cristià carnal que vivia i pensava com un gentil. Però la misericòrdia divina l'ha humiliat amb la presó perquè aquest fort daltabaix de fortuna l'ajudi a recobrar la lucidesa i fer examen de consciència,¹⁸ i li ha concedit

18. Cf. Ps 30, 16: «Eripe me de manu inimicorum meorum et a persequentibus me»; Is 28, 19: «Sola vexatio intellectum dabit auditui»; 2 Tim 3, 7: «semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes». Una expressió també freqüent en el Levític

també la gràcia d'una revelació, mitjançant l'aparició del rei difunt, que li confirma la immortalitat «per experiència»:

«carnales quique, quia illa inuisibilia scire non ualent *per experimentum*, dubitant utrumne sit quod corporalibus oculis non uident. [...] Vnde factum est, ut ipse inuisibilium et uisibilium creator *ad humani generis redemptionem* Vnigenitus Patris *ueniret*, et sanctum Spiritum *ad corda nostra mitteret*, quatenus per eum uiuificati *crederemus*, quae adhuc *scire experimento* non possumus.» (Gregori, *Dial.* IV, I, 2 i 4)

El lector de *Lo somni* difícilment pot evitar, però, de llegir aquesta evocació del temps passat com un retrat fidedigne de l'autor, i fins i tot pot arribar a sospitar que el canvi d'opinió del Bernat que ara somia és tan evasiu com les conversions fingides del Bernat que discutia temps enrere amb el rei Joan (BADIA, 2005: 357). És per això, i també pel tarannà paròdic habitual en la producció literària de Bernat Metge, especialment en el *Sermó*,¹⁹ que la crítica recent ha debatut sobre la «sinceritat» o la «doble lectura» de *Lo somni*. El principal problema interpretatiu és esbrinar si Bernat, el personatge, ha canviat realment de creença o si les seves rèpliques iròniques insinuen una reserva evasiva que el lector ha de saber reconèixer com a pertinàcia epicúria. Si guí quina sigui la resposta que donem a la qüestió del personatge, encara restarà per resoldre un problema ben diferent: fins a quin punt podem identificar les posicions de Bernat amb les de l'autor.

(4, 14 i 23; 5, 4 i 17: «postquam intellexerit peccatum [o delictum] suum [o iniquitatem suam]») és represa en el psalm 50 (51), 5: «quoniam iniquitatem meam ego cognosco», on també llegim (v. 15): «Docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur».

19. RIQUER ed., 1959: *35-38; BADIA, 1988: 65-75, 79 i 112-115. El *Sermó* ensenya què cal fer per a gaudir d'amics i riqueses en el medi social de l'autor: cal *seguir el temps*, és a dir, adaptar-se a la situació sense el llast ni la rigidesa de cap escrúpol moral, i això implica tot un reguitzell de preceptes heterodoxos i immorals que ha de servir qui vulgui prosperar i no ser exclòs de la societat. Aquest *Sermó* no em sembla, doncs, un ideari, sinó una sàtira que evidencia les misèries reals de la vida social, alhora que fa riure amb la seva inversió sistemàtica de l'ortodòxia doctrinal i moral (BADIA, 1988: 112-113). En resulta un retrat dissenyat sobre el model dels impius de Salomó (Sap 2, 1-21), també present en l'estrofa de Pierre de Blois que cita Badia (1988: 113-115) com a paral·lel del *Sermó*.

II. SOBRE LA IMMORTALITAT DELS BRUTS I ALTRES HETERODÒXIES

En la darrera etapa del debat (vii), Bernat planteja la possibilitat de defensar la immortalitat de l'ànima dels bruts amb els mateixos arguments que el rei ha al·legat a propòsit de l'ànima humana. El fet que el mateix protagonista plantegi aquest *dubium* com un incís («Senyor [...], suplich-vos que no us enuyets si fas un incident») ha induït algun crític, com Júlia Butinyà (2001-2002: 271-272), a considerar-lo un afegitó digressiu, poc coherent amb el conjunt del llibre. Xavier Renedo (1994: 124-126) l'ha interpretat com una mostra de la pertinàcia herètica de l'epicuri, i Lola Badia (2005: 353-354) com una sortida irònica, que provoca el somriure del lector alhora que qüestiona la validesa dels arguments del rei Joan a favor de la immortalitat de l'ànima racional. Aquesta interpretació irònica estén, doncs, una ombra de sospita sobre la sinceritat de les concessions que Bernat ha fet fins ara. Per contra, Stefano M. Cingolani (ed., 2006: 64-65) ha subratllat la «necessitat lògica i temàtica» d'aquest *dubium* final, coherent amb un error inicial —Bernat no fa cap distinció entre l'ànima racional humana i l'ànima sensitiva dels bruts— que encara no ha estat aclarit. Cingolani observa també que aquesta qüestió és un lloc comú de la psicologia medieval, i que serveix «per a acabar d'arrodonir el retrat de Bernat, intel·ligent i desencaminat, desitjós d'entendre a fons abans de creure». Josep M. Ruiz Simon (2002: 43-45), partidari d'una lectura escèptica i paròdica de *Lo somni*, ha remarcat que la immortalitat de l'ànima dels bruts era una opinió platònica que Tomàs d'Aquino recull en la *Summa contra gentiles* (II, 82) i en la *Summa theologiae* (I, q. 75, a. 3).²⁰

Em sembla que les observacions de Cingolani i Ruiz Simon són pertinents i que encara no ha estat prou subratllada ni ben definida la funció d'aquest *dubium* en l'estructura argumentativa del llibre primer, en la caracterització ideològica de Bernat i, de retruc, en la interpretació general de *Lo somni*. Més endavant reprendrem l'argument del platonisme. De moment, m'interessa insistir en el fet que aquesta tercera etapa del debat era ja implícita en el plantejament inicial. Ber-

20. Vegeu també BUTINYÀ, 2001-2002: 273 n. 9 i 278-280 ns. 26 i 29.

nat nega la immortalitat de l'ànima perquè el seu judici es basa en l'experiència sensible, que no li permet de veure cap diferència essencial entre l'esperit humà i l'animal:

«—No m'apar —diguí jo— que l'esperit sie res après la mort, car moltes vegades *he vist* morir *hòmens e bèsties e oçells*, e no *veja* que sperit ne altre cosa lurs isqués del cors, per la qual jo pogués conèixer que carn e sperit fossen dues coses distintes e separades. Mas tostemps he creegut que ço que hom diu sperit, o ànima, no fos als sinó la sanch o la calor natural que és en lo cors, que, per la discrepància de les sues ···· humors, mor, axí com fa lo foch per lo vent que·l gita de son loch o quant és corruptut lo subject en què és, qui s'apaga e d'aquí avant no·l veu hom.

—Molt est enganat —dix ell—; *apar que no fasses diferència entre sperit e espìrit.*

—*No n'hi fas alcuna* —diguí jo—: *totes les coses animades veig morir en una manera.*

—*No és ver que en una manera muyren [...].*» (*Lo somni* I, II, 4-5)

Bernat no solament invoca el testimoniatge de l'experiència sensible, sinó també l'autoritat de l'Eclesiastès, però el rei Joan impugna tots dos arguments: Bernat no entén l'autoritat que ha al·legat —Gregori el Gran i Tomàs d'Aquino n'aclareixen el sentit autèntic— i, a més a més, creu moltes coses que no ha vist. De fet, el rei l'obliga a admetre que fins el seu mateix materialisme és una creença, ja que Bernat creu, sense tenir-ne experiència, que no era res abans de néixer i que no serà res després de morir.²¹ Bernat ha caigut al parany: és veritat que ell també té creences; però el sofisma del rei no modifica encara el seu escepticisme, i el secretari reacciona amb subtil ironia, fingint de confirmar la tesi del rei amb una versió malintencionada de l'argument sobre la fe en els pares.

Un cop admesa —ni que sigui amb reserves— la insuficiència de l'experiència sensible; un cop entesos els trets essencials de l'ànima

21. Ruiz Simon (2002: 44) ha localitzat l'argument en Tomàs d'Aquino, *Contra gent.* II, 79; *Sum. th.* I, q. 75, a. 6, arg. 2. Precedit per Badia (1988: 109-111), Cingolani (ed., 2006: 131) cita Sèneca (*Ad Lucilium* 54, 4; *Troades*, vv. 397-409) i Ovidi (*Met.* xv, 255-257), però també es podria citar Sap 2, 2: «Quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus». Butinyà (1994-1995: 160 n. 50) remet a sant Agustí, *Conf.* I, vi, 7-10, i vii, 12 (però vegeu també VI, v, 7).

humana, i un cop acceptat el criteri ciceronià que en matèries que depassen l'experiència cal presumir com a cert el consens raonable de la majoria, Bernat ha abraçat fermament la creença en la immortalitat. No obstant això, Bernat no veu encara —no se n'ha parlat més— cap diferència essencial entre l'ànima humana i l'ànima dels bruts («car finalment no y veig gran diferència»), i conclou, doncs, que els mateixos arguments obliguen a defensar la immortalitat de l'ànima dels bruts. Concretament, li sembla que alguns trets de la definició de l'ànima humana —espiritual (b), pròpia (c), racional (e)— i algunes de les raons al·legades a favor de la seva immortalitat —tota substància intel·lectual (2), simple (3), sense contrarietat (4) i que es mou per si mateixa (5) és incorruptible— escauen a l'ànima dels bruts, tot i que amb menys perfecció («però és veritat que, en cascuna de les dites coses, conech que ha major perfecció la ànima humanal»).

És innegable que la situació ens ha de fer riure, perquè les objeccions de Bernat obliguen el rei a argumentar justament contra els seus propis arguments, ara referits impròpiament a l'ànima dels bruts. En efecte, el rei desfà punt per punt l'argumentació de Bernat fent servir principalment arguments de la *Summa contra gentiles* de Tomàs d'Aquino.²² A propòsit, però, de la irracionalitat dels animals —que és el punt crucial— el rei introdueix una distinció esglaonada de les potències de l'ànima humana que li permet d'establir nítidament les diferències. Aquesta exposició és estreta d'una nova font important en l'arquitectura de *Lo somni*: el famós tractat pseudoaugustinà *De spiritu et anima* (PL 40, 779-832), compost a mitjan segle XII. El tractat tingué reputació d'autèntic i una gran influència entre els doctors de l'escola franciscana, especialment Alexandre d'Hales, Jean de la Rochelle i Bonaventura. Tomàs d'Aquino, en canvi, no es cansà mai de repetir que l'obra no era autèntica i que no tenia gens d'autoritat, i recollí la tradició que era d'un monjo cistercenc anònim.²³ És per això que el *Liber de spiritu et anima*

22. Vegeu BORDOY-TORRENTS, 1925: 80-85, i les notes corresponents de RIQUER ed., 1959, i CINGOLANI ed., 2006.

23. Cf. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 3, arg. 6: «Augustinus dicit in libro de spiritu et anima...», però ad 6: «liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur»; *ibid.*, a. 11 ad 2: «liber de spiritu et anima est apocryphus, cum enim auctor ignoretur, et sunt ibi multa vel falsa im-

s'ha atribuït sovint a Alcherus de Claravall, destinatari de l'*Epistola de anima* d'Isaac de Stella (PL 195, 1875). Amb tot, és possible que Metge l'hagués tingut encara per obra autèntica de sant Agustí, i que com a tal s'hagi d'inscriure en l'inventari de les seves fonts.²⁴

1. *El Liber de spiritu et anima com a tractat de psicologia*

Bernat creu que l'ànima dels bruts és racional perquè no sap exactament què significa el terme *raó*:

«No-res-menys és racional, car veig que **squiva perills e çerqua plaers: la ovella fuig al lop**, la rata al gat, la perdiu al falcó, lo çervo als cans; **los auçells fan nius**, les feres çerquen cavernes en què habiten, e·ls peys roques en què·s meten. Donchs, qui pot dir que no usen de raó?» (VII, 56).

«Racional dius encara que és la ànima dels bruts per tal com aquells **squiven perills e çerquen plaers, fugen a lurs adversaris, fan nius e moltes altres coses consonants a rahó**. Si tu sabesses bé la sua difinició, no hagueres axí parlat. Hojes, donchs, e torna al dret camí, car descarrerat est» (VII, 60).

És evident que Bernat confon l'estimativa animal amb la raó humana. El rei Joan li podria haver respost breument, citant Tomàs d'Aqui-

proprie dicta: quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit»; *De veritate*, q. 15, a. 1 ad 1: «liber de spiritu et anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini»; *Sum. th.* I, q. 77, a. 8 ad 1: «liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur»; q. 79, a. 8, ad 1: «Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis»; *Quaestio unica de anima*, a. 12, arg. 1: «liber iste de spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur».

24. Aquesta nova hipòtesi afecta concretament el capítol de fonts cristianes i enciclopèdiques proposat per Cingolani (2002: 76-78; 2006: 30-31): el Pseudo-Agustí podria substituir tots els paral·lels literals de sant Isidor —en *Lo somni* I, iv, 11 (lín. 218-219) la font veritable és Cassiodor, *De anima* VIII, 5-6: «et tactum quo dura et mollia, lenia aspera que sentimus»— i la majoria dels extrems del *Catholicon* de Giovanni Balbi da Genova, que ara només semblaria pertinent en dos casos: *Lo somni* I, v, 21 (lín. 368-369) i 49 (lín. 601-603). Ignoro si aquest fals Agustí pogué formar part d'aquell dossier d'*auctores* (Ciceró, Macrobi, Cassiodor) amb què Petrarca reconstruí el pensament platònic sobre la immortalitat, i que Metge hauria conegut a Avinyó el 1395, segons TORRÓ, 2002.

no (*In Sent.* II, d. 20, q. 2, a. 2 ad 5): «alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis». Aquesta resposta potser hauria requerit una exposició dels quatre sentits interiors de l'ànima sensitiva (*sensus communis* i *vires imaginativa*, *aestimativa* i *memorativa*), en què l'estimativa hauria pogut rebre una glossa com ara:

«Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum **propter delectabile et contristabile** secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus **delectatur aut horret**. Sed necessarium est animali ut **quaerat** aliqua vel **fugiat**, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias **commoditates et utilitates**, sive **nocumenta**, **sicut ovis videns lupum venientem fugit**, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter **avis colligit paleam**, non quia delectet sensum, sed **quia est utilis ad nidificandum**. [...] Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis aestimativa*» (*Sum. th.* I, q. 78, a. 4)

No obstant això, el rei Joan li explica què és la raó, i també les altres potències de l'ànima, segons la vella doctrina del *Liber de spiritu et anima*:²⁵

25. Bordoy-Torrents (1925: 80-81) ja relacionà aquesta doctrina amb l'escola «agustinista», representada per Hug de Sant Víctor i el *De spiritu et anima*, però no remarcà l'ús literal de la font o preferí un paral·lel franciscà, concretament Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* I, 6. Aquesta forma de divisió esglaonada de les potències de l'ànima remunta a l'esquema neoplatònic del *regressus animae*, que sant Agustí o Boeci (*Phil. cons.* V, iv, 27-39, i v, 3-4) adapten a esquemes tripartits o quadripartits. Boeci distingí quatre facultats cognoscitives (*sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia*), en descrigué les diferències i les féu servir per a distingir quatre formes d'éssers. L'escolàstica del segle XII adoptà aquesta concepció jeràrquica de l'ésser i del coneixement (vegeu l'*integumentum* de les quatre esferes en DRONKE, 1985: 144-153), i l'enriquí distingint, d'una banda, entre la *ratio* natural i l'*intellectus* transcendent, i, de l'altra, entre la *intelligentia* teològica i aquella espurna de divinitat que és la *sapientia*. Aquesta divisió sexipartida fou un esquema fonamental de la literatura contemplativa dels segles posteriors. En un context estrictament teòric, cf. Jean de la Rochelle, *Tractatus* II, 49; *Summa de anima*, cap. 66, 1-21. Cingolani (ed. 2006: 161-163) havia cercat la font de Metge en el *Catholicon* de Giovanni Balbi i en sant Isidor (*Differentiae* II, xxiii, 86), que és una de les fonts del Pseudo-Agustí; Júlia Butinyà (1994-1995: 163-164; 2001-2002: 274-276) la cercava en Agustí, Tomàs d'Aquino, Cassiodor i Ciceró.

«Rahó és motiva VIRTUT de la ànima, agüant la vista de la pensa e departint les coses veres de les falses. Si saber departir ver de fals és en los animals bruts, sies-ne tu mateix testimoni. Saps en què t'enganes? Tu appelles rahó ço que és ymaginació, la qual, ensemps ab lo seny o sentiment, és comuna als hòmens e als animals bruts.

—Tot entén que sia una cosa —responguí jo—, rahó e ymaginació.

—Mal est informat —dix ell—, car ymaginació no és altra cosa sinó virtut e força de la ànima, que percep les formes de les coses corporals absents, axí com lo seny, o sentiment, les reeb de les presents. La difinació de rahó ja la has hoÿda desús; vejes, donchs, quina diferència ha entre elles.

—Covinentment, senyor, o veig —diguí jo—; mas si pus clarament ho podie veure, bé'm plaurie.

—Obri, doncs, les orelles —dix ell—, e attén bé a ço que-t diré. Si tu discorres diligentment les potències de la ànima racional, e d'aquella dels bruts, veuràs que elles concorden en seny, o sentiment, puys en ymaginació, recordació, instint e appetit, e d'aquí avant no han res comú. Tantost te occorrerà la rahó, la qual la ànima dels bruts no ateny, car no sap departir ver de fals, ne virtuós de viciós, ne percep la natura de les coses corporals; puys te occorrerà l'enteniment, qui és força, o virtut, de la ànima que percep les coses invisibles, axí com són àngels, demonis e tot spirit creat; e puys la intel-

«Sensum et imaginationem cum caeteris animalibus communem habemus: vident siquidem visibilia, et visorum recordantur. [...] Ratio siquidem est quidam animi motus, visum mentis acuens, veraque a falsis distinguens.» (*De spiritu et anima*, cap. 12; PL 40, 788)

«Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia. Summa namque sapientia ipse Deus est. Sapientia hominis est pietas, id est, cultus Dei. Sensus ea vis animae est, quae rerum corporearum corporeas percipit [*al. cod. recipit*] formas praesentes. Imaginatio est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes. [...] Ratio est vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit. [...] Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut Angelos, daemones, animas, et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem.» (*De spiritu et anima*, cap. 11; PL 40, 786-787)

ligència, que és aquella virtut de la ànima que, sens tot miyà, és supposada a Déu, lo qual ella veu sobiranament bo, vertader e incommutable; e darrerament, e pus alta, te occorrerà la saviesa, que és amar e tembre Déu. E, finalment, hajes per vera e final conclusió que aquella cosa que tu, discorrent les dites potències pujant per dret orde, primerament trobaràs no ésser comuna a les dites ànimes, és la rahó.» (*Lo somni* I, VII, 61-62)

«Ratio autem inde incipit, unde aliquid occurrit, quod nobis cum animalibus non sit commune.» (*De spiritu et anima*, cap. 12; PL 40, 788)

A part dels elements dialògics i de lleugers canvis d'ordre, les manipulacions de Metge gairebé s'han limitat a glossar l'expressió «pietas, id est, cultus Dei», que tradueix per «amar e tembre Déu»; a introduir la idea que la raó també implica saber discernir «virtuós de vicí»,²⁶ i a inserir després del «seny» i de la «ymaginació» tres facultats que completen l'esquema de les potències de l'ànima sensible, amb els altres sentits interiors (*vis memorativa* o «recordació», *vis aestimativa* o «instint») i la facultat apetitiva («apetit».)²⁷

26. Cf. *ibid.*, cap. 37: «Ratio vis est animae supra corporalia, et infra spiritualia collocata: secernit enim vera a falsis, quod est Logicae; virtutes a vitiiis, quod est Ethicae; et per experimenta rerum investigat naturas, quod est Physicae» (PL 40, 808). D'aquesta i de les altres potències també se'n repeteix la definició en altres llocs del tractat, amb escasses variants; cf. cap. 38: «Imaginatio est vis animae, quae figuram corporearum rerum absente corpore sine exteriori sensu dignoscit» (PL 40, 808-809); cap. 34: «Ratio siquidem est animi motus, visum mentis acuens, veraque a falsis distinguens» (PL 40, 804); cap. 5: «Intelligentia namque animae vis est, quae immediate Deo supponitur: cernit siquidem ipsum et quae in ipso sunt» (PL 40, 783).

27. Aquesta terminologia no és habitual, però Tomàs d'Aquino la fa servir precisament a l'hora de distingir les potències sensitives de l'home i dels bruts; cf. *Sum. th.* I, q. 78, a. 4: «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones advenit. [...] Ex parte autem memorativae, non solum habet [sc. homo] memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi

El Pseudo-Agustí té, doncs, un paper molt important en la distinció dels esperits de l'home i dels animals; una distinció absolutament necessària perquè Bernat pugui superar completament el seu error. Em sembla, però, que la presència del *De spiritu et anima* no es redueix al passatge que acabem de contrastar, sinó que potser ja havia fet una discreta aportació a la primera definició de la natura de l'ànima:

«Molts doctors de la Sgleya de Déu, filosofos, poetes e altres sci-
ents e devots hòmens tractants d'aquesta matèria han fet lur poder de
donar entenent als hòmens del món, axí de paraula com ab scriptura,
què és spirit o ànima —car en lo cors humanal una matexa cosa són,
mas, segons la diversitat dels oficis que la dita ànima exarçeix, és en
moltes maneres nomenada, car vivificant lo cors és appellada ànima;
e volent, coratge; sabent, pensa; remembrant, memòria; justament
judicant, rahó, e spirant, spirit; emperò, la sua essència una sola és e
simpla—, e entenents-ho molt mils que no u saberen dir, no u han po-
gut perfetament explicar.»²⁸ (*Lo somni* I, iv, 8)

Aquesta diversitat de noms i de funcions, com també l'afirmació de la simplicitat i la unitat essencial de l'ànima, es troba arreu en el Pseudo-Agustí:

«Dum ergo vivificat corpus, anima est; dum vult, animus; dum scit, mens est; dum recolit, memoria est; dum [recte?] judicat, ratio

sylogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones»; *Quaestio unica de anima*, a. 13: «Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam *naturali instinctu*, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur *aestimativa naturalis*; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus»; *In Sent.* II, d. 20, q. 2, a. 2 ad 5. Val a dir que en alguns autors el terme *recordatio* equival a *reminiscentia* i es reserva, per tant, per als humans; cf. Jean de la Rochelle, *Tractatus* II, 10; *Summa de anima*, cap. 102 (amb remissió a Avicenna, *De anima* IV, 3).

28. Cf. Cassiodor, *De anima* II, 15-16: «cum haec res a multis disputata sed paene inexplicabilis uideatur esse derelicta»; V, 24-27: «quod mundissima mens et Deo dedita potest quidem ex aliqua parte sentire, sed idonee non ualet explicare. Nam quemadmodum fas est sufficienter de illo dici qui creaturae sensu non potest comprehendi?»; Pseudo-Agustí, *Liber de spiritu et anima*, cap. 43: «Plura veteres de natura animae dixisse inveniuntur, sed nihil ita ut non aliquid restare videatur» (PL 40, 811).

est; dum spirat vel contemplatur, **spiritus est** [...]. Ita autem haec omnia adjuncta sunt animae, ut **una res** sit: pro efficientiis tamen causarum, **diversa nomina** sortita est. In **essentia** namque est **simplex**, in officiis multiplex.» (*De spiritu et anima*, cap. 34; PL 40, 803)²⁹

«**secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus**. Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit; dum intelligit, mens; dum discernit, ratio; dum recordatur, memoria; dum consentit, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus; quoniam omnia ista una anima est: proprietates quidem diversae, sed **essentia una**. [...] **Tota animae essentia** in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur, **cum simplex sit et individua**.» (*ibid.*, cap. 13; PL 40, 788-789)³⁰

«**Anima et spiritus idem sunt in homine**, quamvis aliud notet spiritus, et aliud anima. Spiritus namque ad substantiam dicitur, et anima ad vivificationem. Eadem est essentia, sed proprietas diversa.» (*ibid.*, cap. 9; PL 40, 784)

«Verumtamen **propter varia exercitia variatur et varie nuncupatur**. [...] Et haec omnia in anima nihil aliud sunt, quam ipsa, aliae et aliae inter se proprietates propter varia exercitia, sed una essentia rationis et una anima: proprietates quidem diversae, sed essentia una: **secundum exercitia, multa sunt; secundum essentiam vero, unum sunt in anima et idem quod ipsa**.» (*ibid.*, cap. 4; PL 40, 782)

29. En aquest cas, l'aportació del Pseudo-Agustí és només probable perquè Cingolani (ed., 2006: 134) remet encertadament a Isidor (*Etym.* XI, 13), que és font literal del Pseudo-Agustí: «Ita autem haec omnia adiuncta sunt animae ut una res sit. Pro efficientiis enim causarum diversa nomina sortita est anima. [...] Dum ergo vivificat corpus, anima est: dum vult, animus est: dum scit, mens est: dum recolit, memoria est: dum rectum iudicat, ratio est: dum spirat, spiritus est». En absència d'una edició crítica del *Liber de spiritu et anima*, no és prudent de decidir la relació d'influència a partir d'escasses diferències literals. Cingolani documenta aquesta enumeració en Papies, Giovanni Balbi, Brunetto Latini i Boccaccio, i encara s'hi podrien afegir molts altres textos; cf. Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, cap. 60, 2-8.

30. Cf. Isidor, *Differentiae* II, xxix, 97: «Et haec quidem dum multiplici constat appellatione, non tamen ita dividuntur in substantia sicut in nomine, quia eadem una est anima. Quae dum contemplatur, spiritus est; dum sentit, sensus est; dum sapit, animus est, dum intelligit, mens est; dum discernit, ratio est; dum consentit, voluntas est; dum recordatur, memoria est» (cit. CINGOLANI ed., 2006: 134).

Sembla, finalment, que les doctrines psicològiques del *Liber de spiritu et anima* també han contribuït a configurar l'experiència onírica de Bernat (*Lo somni* I, 1, 1). Josep M. Ruiz Simon (2002), Lluís Cabré (2002) i Stefano M. Cingolani (ed. 2006: 51-53) han analitzat detingudament el paràgraf exordial a la llum de les teories oníriques de Macrobi, i tots tres han coincidit que el son de Bernat presenta les característiques d'un *visum* (o *phantasma*) i d'un *insomnium*: el son sobrevé al protagonista d'una manera irregular, comparada amb el son de «malalts o famejants», i també sobtada, mentre estava ocupat en els seus estudis a la cambra solitària on, víctima innocent d'una persecució injusta, solia lliurar-se a les seves íntimes cogitacions. Com que Macrobi no alludeix explícitament als estudis de la vigília ni al son dels malalts, Cabré (2002: 58) ha complementat el seu testimoniatge amb les *Genealogie deorum gentilium* de Boccaccio (I, xxxi, 6-14) i amb l'*Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, que remunta al Pseudo-Agustí:

«Omnium quae sibi videre videntur dormientes, quinque sunt genera, videlicet oraculum, visio, somnium, insomnium et phantasma. *Oraculum* est cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisque persona, seu sacerdos, vel etiam Deus eventurum aliquid aperte vel non eventurum, faciendum vel devitandum denuntiat. *Visio* est cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet. *Somnium* est figuris tectum, et sine interpretatione intelligi non potest. *Insomnium* est quando id quod fatigaverat vigilantem, ingerit se dormienti, sicut est *cibi cura vel potus, vel aliqua studia, vel artes, vel infirmitates. Secundum namque studia quae quisque exercuit, somniat, et solitarum artium simulacra in praesentia mentis impressa apparent in somnis; juxta etiam infirmitatum diversitates diversa accidunt somnia.* Etiam secundum morum et humorum varietates variantur somnia. Alia namque vident sanguinei, alia cholericici, alia phlegmatici, alia melancholici. Illi vident rubea et varia; isti, nigra et alba. *Phantasma* est quando qui vix dormire coepit, et adhuc se vigilare aestimat, aspicere videtur irruentes in se, vel passim vagantes formas discrepantes et varias, laetas vel turbulentas. In hoc genere est *ephiates*, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere, et pondere suo pressos ac sentientes gravare. Quod non est aliud nisi quaedam fumositas a stomacho vel a corde ad cerebrum ascendens, et ibi vim animale[m] comprimens.» (*De spiritu et anima*, cap. 25; PL 40, 798)

El Pseudo-Agustí dedica a l'*insomnium* una atenció molt especial, fins al punt que deixa de banda la majoria de les causes descrites per Macrobi i en preveu de noves: *studia, artes, infirmitates*.³¹ Metge ha recollit aquests suggeriments per a insinuar un *insomnium*, així com ha invertit punt per punt totes les circumstàncies amb què el seu model, el *Corbaccio*, creava la ficció d'un somni revelador (CABRÉ, 2002: 54-55). Totes les fonts de Metge confirmen, doncs, la sospita que el somni de Bernat no fou pas una revelació profètica, sinó un malson ocasionat per les cogitacions, els estudis, les arts acostumades i les misèries que havien fatigat el seu pensament aquella nit de divendres.³²

2. Solucions de la qüestió: la *Summa contra gentiles* com a repertori sistemàtic de l'heterodòxia

Tot i admirar la filosofia dels antics, o fins i tot reconèixer la seva superioritat en el terreny estrictament racional, la cultura cristiana sempre considerà defectuosa la saviesa dels gentils perquè no gaudiren de la revelació. Els antics arribaren al punt més alt que l'home podia assolir amb les forces de la raó natural, però restaren cecs a les veritats sobrenaturals. Només el platonisme, i les escoles filosòfiques que en deriven, reberen de Déu un primer tast de la revelació. Els presocràtics (o *antiqui naturales*) o l'epicureisme són, en canvi, l'expressió històrica més genuïna de la filosofia pagana, de la raó humana òrfena de la llum divina. En aquest estat espiritual, l'home no concep l'existència de res que no es pugui sotmetre a verificació empírica; el coneixement de la realitat es redueix a l'esfera de la sensibilitat; els

31. El Pseudo-Agustí analitza detalladament els fenòmens de la fantasia i és una autoritat en matèria de visions i aparicions; cf. *De spiritu et anima*, caps. 23-29 (PL 40, 795-800).

32. Malgrat els indicis aplegats, Lluís Cabré (2002: 58-60) desconfia d'aquesta interpretació, com també de la lectura paròdica de Ruiz Simon (2002). A parer meu, atribuir al somni les característiques d'un *insomnium* no significa derogar absolutament les veritats doctrinals i polítiques que s'hi revelen, sinó afirmar la naturalesa fictícia, no pas profètica, de l'obra (CINGOLANI ed., 2006: 52). El rei Martí i els seus consellers posseïen la formació necessària per a entendre que, amb el seu *insomnium*, Metge no els proposava altra cosa que un discurs literari. Recordeu que Antoni Canals fou capellà del rei des de 1398.

intelligibilia es confonen amb els *phantasmata* que l'intel·lecte encarnat requereix per a entendre, i només sembla real allò que és corporal. Ho explica la *Summa theologiae* de Tomàs d'Aquino en dues qüestions al·legades per Xavier Renedo (1994: 125) i Josep M. Ruiz Simon (2002: 46-47):

«Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod *nullum ens esset nisi corpus*, ut Philosophus dicit in IV Physicorum.» (*Sum. th.* I, q. 50, a. 1)

«Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, *imaginatio-nem transcendere non valentes*, aliquod corpus ponebant; *sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.*» (*Sum. th.* I, q. 75, a. 1)

Només Plató i els idealistes postularen l'existència d'una realitat intel·ligible distinta de la realitat sensible, però s'excediren fins a caure en l'error —corregit per l'hilemorfisme aristotèlic— d'atribuir tant a la sensibilitat com a l'intel·lecte un principi incorpori i, doncs, immortalitat:

«*antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum*, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. *Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes*. Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione [...]. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam» (*Sum. th.* I, q. 75, a. 3)

La *Summa contra gentiles*, l'obra que impugna els errors dels pagans i dels heretges, és una font privilegiada d'informació en aquesta mena de matèries. És d'aquí, per exemple, que Metge extreu la defini-

ció galènica de l'ànima (IV, 11: «Galièn dix que la ànima era complexió, altres que era cors»), ja que el capítol II, 63 demostra «Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus».³³ Així mateix, des del capítol II, 49 («Quod substantia intellectualis non sit corpus») ja ens informa de l'error dels *antiqui naturales*, i les mateixes nocions es repeteixen en els capítol II, 65 («Quod anima non sit corpus») i 66 («Contra ponentes intellectum et sensum esse idem»)³⁴ La *Summa contra gentiles* era, per a l'autor de *Lo somni*, un repertori sistemàtic de l'heterodòxia. Tot i que els punts de contacte no sempre són tan literals, em sembla que el debat sobre l'ànima dels bruts no solament es nodreix del ja conegut capítol II, 82 («Quod animae brutorum animalium non sunt immortales»), sinó també dels tres capítols que acabo d'enumerar, i potser també d'algun altre. Repassem ara breument les solucions del rei Joan als arguments de Bernat.

Primer, l'ànima dels bruts no és espiritual, sinó corporal.³⁵ El rei ho demostra amb un primer argument (VII, 57) extret, com és sabut, del capítol II, 82 de la *Summa contra gentiles*; però també amb un segon argument (VII, 58) suggerit per Cassiodor.³⁶ En segon lloc, Cas-

33. Cf. Tomàs d'Aquino, *Contra gent.* II, 68: «Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma».

34. Cf. Tomàs d'Aquino, *Contra gent.* II, 49: «Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant: unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem vel aerem vel aquam, vel aliud huiusmodi»; II, 65: «Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus. [...] Movit etiam ad hanc positionem multos quia crediderunt, quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur»; II, 66: «Quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu differre non opinabantur».

35. En la formulació de Bernat hi ha un detall (VII, 56: «Jo primerament veig que la ànima dels bruts és substància espiritual, car, *stant dins e fora del cors*, és invisible») que no es troba en Cassiodor (*De anima* III, 21-22: «Vocamus et spiritum substantiam tenuem nobisque inuisibilem») i que potser prové del Pseudo-Agustí, *De spiritu et anima*, cap. 9: «Humana quidem anima, quia in corpore habet esse et extra corpus, anima pariter et spiritu vocari potest» (PL 40, 784).

36. *Lo somni* I, VII, 58: «Ne pots dir que no vejes clarament que la ànima dels bruts no pensa en les coses celestials, ne ha cura d'aquelles, ne les veu. E appar-ho bé en les sues operacions. La rahó és car cosa corporal, segons que dessus has hoït, coses

siodor havia definit l'ànima humana com a substància pròpia perquè s'alegra i es dol de les passions del seu cos; el rei Joan adverteix, però, que en l'ànima sensible dels animals no hi ha més que passions sensibles (VII, 59).³⁷ El rei Joan impugna a continuació l'error que l'ànima dels bruts és racional (VII, 60-62), manllevant els seus arguments, com hem vist, del *Liber de spiritu et anima*. Tot seguit desmenteix que sigui substància intel·lectual (VII, 63), reprement el capítol II, 82 de sant Tomàs.³⁸ Resta provar, finalment, que l'ànima dels bruts és composta i que, per tant, és corruptible per contrarietat, i que no es mou per si mateixa com l'ànima humana, responent al dubte que Bernat planteja amb paraules de Cassiodor:³⁹

«Més avant, senyor, havets dit que tota cosa simpla, e que per si mateixa se mou, e que no·s corromp per contrarietat, és immortal. Atorch-ho, senyor, mas d'aquexa natura me dóna viyares que sia la ànima dels bruts: jo no puix conèixer que ella sia composta, e que no·s moga per si mateixa, ne puix entendre que sia pus corruptibla que la ànima dels hòmens, car finalment no y veig gran diferència.» (VII, 56)

L'argument del moviment de l'ànima, d'origen platònic, reproduït per Ciceró i ràpidament identificat per Bernat en el curs de la discussió (v, 21), era extremament delicat, ja que la seva formulació platònica conduïa precisament a l'afirmació de la immortalitat de totes les ànimes, incloent-hi les ànimes sensibles i irracionals dels animals.

spirituals no pot veure.» Cf. *Lo somni* I, iv, 11, dependent de Cassiodor, *De anima* IV, 26-30: «caelestia profunde cogitat [...]. Quod si esset corporalis, cogitationibus suis spiritalia nec cerneret itique nec uideret». Butinyà (2001-2002: 282) remet innecessàriament a sant Gregori.

37. Cf. *Lo somni* I, iv, 11, dependent de Cassiodor, *De anima* IV, 37-39.

38. Aquest darrer argument s'introdueix amb aquest comentari: «Dit has més encara, a mon parer, que la ànima dels bruts és intel·lectual, per tal com entenen sovén moltes coses que hom lurs diu, e quant són appellats vènen, e membren molts lochs on són stats. Si axí ho creus, com ho dius, enganat est: tu appelles entendre ço que ha nom hoir e recordació». És a dir, els animals es mouen en aquests casos en virtut d'una aprehensió present als sentits («hoir») o absent («recordació»); cf. Tomàs d'Aquino, *Sum. th.* I, q. 75, a. 4, i també Pseudo-Agustí, *De spiritu et anima*, cap. 14: «Nec istud mirum est, cum etiam in sensu et memoria pecudis sit quaedam imitatio rationalitatis, et, in appetitu, voluntatis».

39. Cf. Cassiodor, *De anima* IV, 115-127 (vegeu més amunt la nota 12); V, 7-12.

L'observació de Bernat és, per tant, la conseqüència lògica d'un argument platònic al·legat pel rei Joan. Tomàs d'Aquino (*Contra gent.* II, 82) discuteix escrupolosament aquest problema, enunciant primerament les opinions errònies tot just enunciadess per Bernat:

«Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales. Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se in qua non communicat corpus, scilicet movere: nam movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto: illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse. **Per se autem non potest corrumpi: cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.**

Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio qua probabat **omnem animam esse immortalem: quia scilicet anima est movens seipsum; omne autem movens seipsum oportet esse immortale.** Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur, secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. [...] Quod autem Plato dixit, animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod circa corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere nisi sit motum. Unde Plato ponebat omne movens moveri. Et quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquod movens seipsum.»

Tomàs d'Aquino identifica l'origen de l'error precisament en la definició platònica de l'ànima com *aliquod movens se ipsum*. En realitat, tot allò que és mogut *per se* és corporal, i l'ànima, que és *movens non motum*, no és moguda sinó *per accidens*. A més a més, qualsevol animal és *movens se ipsum*, però de manera que una part és motiva (la facultat apetitiva de l'ànima sensible) i una altra és moguda (el cos); per tant, l'operació motiva de l'ànima sensible no és subsistent, atès que requereix el cos com a òrgan, i, doncs, es corromp amb el cos:

«Hoc autem patet esse falsum, dupliciter: primo quidem, quia probatum est quod *omne quod movetur per se, est corpus. Unde, cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens*. Secundo quia, cum movens in quantum huiusmodi sit actu, motum autem in quantum huiusmodi sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia: impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum, **sed oportet, si aliquid dicitur movens seipsum, quod una pars eius sit movens et alia pars sit mota**. *Et hoc modo dicitur animal movere seipsum: quia anima est movens, et corpus est motum.* [...] Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: nam quod per se habet operationem, et per se habet operationem, et per se existentiam habere potest. Sed iam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione eius quod est appetere. Nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt: unde et passiones animae dicuntur. *Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animae sensitivae absque organo*. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum. Nam virtus quae dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. **Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore interest.**»⁴⁰

40. Vegeu BUTINYÀ, 2001-2002: 278. Cf. *Sum. th.* I, q. 75, a. 3 ad 1. En la solució de la *Questio unica de immortalitate anime*, Tomàs d'Aquino remarca que l'argument de Plató obliga a concloure efectivament que les ànimes dels bruts són immortals; el seu error fou corregit per Aristòtil distingint l'enteniment com a tret específic de l'home: «Dicendum quod in rerum ordine invenitur anima media inter corruptibiles et incorruptibiles creaturas, *unde non irrationabiliter de immortalitate ipsius dubitatur*: ut enim dicitur in secundo *Ethnicorum*: "extremi litigant de media regione". Convenit enim cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et ex hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse. [...] Hostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam. Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus differre, quod viventia movent seipsa, ut animalia, non viventia vero non moventur nisi ab aliis mota, in huiusmodi moveri vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur quod ab anima separatur, que ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens seipsum, non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separatur. Unde nec in ipsa potest motus vite deficere. *Et ex hoc conludebat Plato animam esse immortalem*. Sed cum movere seipsam, secundum Platonem, non tantum anime humane conveniat sed et brutorum, que localiter moventur ab anima, *ex eadem ratione sequitur quod, sicut anime hominis, ita et brutorum sint*

La impugnació tomista de l'error de Plató era, però, molt complexa, i a més a més invalidava el principal argument racional que el rei Joan havia esgrimit per a provar la immortalitat de l'ànima humana. Sembla, doncs, que Metge optà per oferir-ne una versió molt reduïda, i no gaire explícita, sense renunciar a la definició platònica de l'ànima, i potser aprofitant formulacions més breus de la impugnació tomista:⁴¹

«Més avant has dit que no pots conèixer que la ànima dels bruts sia composta, e que no's moga per si mateixa; ne pots entendre que sia pus corruptibla que la ànima dels hòmens. Paraules dius dignes de rialles. Ja t'he provat dessus que corporal és e composta, car de la permanència de la sanch penge lo seu ésser, e no-res-menys has vist clarament que no és intellectual. Que no's moga per si mateixa notori és, **car cosa corporal per si mateixa no's pot moure, com en tot moviment sia neçessari movent e mogut, e cosa corporal de si mateixa no pot ésser axí movent que alcuna cosa no la haja a moure. Solament és donada aquesta virtut a coses intellectuals**, axí com són la ànima racional, àngel, demoni e semblants. E si bé vols considerar les paraules que Çiceró dix en lo seu *Tusculà*, les quals has dessus hoýdes si no me n'engan, conexeràs que ell entene dir de nostre senyor Déus tant solament que per si mateix se movia, axí com font e principi de tot moviment, e que algú no podia negar aytal natura ésser donada a la ànima racional.⁴² **Neçessàriament, donchs, te cové atorgar que les ànimes dels bruts peresquen ab lo cors.**» (*Lo somni* I, VII, 64)

immortales. Et hoc ipsum Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro De ecclesiasticis dogmatibus, et rationi contrariatur, cum nulla operatio in brutis appareat nisi que per corpus exercetur. Ratio etiam positionis, scilicet quod anima sit movens seipsam, ostenditur esse falsa ab Aristotele in primo De anima. Cum ergo immortalitas sit propria anime humane, oportet quod rationes immortalitatis sumantur ex eo quod est proprium anime humane inter ceteras animas, quod est intelligere».

41. Cf. *Contra gent.* II, 49: «Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in physicis quod *nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur*: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus»; II, 65: «Sicut supra probatum est, et in VIII Physicorum probatur, *omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum*. Sed animal est movens seipsum: movens autem in ipso est anima, motum autem est corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra probatum est. Anima igitur non est corpus».

42. Butinyà (2001-2002: 278) remet oportunament a Ciceró, *Tusc.* I, xxvii, 66.

Podem concloure, doncs, que Bernat Metge va construir la discussió sobre l'ànima dels bruts servint-se fonamentalment —si bé no únicament— del *De anima* de Cassiodor, de la *Summa contra gentiles* de Tomàs d'Aquino i del *Liber de spiritu et anima* pseudoaugustiniana. Metge coneixia prou bé totes tres obres, era conscient de la complexitat filosòfica que implicaven les qüestions *de anima* i no pretengué pas d'oferir-ne una discussió profunda i exhaustiva, sinó a penes un tast, suficient per a caracteritzar algunes posicions típiques. El nostre autor sabia perfectament que la indistinció materialista entre sensibilitat i intel·lecte, entre raó i imaginació, que impedeix de fer cap «diferència entre sperit e espirit», era un error propi dels *antiqui naturales*, de la raó natural no il·luminada, així com sabia que Plató postulà l'existència d'una realitat incorpòria, però caigué en l'error d'atribuir també un principi incorpòri i incorruptible a l'ànima sensible.

3. *La construcció literària d'una saviesa mundana i cega a la transcendència*

Tot plegat fa pensar que la caracterització de Bernat no respon tant a les conviccions íntimes del seu autor com a uns patrons intel·lectuals i espirituals perfectament predefinits. Bernat creu que l'esperit és la sang o la calor natural, o confon imaginació i raó, exactament com ho feien els filòsofs antics, que confonien sentit i intel·lecte perquè no concebien l'existència de res que no fos corporal. Els antics assoliren el grau màxim de la saviesa humana segons la mesura de la raó natural no il·luminada, però és una saviesa defectuosa, terrenal, cega a la transcendència. Aquest estat intel·lectual i espiritual és, tanmateix, compartit per aquells cristians que, amb l'esperit ofuscat per les passions corporals i les sensacions mundanes, resten cecs a la llum de la veritable saviesa i obliden el seu origen espiritual, tal com explica Cassiodor en el capítol *De cognoscendis malis hominibus* (*De anima* XII), o el Pseudo-Agustí en el primer capítol del *De spiritu et anima* (PL 40, 781):

«Animus sapientia illustratus, et suum principium respicit, et se ipsum cognoscit, et quam sit indecorum ut extra se quaerat quod in se ipso possit invenire, intelligit. Corporeis vero passionibus consopitus, et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est quid fuit. Et quia nihil aliud se fuisse meminit, nihil praeter quod videtur esse credit. Solo sensu circa corpora, et imaginatione circa corporum similitudines et locorum versatur, et in eis sive vigilando sive dormiendo distrahitur.»

Aquest és exactament l'estat espiritual de Bernat, oblidat de si mateix i cec a la transcendència. Bernat, l'epicuri, és un d'aquells homes «carnales» (Gregori, *Dial.* IV, 1, 2) que no volen admetre l'existència de res que no caigui sota el domini dels sentits i que no es pugui sotmetre a verificació empírica o demostració racional (II, 6). A partir d'aquesta premissa, totes les realitats que transcendeixin la sensibilitat i la raó natural restaran al marge del coneixement. L'home esdevé aleshores incapaç de concebre res que no sigui corporal o imaginable en dimensions corporals: per a Bernat, l'enteniment pertany a l'esfera de la sensibilitat; confon raó i imaginació (VII, 61) i no pot apreciar cap diferència entre esperit i esperit (II, 5). És per això que nega inicialment la immortalitat de l'ànima humana i que, un cop persuadit de l'existència de realitats incorpòries i de la subsistència de l'ànima, es veu empès a atribuir la mateixa immortalitat a les ànimes irracionals: incapaç de distingir entre la dimensió corporal i l'espiritual, el raonament de l'epicuri desemboca necessàriament en l'opinió dels platònics.

El rei desfà finalment la confusió, i aleshores Bernat resta «no solament il·luminat, mas entegrament consolat» (VIII, 65), perquè el rei ha satisfet tots els seus dubtes. Però la malaltia espiritual de Bernat no ha estat encara eradicada. De fet, encara en resta l'arrel més difícil i dolorosa d'extirpar. Els seus errors intel·lectuals depenen tots de la ceguesa d'un esperit ocupat per les passions i les ocupacions terrenals. Per a acabar de guarir i aconseguir la veritable saviesa, Bernat ha de ser capaç d'abstreure els seus afectes de la voràgina de la sensualitat, a fi de recobrar-se a si mateix i recobrar la seva dimensió transcendent. Ha de reviuir l'experiència d'Orfeu sense cometre l'error de mirar enrere, i ho ha de fer debatent amb Tirèsies (GÓMEZ, 2002: 80-83). La

medecina és amargant: la resistència de Bernat serà en aquest cas molt més aferrissada, i el resultat del conflicte el deixarà «fort trist e desconsolat». Després del somni arriba l'hora de la veritat, de la conversió i l'autoconsciència.⁴³

III. LO SOMNI COM A FICCIÓ INTROSPECTIVA

1. *Conversió i coneixement de la pròpia naturalesa espiritual*

Al començament del llibre segon Bernat interroga el rei Joan sobre la causa de la seva mort sobtada, però el rei, com a fidel cristià, es reivindica *paratus ad mortem*:

«—La causa de la mia mort —dix ell— és stada per tal com lo terme a mi constituït per nostre senyor Déus a viure finí aquella hora.

—Senyor, a mi no és novell que ls hòmens muyren inmutablement en aquella hora que Déus ha ordonat. Cuydats que no'm recort ço que'n dix Job: “Breus són los dies de l'hom, lo nombre dels seus meses envers Tu és; térmens li has constituïts qui no poran ésser passats”; e, no-res-menys, ço que vós, senyor, dessús me havets provat, que la ànima no pot exir del cors quant se vol ne romanir-hi quant lo seu creador la'n mane exir? No deman jo, senyor, axò, mas per què tant soptosament pagàs lo deute a natura.

—Jassia —dix ell— que *alcun fel christià no deja ne, si savi és, no puxa morir soptat, per tal com, tostemps pensant que la mort li és prop, deu sperar aquella, no solament cascuna hora mas cascun moment; emperò, pus entens que la mia sia stada soptosa, diré't la raó per què és stada aytal.*» (*Lo somni* II, II, 2)

Els dos temes que el rei toca en aquest passatge són certament tradicionals, i potser suggerits per l'*Elucidarium* d'Honorius August-

43. Cingolani (2002: 265 i 272-274) interpreta el desconsol final en relació amb el problema ètic que atribueix a l'autor: «La desconsolació final li ve exactament de la incapacitat de donar una resposta clara i satisfactòria als dubtes, que agiten tot el diàleg, sobre la manera de compaginar a fons no sols la cultura cristiana amb la clàssica, sinó també sobre la manera de fer dialogar amb coherència els patrons ètics que aquestes li proporcionen amb altres instàncies més personals i humanes» (p. 272). Cabré (2002: 59-60) ens invita a no sobreinterpretar aquest desconsol final.

todunensis; un text que Metge devia conèixer, atès que un inventari de 1444 li atribueix un *Lucidari* perdut (RIQUER ed., 1959: *38-*39):

«—Est homini terminus vitae praestitutus et si potest excedere vivendo vel praevenire moriendo?

—Unicuique statutum est a Deo quamdiu vivere debeat in hoc saeculo, ultra quem terminum non potest homo vivere vel unum momentum, ut dicitur [Iob 14, 5]: “Constituisti terminos ejus qui praeteriri non poterunt”. Potest autem multis modis antevenire sive in arma vel in bestias ruendo seu veneno vel laqueo vitam extorquendo aut flammis vel undis insiliendo, sicut mercenarius pravis moribus potest efficere, ut non solum mercede privetur, verum etiam ante conductum tempus expellatur.» (*Elucidarium* II, 79)

«—Nocet bonis si occidantur vel *subita morte* rapiantur?

—Nihil penitus. *Non enim subita morte moriuntur qui se semper cogitaverunt morituros*. Sive ergo ferro immolentur seu a bestiis dilacerentur aut flammis vel undis immergantur aut suspendantur vel in rota frangantur vel quolibet infortunio moriantur, semper est “pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus”, ut dicitur: “Quaecumque morte justus moriatur, justitia ejus non auferetur ab eo”. Et talis mors non obest, immo multum eis prodest, quia, si quid peccati contraxerunt per humanam fragilitatem, relaxatur per mortis acerbiteriam.» (*ibid.* II, 101)

No obstant això, em sembla que Metge, que va llegir en el Pseudo-Agustí multitud d'exhortacions a la *meditatio mortis*,⁴⁴ es va fixar precisament en un passatge fonamental que contenia la frase següent:

«Certum est quia morieris; sed incertum quomodo, vel quando vel ubi. *Quoniam mors ubique te exspectat, et tu, si sapiens fueris, ubique eam exspectabis.*» (*De spiritu et anima*, cap. 51; PL 40, 817)

44. Així com Augustinus, en el *Secretum*, aconsella a Francesco una assídua *meditatio mortis* com a recurs per a la conversió, el Pseudo-Agustí insisteix constantment en l'amenaça de la mort. Entre la multitud de passatges que toquen el tòpic «quam mors certa, et hora mortis incerta» (*De spiritu et anima*, cap. 49; PL 40, 816), cal destacar-ne *ibid.*, cap. 31: «Hoc plane scio, quod mortales sumus; et velimus nolimus, omnes moriemur. Nihil enim morte certius, et nihil hora mortis incertius. Nam nescimus quando, aut quomodo, aut ubi moriemur; quoniam mors ubique nos exspectat. Idcirco semper debemus esse parati, ut cum corpus revertetur ad terram de qua sumpsum est, spiritus redat ad eum qui dedit illum» (PL 40, 800).

«Egrediar, sed nescio quando, et fortassis dies iste supremus est: propterea tremens et pavens *quotidie mortem exspecto, quae ubique mihi minatur.*» (*ibid.*, cap. 58; PL 40, 823)

«Si savi és», diu el rei Joan; «si sapiens fueris», diu el Pseudo-Agustí.⁴⁵ Quan Orfeu, figura de la saviesa mundana, retreu a Bernat que faci preguntes pròpies d'«hòmens il·literats, rudes e no savis», entre els quals ha demostrat que no s'ha de comptar, Tirèsies murmura: «Anit veurem qui és savi o no» (III, iv, 19-20). Dos conceptes de saviesa s'oposen en aquest episodi, i també en el passatge culminant del *De spiritu et anima* d'on Metge ha extret la citació suara reproduïda:

«Scientiam coelestium et terrestrium rerum laudare atque amare solent homines; sed multo meliores sunt, qui huic scientiae praepo-nunt noscere semetipsos. [...]. Praeposuit enim scientiam scientiae, id est, scire se ipsum et infirmitatem suam.» (*De spiritu et anima*, cap. 50; PL 40, 816)

«Cum nulla scientia melior sit illa qua cognoscit homo semetipsum, discutiamus cogitationes, locutiones atque opera nostra. Quid enim prodest nobis, si rerum omnium naturas subtiliter investigemus, efficaciter comprehendamus, et nosmetipsos non intelligamus? [...] Quisquis scilicet cor suum in hujusmodi studio exercet, audiat quid quidam sapiens dicat: “Scito te ipsum”. Scito unde venisti, aut quo vadis; quomodo vivis, quantum proficis vel deficis, quam longe es a Deo, vel quam prope, non intervallis locorum, sed similitudine vel dissimilitudine morum. Scito quomodo homo es, cujus conceptio culpa, nasci miseria,

45. La sentència es retroba en tractats espirituals d'inspiració idèntica; cf. Pseudo-Bernat de Claravall, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, cap. 3, §§ 9-10: «Noli attendere quid caro velit, sed quid spiritus poscit. [...] Si vero dicis: “Durus est hic sermo; non possum mundum spernere, et carnem meam odio habere”, dic mihi: ubi sunt amatores mundi, qui ante pauca tempora nobiscum erant? Nihil ex eis remansit, nisi cineres et vermes. Attende diligenter quid sunt, vel quid fuerunt. Homines fuerunt sicut tu: comederunt, biberunt, riserunt, duxerunt in bonis dies suos; et in puncto ad inferna descenderunt (Job. XXI, 13). [...] Quidquid illis accidit, tibi accidere potest, quia homo es: homo de humo, limus de limo. De terra es, et de terra vivis, et in terram reverteris, quando venerit dies illa ultima, quae subito veniet; et forsitan hodie erit. Certum est quia morieris; sed incertum quando, aut quomodo, vel ubi. Quoniam mors ubique te exspectat, tu quoque, si sapiens fueris, ubique eam exspectabis» (PL 184, 491). Cf. *Lo somni* I, ii, 6: «car hom son axí com los altres, e cové que seguescha lurs petjades».

vivere poena, mori necesse. Certum est quia morieris; sed incertum quomodo, vel quando vel ubi. *Quoniam mors ubique te exspectat, et tu, si sapiens fueris, ubique eam exspectabis.*» (*ibid.*, cap. 51; PL 40, 817)

«Tres siquidem ascensus sunt. In primo ascendimus ab istis exterius et inferioribus ad nos. In secundo ascendimus ad cor altum (Ps 63, 7): quanto namque amplius proficimus, tanto amplius ascendimus. Qui enim non ascendit, descendit; et qui non proficit, deficit. In tertio ascensu ascendimus ad Deum. Primus ascensus fit consideratione mundi, et contemptu. *Considerando namque quam caduca et transitoria sint ista terrena, contemnimus ea, et redimus ad nos.* [...] Sed postquam delectationem nostram in terram peccando sparsimus, peccati pulvis superjectus est cordi nostro: et ideo ab illo internae contemplationis speculo corruentes *in has miseras praesentis vitae tenebras labimur, ubi Deo digne ministrare non valeamus*, quia sordide iniquitatis caligine ignorantiae obvoluti, quid agendum vel vitandum nobis sit, ex magna parte jam non videmus.» (*ibid.*, cap. 52; PL 40, 817-818)

Aquests fragments dels capítols 50-52 no fan més que il·lustrar el clímax d'un *leitmotif* anunciat des de l'incipit: «Quoniam dictum est mihi ut me ipsum cognoscam, sustinere non possum ut me habeam incognitum» (*De spiritu et anima*, praef.; PL 40, 779).⁴⁶ No solament el rei Joan, en els llibres primer i segon, sinó també Tirèsies, en els llibres tercer i quart, es fa portaveu d'aquest missatge: a aquella ciència externa que Bernat cerca àvidament mitjançant l'experiència sensible i la disputació intel·lectual, però que és incapaç de comprendre suficientment les realitats invisibles, Tirèsies hi oposa una altra ciència que mena a la veritat eterna de Déu per mitjà de la introspecció i l'autoconsciència. Noteu, a més a més, que en el darrer dels textos citats hi ha implícita aquella mateixa lliçó que Boeci expressà en la *Philosophiae consolatio* mitjançant la falla d'Orfeu.⁴⁷ Aquest és també el sentit de les paraules amb què Tirèsies conclou el seu debat amb Bernat,

46. Metge llegia això mateix en Cassiodor, *De anima* I, 16-18: «Nam dum a sapientibus praeceptum sit ut cognoscamus nosmetipsos, quemadmodum sustineri potest, si nos habemus incognitos?». Les exhortacions del *De spiritu et anima* a la introspecció espiritual com a mitjà per a l'ascens des de les coses terrenals fins a Déu són constants; cf. *ibid.*, caps. 2, 14, 31-32 i 34 (PL 40, 781, 790-791, 801 i 804).

47. Vegeu GÓMEZ, 2002: 80-83; CINGOLANI, 2002: 206-222, i 2006: 77-82; FRIEDLEIN, 2004, 78-81; CABRÉ, 2005-2006.

una lliçó de saviesa en la qual convergeixen Ciceró, Boeci, Petrarca i potser també el Pseudo-Agustí:

«—[...] Converteix, donchs, la tua amor, d'aquí avant, en *servey de Déu e continuat estudi*, e no t'aballesqua negoçiar ne servir senyor terrenal. Hajes assats treballat per altres, e entén en tos fets propis —no dich, però, mundanals ne *transitoris*, mas espirituals e perdurables—, e specialment en *conèxer e en mellorar tu mateix*. Trenqua lo pont per on est passat, en manera que no·t sia possible retornar. No·t girs detràs, axí com Orpheu, e, pus en la tempestuosa mar has viscut, fe ton poder que muyres en segur e tranquille port.» (*Lo somni* IV, vi, 59)

Tota l'especulació psicològica del *De spiritu et anima* es justifica per aquest objectiu espiritual, com ho fa també el *Secretum* de Petrarca, tot i plantejar uns altres temes de discussió. I *Lo somni* de Bernat Metge? A què respon la seva discussió sobre l'ànima i sobre l'amor? A parer meu, el tema que dóna coherència als quatre llibres de *Lo somni* és el dilema entre el món i la transcendència. Per oposició a la saviesa introspectiva a què Tirèsies l'exhorta, assumint com a pròpies les veus augustinianes del *De spiritu et anima* i del *Secretum*, i per oposició a la raó il·luminada per la fe, que el rei Joan considera l'única capaç de pervenir a una ciència certa de les veritats sobrenaturals, Bernat representa el cristià reduït per la seva mundanitat a una dimensió purament natural: un home privat de la transcendència i, per tant, abocat a la recerca —insatisfactòria— d'una ciència racional i d'una felicitat terrenal.

Tots els errors de Bernat deriven, doncs, de la mateixa causa: l'home que oblidia la seva dimensió transcendent, ocupat per les passions i les imatges de la sensualitat, no veu sinó les coses corporals i és incapaç d'eivar-se al coneixement de les espirituals; per això és incapaç de comprendre l'essència espiritual i immortal de l'ànima humana, i cau també en l'error de cobejar els béns mundans com si fossin el bé suprem. El primer error enfronta Bernat amb l'esperit del rei Joan; el segon, amb el de Tirèsies. Però la malaltia espiritual de Bernat s'expressa míticament en el drama d'Orfeu, el savi que perdé la font de la saviesa superior, incapaç de desfer-se de les seves cadenes terrenals.

Bernat es desperta colpit per l'experiència onírica i cridat a un dolorós exercici de renúncia i d'introspecció. Però tot seguit assumeix una veu de narrador per obeir el manament del rei Joan i respondre a les exhortacions de Tirèsies mitjançant la redacció d'un *Somni* en el qual no escruta pas els secrets de la natura i del més enllà, com el Bernat que somia i disputa, sinó el secret interior de la seva ànima: «Quoniam dictum est mihi ut me ipsum cognoscam, sustinere non possum ut me habeam incognitum».

2. *Ficció i ironia: el ballo in maschera de Bernat Metge*

Lola Badia (1988: 108) ha subratllat oportunament l'enorme distància emotiva que separa el *Secretum* de Petrarca de l'esquematisme antitètic de *Lo somni*. Aquesta distància és deguda, sens dubte, a una diferència radical d'intencions i de personalitats literàries: a diferència del *jo* líric o confessional de Petrarca, el *jo* literari de Bernat Metge ha estat sempre una *persona* o màscara de gènere. Això no impedeix, però, que *Lo somni* es construeixi sobre un esquema introspectiu. A propòsit d'un altre autor que es complau en els jocs de la inversió moral i de la ficció introspectiva, Lola Badia ha escrit (1988: 115):

«Pere de Blois, que ha estat comparat amb Petrarca per l'ús d'algunes formes de la introspecció, desenrotlla insistentment el tema del desdoblament interior a propòsit de la discussió de temes morals. El lector es troba enfrontat a solucions oposades i es pregunta, perplex, a quina de les dues s'aferra en el fons el poeta. Dronke suggereix sàviament que el millor que pot fer el lector és distingir “between the man experiencing an inner conflict and the artist directing the *ballo in maschera* of his artistically projected selves” [...]. Apliquem-nos el suggeriment.»

En efecte, l'exercici d'introspecció espiritual a què Bernat ens invita amb la reportació del seu *Somni* no té res a veure amb una confessió sincera i personal de l'autor: és una ficció en la qual es planteja una problemàtica espiritual, però no estrictament personal, i que s'adapta a les convencions del gènere consolatori.

La mecànica del gènere exigeix, en primer lloc, la presència d'un personatge que reti testimoniatge en primera persona de la seva pròpia experiència. Aquest *jo* de ficció sol identificar-se, òbviament, amb la persona històrica de l'autor, i el seu perfil es retalla sobre la seva silueta real. El «jo empíric» de què parla Lola Badia (1988: 82-84 i n. 47) podria definir-se com el conjunt de trets que el *jo* fictici comparteix amb el *jo* històric o real. En segon lloc, cal que l'obra plantegi una problemàtica, i generalment ho fa atribuïnt al personatge un error que desencadena el procés dialèctic. No assistim, doncs, a una confessió privada, sinó a la construcció d'un esquema que fa possible la controvèrsia i la discussió d'una qüestió.⁴⁸ I per això és necessari, en tercer lloc, que el *jo* fictici esdevingui «jo genèric», i que tots els protagonistes del diàleg siguin elevats a la categoria de paradigmes humans, en els quals el lector pugui reconèixer actituds típiques i, fins i tot, algunes de les seves pròpies actituds. En el cas de *Lo somni*, els personatges del rei Joan i de Bernat presenten moltes característiques pròpies de les persones històriques que designen, però la seva caracterització obeeix a les convencions del gènere i també a uns patrons culturals que la crítica pot precisar interrogant el text, les seves fonts i la història de les idees.

Pel que fa a Bernat, és evident que entre l'autor, el narrador i el personatge hi ha tants punts de contacte com es requereixen per a bastir una ficció autobiogràfica creïble, però alhora és necessari distingir escrupolosament la construcció literària de la realitat històrica. El narrador, per començar, es presenta com un home d'estat ja feliçment exonerat de les injustes acusacions que pesaven sobre ell, però cridat a complir una missió: comunicar al món una experiència espiritual que va viure a la presó i que el trasbalsà profundament. Aquesta experiència es manifesta en forma de somni, que per al narrador és vivència i per a l'autor ficció. El narrador potser no ho sap, i per això es pren molt seriosament l'encàrrec de l'obra i el seu missatge, però l'autor n'ha dissenyat expressament les circumstàncies per donar a entendre que es tracta, no pas d'un somni revelador, sinó tan sols del producte d'una ànima angoixada. El somni és un marc de ficció, i també són de ficció els personatges que l'habiten: Bernat, Joan, Orfeu

48. Vegeu RUIZ SIMON, 2002: 43-45.

i Tirèsies són quatre *personae* que actuen i dialoguen en l'espai, escènic i oníric, de l'*insomnium*.

Reconstruïm ara el personatge de Bernat segons les informacions que en proporcionen els altres personatges de l'obra i segons les actituds que ell mateix exhibeix en el curs del diàleg.⁴⁹ Bernat és un fidel secretari reial que, absolutament immers en la tempesta de les lluites de poder —al servei del seu senyor— i de la passió amorosa —al servei de la seva enamorada—, ha negligit del tot el servei de Déu. És també un home estudiós, afeccionat a la disputa dialèctica, dotat d'intel·ligència, d'ironia, de subtileza, d'una insubornable independència de criteri, d'un veritable afany de saber i d'una vasta cultura teològica, filosòfica, històrica i literària; però que, en canvi, no ha dedicat ni un moment al coneixement de si mateix, de la seva íntima naturalesa espiritual, de les seves necessitats existencials i dels seus objectius com a ésser humà. Absorbit pels afers del món, Bernat ha oblidat el seu origen espiritual i camina a les palpentes en la tenebra de la sensualitat, reduït a una pura dimensió carnal i terrenal, incapaç de reconèixer les realitats invisibles. Cec a la llum de la fe i orfe de la revelació, ha quedat reduït a un estat intel·lectual assimilable a un paganisme sense transcendència, com un seuaç d'Epicur o com un d'aquells *antiqui naturales* «ponentes animam esse corpus [...] quia crediderunt, quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes», i que «intellectum a sensu differre non opinabantur».

Aquest era, si més no, el Bernat que servia el rei Joan. Perquè el Bernat que somia és ara un home torbat i aclaparat per l'infortuni i la injustícia de la persecució política. La mort del seu senyor, que ha precipitat la seva caiguda, i la vexació de la presó li han fet experimentar la seva *infirmitas* i han sacsejat la seva consciència.⁵⁰ Aquest trasbals espiritual, que es manifesta o s'expressa en forma de somni —o de

49. Badia (1988: 95-97) el descriu epicuri, crític, docte i enginyós; vegeu també CINGOLANI, 2002: 177-180.

50. Les referències a les «cogitacions» i al torbament del personatge caigut —un clar ressò boecià— obren i tanquen la conversa de Bernat amb el rei; cf. *Lo somni* I, 1, 1: «la qual és testimoni de les mies cogitacions»; II, VII, 19: «Bé és consonant a rahó, senyor, que ho haja oblidat, posat que ho sabés, tant gran diversitat de cogitacions ha torbat e combatut lo meu enteniment despuys que vós passàs d'esta vida».

«malson filosòfic», que en diu Ruiz Simon—, no eradica la causa dels seus errors, però li mostra la manera de fer-ho, si vol: girar l'esquena al món i tornar a Déu per la via de la consciència, és a dir, del coneixement de si mateix i de la seva essència espiritual. «Praeposuit enim scientiam scientiae, id est, scire se ipsum et infirmitatem suam».⁵¹

Els fantasmes que li han aparegut en somnis li han exigut un canvi radical de prioritats i de paradigmes mentals; però Bernat no és pas un dòcil catecumen, sinó un aferrissat *amator mundi*, un amant de les dones i un polític expert que no es resigna fàcilment a renunciar al món. Un dels aspectes més convincents de la caracterització de Bernat és precisament la tenacitat amb què defensa els seus criteris i les seves opcions vitals: és un senyal d'afinitat amb el Franciscus del *Secretum* que el distingeix netament dels personatges d'altres diàlegs didàctics o filosòfics. Un dels recursos amb què s'expressa aquesta resistència és justament la ironia. Estic d'acord amb Lola Badia (2005) que el caràcter còmic o irònic que avui percebem en alguns passatges de *Lo somni* no és pas una projecció subjectiva del lector modern. Fins i tot diria que obeeix a una economia estructural perfectament calculada. Cadascuna de les etapes que descriu l'evolució ideològica de Bernat—d'un credo escèptic i materialista a una ferma creença racional en la immortalitat— acaba amb una concessió que inclou un comentari irònic: primer, sobre la fe de tothom en la identitat del seu pare (I, II, 6);⁵² després, sobre la «bona persuasió» del rei (I, v, 21) i el fingit oblit de les implicacions del terme *opinió* (I, v, 49), i, finalment, l'«incident» sobre l'ànima dels bruts (I, VII).⁵³ No són els únics, i encara se n'hi podrien afegir uns quants més, com ara el comentari del llibre tercer sobre les cavernes i la ubicació subterrània de l'infern (III, iv, 23).⁵⁴ La

51. Per a valorar la versemblança d'aquesta proposta de conversió, cal tenir en compte que el 1397 Bernat Metge, nascut poc abans del 16 de desembre de 1346 segons Riquer (ed., 1959, *12), o poc després del 30 de maig de 1350 segons Olivar (1991 [1983]), tenia al voltant de cinquanta anys, una edat crítica que exigeix de l'home savi una renúncia a les concupiscències mundanes i a les velleïtats amoroses de la joventut.

52. Vegeu BADIA, 1988: 92-94; CINGOLANI, 2002: 173-175, i les puntualitzacions de TORRÓ, 2002: 101 n. 3, i de BADIA, 2005: 355-356, a la proposta de RENEDO 2002.

53. Vegeu BADIA, 1988: 94-95, i 2005: 351-354; CINGOLANI, 2002: 177-187.

54. Vegeu BADIA, 1988: 105, i 2005: 354; CINGOLANI, 2002: 239-241.

veritable dificultat no és remarcar la ironia, sinó interpretar-ne el sentit. La ironia estén una ombra de sospita sobre allò que s'afirma explícitament; es veu clar que la intenció del qui la fa servir és una altra, però sovint no és gens fàcil discernir-la amb precisió. Sovint s'ha entès que les concessions iròniques de Bernat són «evasions colorades»⁵⁵ i que en el secret del seu cor no s'ha apartat gens de les seves conviccions epicúries; així, la ironia serveix perquè el lector subtil copsi la pertinàcia de l'heretge, i fins i tot és una esclatxa a través de la qual l'autor deixa entreveure el seu pensament heterodox.⁵⁶

El meu punt de vista sobre aquestes qüestions es podria resumir en cinc punts. Primer, *Lo somni* és una obra de ficció que narra una crisi espiritual amb final obert, o «en suspens» (CINGOLANI, 2002: 265). Segon, no podem atribuir literalment les posicions de Bernat al seu homònim històric, atès que la funció del personatge és encarnar un dels pols de la controvèrsia que la ficció escenifica. Tercer, la mundanitat radical de Bernat i, per consegüent, el seu paradigma mental, impermeable a la fe i a la transcendència, no canvien en el curs del diàleg ni seran eradicats fins que Bernat no es resolgui a obeir l'exhortació final de Tirèsies, que implica una renúncia que el desconsola. Quart, al final del llibre primer Bernat ha assumit sincerament la immortalitat de l'ànima com una *convicció* o *creença ferma*, que l'il·lumina i el consola, però ho ha fet sense abandonar els seus esquemes estrictament racionals i, a falta de raons demostratives, la qualifica d'*opinió*. Cinquè, la funció de la ironia és expressar i explotar còmicament la persistència de Bernat en la seva mentalitat racionalista, incapaç de concebre les realitats espirituals i el paradigma mental que li proposen els seus interlocutors. En altres paraules: la funció estructural de la ironia no és suggerir que les concessions de Bernat són total-

55. Tirèsies també insinua que Bernat vol eludir la veritat mitjançant la retòrica; cf. *Lo somni* IV, vi, 59: «No't poria explicar suficientment lo delit que he haüt del teu enginy. *Disertament e colorada*, a mon juý, has respost a tot ço que jo t'avia dit de fembres. La veritat, però, no és mudada, car una mateixa és. E si volies confessar ço que'n dicta la tua consciència, atorgaries ésser ver tot ço que t'he dit dessús».

56. Vegeu BADIA, 1988: 89-95; 2005: 343 i 347. Cingolani (2002: 167-188) ha proposat que la funció de la ironia no és posar en qüestió la conversió de Bernat, sinó ridiculitzar el dogmatisme escolàstic i la precarietat cultural dels arguments dels seus interlocutors.

ment fingides —les evasions colorades d'un epicuri pertinaç—, sinó insinuar una reserva o reticència racionalista no expressament formulada, equivalent al gest de renunciar a oposar objeccions estèrils (I, v, 21). Per exemple, la ironia sobre la fe de cadascú en la identitat del seu pare significa admetre, sí, que tothom té creences, però alhora insinuar una objecció que més endavant es fa explícita («Ver és, senyor, mas què faré? Creure tot ço que hom me dirà?») i que es resol amb l'acord sobre la premissa ciceroniana del consens universal i raonable. Així mateix, la ironia sobre la «bona persuasió» del rei i sobre els termes *opinió* i *ciència certa* insinua una resistència, racionalment legítima, a considerar *certa* o *evident* una conclusió basada en raons no estrictament demostratives. D'altra banda, com a recurs dialèctic, la ironia és també un element important de la caracterització del personatge: home d'Estat i de cultura, bregat en la pugna política i en la disputa, defensa amb tenacitat les seves opinions, examina amb rigor els arguments de l'adversari, sap trobar-ne els punts febles i sap cedir parcialment sense deixar d'expressar amb elegància i enginy les seves reserves, de manera que la ironia inclou també una exhibició d'intel·ligència, d'eloqüència i de curialitat.⁵⁷

Quant a l'«incident» sobre l'ànima dels bruts, és possible que es tracti d'un mecanisme diferent, tot i que també contribueix a caracteritzar l'obstinació racionalista del personatge, malgrat el seu canvi d'opinió. En aquest cas la voluntat de l'autor potser no ha estat d'atribuir a Bernat una intenció irònica, sinó de posar en evidència còmicament, amb un cop d'efecte inesperat, la confusió intel·lectual que constantment l'assimila als filòsofs gentils, atès que el seu procés d'il·luminació no ha fet encara més que començar. Bernat ha abraçat una nova convicció i ha admès la subsistència de l'esperit, però encara no ha obert els ulls a la fe i persevera en els seus errors fonamentals: realment no veu encara cap diferència essencial entre homes i bèsties, ni entén per què ha de creure que l'ànima de l'home és immortal i la dels bruts no. Des del punt de vista de la raó natural, la seva conseqüència és tan lògica com l'idealisme platònic. Per tant, si hi ha ironia en aquest

57. Sobre la ironia i la comicitat com a mostres d'eloqüència, vegeu BADIA, 2005: 345 n. 17.

passatge, és ironia de l'autor, i l'objecte de la seva ironia és probablement la persistència de Bernat en els seus errors de concepció malgrat el canvi de conviccions: encara camina a les palpentes en la tenebra de la sensualitat, incapaç de fer-hi distincions, i no arriba sinó allí on arribaren els filòsofs gentils amb la raó natural.

El funcionament del gènere consolatori obliga a estrènyer la identitat entre l'autor i el personatge que dona fe d'una experiència viscuda, però el personatge és sempre una construcció literària. Malgrat la dificultat de discernir entre l'un i l'altre, cal evitar d'atribuir a l'autor aquells elements de la caracterització ideològica, psicològica i espiritual del personatge que més responen a un model preestablert i que més obeeixen a les necessitats dialèctiques de la ficció, com ara els enunciats literals dels seus errors. La veritable personalitat històrica de Bernat Metge s'ha de cercar més aviat en la seva doble faceta d'escriptor i de polític, i en les raons que el van dur a proposar una ficció com *Lo somni* en la conjuntura política consegüent al procés de 1396. L'acusada tendència de l'escriptor a la comicitat, a la sàtira i a la paròdia dels gèneres cultes; la mentalitat laica, els interessos privats i les responsabilitats públiques de l'exsecretari reial; l'oportunitat d'oferir una interpretació providencial i conciliatòria d'una crisi política no gens edificant: vet aquí algunes de les claus, aportades per la crítica, que ens han d'obrir la porta a les intencions de l'autor.

FRANCESC J. GÓMEZ
Universitat Autònoma de Barcelona

Esquema del llibre I de *Lo somni de Bernat Metge*

La divisió en seccions i paràgrafs prové de CINGOLANI ed., 2006.

- Exordi (I, 1-3). Aparició del fantasma del rei Joan
1. (II, 4-6) Negació de la immortalitat. Identificació de l'esperit humà i animal (Gregori, Tomàs d'Aquino)
 - 1.1. El rei Joan afirma la diferència entre els esperits dels àngels, dels homes i dels animals
 - 1.2. Arguments de Bernat: (1) l'experiència i (2) l'autoritat de l'Eclesiastès
 - 1.3. Solucions del rei:
 - 1.3.1. Interpretació de l'Eclesiastès
 - 1.3.2. Experiència i creença
 - a. El materialisme és una creença
 - b. Bernat: la fe en la identitat del pare
- Transició (III, 7). El cos del rei és fantàstic. Plor i esperança de Bernat
2. (III-VI, 7-53) Dues qüestions: què és esperit i demostració de la seva immortalitat (Ciceró)
 - 2.1. (IV, 8-12 / VI, 51-53) Què és esperit o ànima
 - 2.1.1. Definició (Isidor/Pseudo-Agustí) i doctrines confirmades pel testimoniatge del rei
 - 2.1.2. Definicions dels filòsofs antics (Ciceró)
 - 2.1.3. Definició cristiana (Cassiodor):
 - a. Substància creada per Déu
 - b. Substància espiritual
 - c. Substància pròpia
 - d. Vivificadora del seu cos
 - e. Racional
 - f. Immortal
 - [2.2. (V, 13-50) Demostració de la immortalitat de l'ànima humana

Exordi: cal creure allò que creu la majoria i és conforme a la raó (Ciceró)

 - 2.2.1. Raons (Cassiodor, Ciceró, Tomàs d'Aquino, Ramon Llull?)
 - 2.2.2. Autoritats:
 - a. Gentils (Petarca, Ciceró, Valeri Màxim)
 - b. Jueus (Cassiodor, etc.)
 - c. Cristians. Convicció de Bernat (Ciceró, Petarca)
 - d. Musulmans]
 - g. Convertible en bé i en mal
 3. (VII, 54-64) L'ànima dels bruts (Tomàs d'Aquino, Cassiodor, Ciceró, Pseudo-Agustí)
- Final (VIII, 65). Consolació i transició al llibre segon

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

1. *Fonts*

- AGUSTÍ, Pseudo-: *Liber de spiritu et anima*, ed. de Jean-Paul Migne, París, Garnier; «Patrologiae Latinae Cursus Completus», núm. 40, 1841, cols. 780-832.
- BERNAT DE CLARAVALL, Pseudo-: *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, ed. de Jean-Paul Migne, París, Garnier; «Patrologiae Latinae Cursus Completus», núm. 184, 1854, cols. 485-508.
- BURIDAN, Jean: *Quaestiones in duos Aristotelis libros Posteriorum analytico-rum*, ed. d'Hubert Hubien <<http://individual.utoronto.ca/pking/resources/#buridan>>
- CASSIODOR: *De anima*, ed. de J. W. Halporn, Turnhout, Brepols, «Corpus Christianorum Series Latina», núm. 96, 1973.
- GREGORI: *Dial.*] Gregori el Gran, sant, *Diàlegs*, 2 vols., ed. de Manuel Balasch i Recort, trad. cat. de Narcís Xifra i Riera, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1989-1991.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Elucidarium*] Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, París, Boccard, 1954.
- JEAN DE LA ROCHELLE: *Summa de anima*, ed. de Jacques Guy Bougerol, París, Vrin; «Textes Philosophiques du Moyen Âge», núm. XIX, 1995.
- JEAN DE LA ROCHELLE: *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. de Pierre Michaud-Quantin, París, Vrin; «Textes Philosophiques du Moyen Âge», núm. XI, 1964.
- PETRARCA, Francesco: *Secretum. Il mio segreto*, ed. d'Enrico Fenzi, Milà, Mursia, 1992.
- RAMON MARTÍ: *Pugio fidei*] Raymundi Martini, Ordinis Praedicatorum, *Adversus Mauros et Iudaeos*, París, Maturin Henault & Jean Henault, 1651.
- TOMÀS D'AQUINO: *Opera omnia*, ed. d'Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra; «Corpus Thomisticum», 2000. <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>

2. *Estudis*

- Lola BADIA (1988): *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema; «Assaig», núm. 6.
- Lola BADIA (2005): *Ride opportunamente il lettore moderno? Come definire la comicità ne «Lo somni» di Bernat Metge (1399)*, dins F. MOSETTI CA-

- SARETTO, ed. (2005): *Il riso. Atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo*, Alessandria, ps. 341-366.
- Lola BADIA i Albert SOLER, ed. (1994): *Intellectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Curial; «Textos i Estudis de Cultura Catalana», núm. 36.
- Lola BADIA, Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ, ed. (2002): *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Curial; «Textos i Estudis de Cultura Catalana», núm. 85.
- Pere Mr. BORDOY-TORRENTS (1925): *Les escoles dominicana i franciscana en «Lo somni» de Bernat Metge*, «Criterion», I, núm. 1, ps. 60-94.
- Júlia BUTINYÀ i JIMÉNEZ (1994-1995): *Metge, bon lul·lista i admirador de sant Agustí*, «Revista de Filologia Románica», núm. 11-12, ps. 149-170.
- Júlia BUTINYÀ (2001-2002): *Al voltant del final del llibre I de Lo somni de Bernat Metge i la qüestió de l'ànima dels animals*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», núm. 48, ps. 271-288.
- Lluís CABRÉ (2002): *De nou sobre Metge, Laelius i el Somnium Scipionis*, dins BADIA, CABRÉ i MARTÍ, ed., 2002: 49-62.
- Lluís CABRÉ (2005-2006): *Orfeu a Lo somni: el gust per la poesia*, «Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona», núm. 50, ps. 249-270.
- Stefano M. CINGOLANI (2002): *El somni d'una cultura: «Lo somni» de Bernat Metge*, Barcelona, Quaderns Crema; «Assaig», núm. 33.
- Stefano M. CINGOLANI, ed. (2006): *Bernat METGE, Lo somni*, Barcelona, Barcino; «Els Nostres Clàssics», col. B, núm. 27.
- Peter DRONKE (1985): *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden / Colònia, E. J. Brill.
- Francesc J. GÓMEZ (2002): *L'ofici del poeta segons Orfeu: una clau hermenèutica per a Lo somni de Metge*, dins BADIA, CABRÉ i MARTÍ, ed., 2002: 63-85.
- Roger FRIEDLEIN (2004): *Mitologia antiga i forma dialògica en Lo somni de Bernat Metge (1398)*, dins Roger FRIEDLEIN i Sebastian NEUMEISTER, ed. (2004): *Vestigia fabularum. La mitologia antiga a les literatures catalana i castellana entre l'Edat mitjana i la moderna*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Curial; «Textos i Estudis de Cultura Catalana», núm. 98, ps. 65-83.
- Marcel OLIVAR (1991 [1983]): *Noves precisions sobre la infantesa de Bernat Metge*, dins FRANCESC FONTBONA i Amadeu-J. SOBERANAS i LLEÓ, ed. (1991): *Marçal OLIVAR, Obra dispersa. Llibre en homenatge en el seu 90è aniversari*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ps. 111-129.
- Xavier RENEDO (1994): *L'heretge epicuri a Lo somni de Bernat Metge*, dins BADIA i SOLER, ed., 1994: 109-127.
- Xavier RENEDO (2002): *La fe en els pares i la fe en la immortalitat de l'ànima de sant Agustí a Bernat Metge*, dins BADIA, CABRÉ i MARTÍ, ed., 2002: 87-97.

- Martín de RIQUER, ed. (1959): *Obras de Bernat Metge*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Josep M. RUIZ SIMON (2002): Lo somni *de Metge: el malson filosòfic d'un epicuri*, dins BADIA, CABRÉ i MARTÍ, ed., 2002: 25-47.
- Jaume TURRÓ (2002): *Bernat Metge a Avinyó*, dins BADIA, CABRÉ i MARTÍ, ed., 2002: 99-111.