

Un nou *Llibre de Fortuna e Prudència*

JÚLIA BUTINYÀ

*Professora de Filologia Catalana a la Universitat Nacional d'Educació a Distància
Corresponent a Madrid de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*

El *Llibre de Fortuna e Prudència* de Metge és un relat fantàstic, constituït per 1194 octosíl·labs apariats; poema, doncs, que pertany al gènere narratiu, tot i que és alhora, a causa dels seus personatges i paisatge, un poema al·legòric. S'ha considerat com un debat al vell estil per tota la crítica d'una manera generalitzada¹.

El conjunt i articulació de les fonts trobades darrere *Lo somni*, amb harmonia de les diferents tradicions i amb una postura contrària a la moral petrarquesca del nou corrent humanista, se'ns presenta congruent amb les fonts del debat i la seva funció. Ací en tenim l'esglaó previ: abans d'organitzar els nous temps calia tirar a terra els vells: aquest debat atesta bé llur demolició. L'espectacle queda ben clar des de l'exordi.

Des del punt de vista tècnic, com passarà al diàleg i segons precedien el *Decameró* i la *Divina Comèdia*, comptarem amb un marc que en determina la lectura, així com amb una construcció arquitectònica; totes dues coses es constaten més senzilles ací que a *Lo somni*.

L'obra es compon de tres parts: l'exordi inicial, el preàmbul o marc, que reprèn al final com a fermall, i la part central, constituïda pel debat amb les dues figures al·legòriques. A l'endemig, el famós viatge a la sorprenent illa hi fa d'anella.

¹ El 1993 vaig proposar una lectura renovada (*Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència*) allargant les conseqüències d'una influència de Lucà presentada abans (*Un nou nom per al vell del «Llibre de Fortuna e Prudència»*). Manzanaro (1998), que parteix del concepte tradicional d'un Metge que fa malfiança a priori (ib., 78), considera que no apporto prou motius per tal de deixar-lo de veure com un típic debat (ib., 71-72); és d'esperar, però, que la vindicació de *Lo somni* (Cingolani 2001) atenyi la resta de la producció de Metge. En la línia renovadora es troba la tesi doctoral –estudi i edició– de Miquel Marco, d'immediata lectura. Per la meua part, aporto ací noves propostes de reflexos classicistes així com una visió del debat des d'una òptica humanística en coherència amb la resta de la seva obra.

L'exordi ens introdueix al joc de fonts, en què es combinen les diferents tradicions: bíblica, clàssica i cristiana; joc que es desenvolupa ja amb complexitat al marc i d'una manera favorable ja cap als textos clàssics, amb crítica de la tradició i presència dels trescentistes. Al debat amb Fortuna fa una autèntica escamesa a la interpretació tradicional, la qual identifica aquesta figura amb la divinitat –cosa que ja atacaven les sàtires de Juvenal (X i XIV)–, bo i deixant clara una ferma actitud ètica; així com el mantingut amb Prudència és una burla impressionant del vell escolasticisme, és a dir d'una filosofia irracional que s'explica tan fàcilment com il·lògicament el que des del començament totes les tradicions afirmaven que no tenia cap explicació.

Quant a l'actitud de Metge –qui juga sempre a l'acuit amb el seu personatge– observem una resposta contundent a l'única pregunta directa, la qual –i d'una manera àdhuc gratuïta– s'aferma a la idea d'un Déu que estima les seves creatures; ideologia que també informava aquelles sàtires llatines i que coincideix amb el final del llibre I, on es mostrarà totalment consolat i il·luminat. Tanmateix cal filar-hi prim, perquè la resposta és plenament cristiana, però l'actitud moral del Metge navegant que torna a casa seva no és la pacient o resignada tradicional, ans la de l'heroi clàssic –paper que havia assumit al marc rere una font de Lucà–, que contempla la seva mort i la destrucció de la barca des de la impertorbabilitat²; corrobora aquest plantejament anímic el fet que a l'exordi s'anunciava quelcom extraordinari que l'angoixava fortament i li feia escriure i, un cop experimentat i explicat, torna a casa seva sense cap senyal d'alteració.

Ací, ens limitarem a assenyalar les fonts del classicisme que, conjugant amb les que ja es coneixien de la tradició, permeten una lectura que es manifesta pejorativa per aquesta darrera mentalitat³.

Aquesta lectura des de la perspectiva humanista interessa no sols per al debat en si, ans també des d'una perspectiva genèrica, perquè Metge hi ha introduït l'element humorístic, tret que, bé que constés a les composicions de gust popularitzant, era estrany als debats de tall filosòfic a les composicions al·legòriques; val a dir, que l'està parodiant. Així, quan escrivia amb tarannà destructor, utilitzava el gènere a fulminar: potser el lucidari, però amb seguretat el sermó, el lletovari i el debat. I hi recorria als mitjans que els eren propis: al to de capellà des de la trona o als mateixos raonaments escolàstics.

Quant als continguts és un valuós testimoni de l'enfonsament estrepitos de tota una Filosofia secular, cosa que Metge observa com a espectador a través dels seus ulls atònits, que guaiten com l'escolasticisme feia aigües. Ja era sabut que el protagonista a abatre al poema era Boeci –font principalíssima del debat, sobretot darrere Prudència (Cabré 1994, 100)⁴–; precisament el filòsof que

² Cosa que s'adiu amb el llibre IV de *Lo somni*, de temàtica moral, on els models són els clàssics. Segons havia anunciat al I, on s'assentà Ovidi com a profeta.

³ Per a un seguiment més ampli remeto a Butinyà (2002a).

⁴ Tinguem present el seu paper dins el procés filosòfic: «la importància de Boeci està justament en que los métodos racionales se introducen en la tarea teológica», G. CELADA (1988, 30). L'ínia, però,

havia desarrelat la filosofia de la funció poètica, cosa que tots tres grans trescentistes que tant influeixen en Metge criticaren.

El tema a tractar, la injustícia del món o la Fortuna⁵, és també l'eix de *Lo somni* i del *Griselda*; tema que, segons s'esdevenia d'antic, s'estenia a la fortuna material. Era temàtica molt sensible a les diferents mentalitats com a fruit del canvi ideològic (Butinyà 1993 d), ja que el que fins ara era un conjunt ordenat passava a ser qüestionat o s'hi revelaven incoherències. «È piuttosto che l'epoca moderna ha, per così dire, messo in scena le proprie contraddizioni, mentre il Medioevo ha sempre teso a occultarle» (Eco 1987, 168); no estranya, doncs, trobar la Fortuna amb insistència en Petrarca; així, protagonitza de fet el llibre XVII de les *Senils*, on s'insereix la traducció del *Griseldis*. D'altra banda, hi havia l'important missatge artúric de *La Faula*, que és una de les fonts del cabdal de la tradició al nostre *Llibre*.

Tema que davallava de l'Antiguitat, especialment sensible a Sèneca i a Lucà⁶, dos dels autors que el rei Joan diu que són familiars per a Metge a *Lo somni* (206, 22-23)⁷; fa molt possible reconèixer ací la influència del darrer quan no s'ha localitzat enlloc més al gran diàleg, mentre que l'altre hi és ferma referència.

Farem un seguiment resumit dels tres nuclis de què hem dit que consta l'obra.

L'exordí (vv. 8-16) ens en dóna el fil argumental: les coses temporals valen poc, a causa de la desigualtat i desraó del món; malgrat tot, les gents segueixen el curs del Destí, que es irracional; per traduir-ho al llenguatge i món actuals, podríem fer-lo equivaler a l'absurd dels qui segueixen el curs arbitrari de la moda, posem per cas. Metge acusarà notarialment l'absurditat del fet, i, com que es tracta d'un relat, ho passarà a escenificar. El fet de viure-ho a la seva carn en un doble vessant –els famosos processos i adversitats; la persistent preocupació per la mort– ens farà valorar les postures ètica i filosòfica que manifesta l'autor en dues intervencions ben clares.

que va arribar a una saturació, ja que la lògica predominà sobre la metafísica i la teologia es va fer especulativa (ib., 31).

⁵ Amb la Fortuna, Metge al·ludeix a la futura –la immortalitat–. L'autor fa al·lusió a la greuges del seu mal al començament (vv. 1-3), perill mortal que refrenda Prudència al v. 673 (Badia 1993, 101, n. 28); la figura del personatge com a representant de la innocència humana i de l'exigència de justícia li fa presentar-se sempre com a víctima que rep un mal pagament. El tema és, doncs, eminentment teològic.

⁶ Avancem ací la idea de la Fortuna com a injustícia dins *La Farsàlia*: «Servat multos fortuna nocentes / et tantum miseris irasci nomina possunt», III, 445 (en la ed. que seguim, de Vid. J. HERRERO LLORENTE, v. I, p. 93). Tema que Petrarca ja havia assimilat de Lucà: «Ita cuncta pereuntibus, pessimi somnium evasere; sive quia servat multos fortuna nocentes, ut Lucanus», *Familiarium rerum libri* 9, V, 5 (Petrarca 1955, 878).

⁷ Seguim l'edició de l'obra completa del Dr. Riquer (1959), per tal com serveix sobretot per qüestió de les fonts que hi són assenyalades; abregem les obres: LFP (*Llibre de Fortuna e Prudència*), LS (*Lo somni*). Com que l'edició és exhaurida, convé indicar que aquests nostres plantejaments es poden seguir en el meu últim llibre (Butinyà, 2002a) segons les edicions «d'Els Nostres Clàssics».

La frase concreta amb què expressa la idea medul·lar és de tall senequià, ciceronià i àdhuc petrarquesc, però –a l'igual que veiem a *Lo somni* en casos així– sembla que l'ha agafada d'*Il Comento* boccaccià; obra que glossava la *Divina Comèdia* i alhora bevia a les sàtires esmentades de Juvenal:

«Questo avviene per la nostra sciocchezza, seguendo piú tosto con l'appetito la sua volubilità che la forza del nostro libero arbitrio» (*Il Comento*, II, p. 219).

«e sempre sech la voluntat los dessebimens de Fortuna, qui rayso no seguex alguna» (LFP, vv. 14-16).

Això ens fa remuntar a la font llatina⁸ –la qual hi està explicant Boccaccio–, on s'afirmava que la Saviesa o Prudència pot anorrear el poder de Fortuna, ja que són els mateixos homes qui estúpidament l'han feta deessa en identificar-la amb la divinitat. El tema es desenrotlla a la segona part de la sàtira XIV, que coincideix àdhuc textualment amb la X; aquesta tracta dels béns que no cal demanar als déus perquè ja s'encarreguen de donar-nos el que ens és útil. La idea que les connecta i figura a totes dues sàtires és la medul·lar d'aquest exordi:

«Nullum numen habes, si sit prudentia. Nos te, nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus» (X, vv. 365-366).
«Nullum numen habes, si sit prudentia; nos te, nos facimus, Fortuna, deam» (XIV, vv. 315-316)⁹.

Juvenal afronta la problemàtica amb la raó i desmitifica la Fortuna; solució que al cap i a la fi és la que ofereix la *Griselda* metgiana, on se separen els dos plans¹⁰. Vist així, el relat-aventura que ens presenta Metge és veritablement espectacular a més de transcendent i es mereix no haver-lo deixat al tinter (v. 5), ja que del fet de vestir de deessa la Fortuna se segueix una Filosofia ben irracional, com bé farà veure Metge al llarg del debat; així doncs, la filosofia tradicional, que ho fa també, cau al que ja condemnaven els antics. Val a dir, l'explicació filosòfica d'una Naturalesa i una Fortuna irracionals no pot ser

⁸ A *Lo somni* hi pouava així mateix per tal d'expressar la incertesa davant els béns terrenals (LS 176, 13-15 i sàtira X, vv. 346-350), al I, i la naturalitat de la mort (LS 234, 9-11, vv. 357-358), al II.

⁹ L'edició que seguim (Juvenal 1983, p. 183, n.1) remet als versos citats del poema XIV.

¹⁰ Metge es revela contrari en la seva traducció a la ideologia que vehiculava la traducció petrarquesca, coincident amb la tradicional; rèplica que fa sobretot mitjançant el relat griseldià traduït embolcall, així com Petrarca es delatava a les seves. Petrarca, per a qui la Fortuna no existeix ja que és el mateix Déu, arriba a la idea d'una divinitat gairebé sàdica, envers la qual l'home no ha de fer més que sotmetre's sense cap queixa, segons sostenia la Senil XVII, 2, que tot just constitueix la primera intertextualitat seva a *Lo somni*; això mateix és el que transparenta el relat griseldià traduït al llatí, segons avalen les fonts religioses recentment descobertes a Itàlia, i és el que de fet suposava l'equació Valter=divinitat, que li va requerir àdhuc de matisar a la cloenda. Identificar la divinitat amb la Fortuna atorga naturalesa injusta a la primera, cosa que rebutja de pla el I de *Lo somni* i cosa a què s'oposa aquest debat, amb fonament al poeta llatí, qui ja havia separat tots dos plans. (Vegeu Butinyà 2002b).

altra cosa que irracional. Tanmateix, ens hi adverteix als darrers versos (vv. 18-25) que ho tractarà amb jocositat.

Els versos que hem reconegut en Juvenal, amb tot, estan complementant o il·lustrant un passatge de l'*Eclesiastès*, del mateix punt que es bevia al principi de *Lo somni* (170-172, n. 7); per tant i segons acostuma a fer al diàleg, palesa una harmonia entre les tradicions:

«la mateixa sort ateny tots dos ... com la sort del neci serà la meva, perquè em val, doncs, la saviesa? ... No hi ha record durador ni del savi ni del neci... Car el savi mor a l'igual del neci» (*Eclesiastès*, Primera Part, 2, 14...16).

«Car lo mon es descominal,
Que-lls uns dona e-ls altres tolh,
Presant lo savi menys del folh
E l'om scient menys del tepat»
(LFP, vv. 10-13).

Així, no es tractava de raptures o substitucions —que de fet no es van donar a l'humanisme català—, ans de recte ús i enteniment dels textos, d'aprofitar i d'entendre els clàssics correctament i innovadorament; com a vell s'entenia el que era decadent i calia substituir-ho llegint millor aquells. L'exordi i el seu joc de fonts avalen a l'avançada que sense aquesta lectura subterrània no entendrem el que entendrien els poquets innovadors que voltaven Metge; tan rars i pocs que es qüestiona la seva entitat.

Al marc, Metge ens conta que un bon dia, de matinada, va sentir una angoixa mortal i, a fi de distreure's, se'n va anar vora la mar, on va ser víctima d'un vell malvat, fet que farà propícia l'aventura marina del seu relat.

La data (1 de maig del 1381) ocupa quatre versos, val a dir que assoleix insòlit relleu¹¹. Dintre del marc, hem d'analitzar la seva angoixa, la figura del vell estrany, la jugada rufianesca i el començ del viatge, cosa que farem a través de les fonts.

En primer lloc, cal ressenyar una que es dona també a *Lo somni* com justificadora de l'obra i que sembla reconèixer-se amb claredat en un parell de versos (Butinyà 1995 a) del *Convivio*¹²:

¹¹ «Sapjats que'l primer jorn de may,
l'any, de la nativitat santa
de Deu, mil e trecents vuytanta
ez un de plus» (vv. 26-29).

Hi podríem posar de costat una altra data famosa, que destacava Petrarca amb solemnitat a les Familiars (IV, 6 i 8): el dia en què fou coronat poeta llorejat al Campidoglio «Alle Idi d'Aprile, nell'anno mille trecento quarantuno...», posat que a les cartes griseldianes Metge sembla parodiar aquell fet.

¹² S'hi havia indicat ja l'ombra de la *Comèdia*, proposant com a imatge de fons per al vell la figura de Cató, qui, al Purgatori (I, 94-99), recomanava a Virgili que llavés la cara al viatger —Dante—, qui també allí era l'autor (es recull a Badia 1993, 105); mentre que a Metge l'angoixa havent-se rentat la cara. El seguiment del consell de Cató és molt explícit d'una alineació ideològica, així com és idoni si està seguint els passos del florentí, qui va viure una situació semblant d'oprobri i en defensa de la qual escrivia (*Convivio* I ii); tots dos autors en les seves obres al·legòriques estan a punt d'entrar

«io sono stato legno sanza vela e
sanza governo» (Dante 1979, I iii,
pp. 22-23).

«De vela e de rems fuy net,
e de govern, car no n'i hac» (LFP,
vv. 90-91).

Al tractat dantesco, com ara ací, s'hi feia també referència immediata a la pobresa: l'italià, comparant-se a un vaixell a la deriva, deia «portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade», ib.; i Metge —com si ens volgués donar pistes— ens dibuixa a les mans del vell els símbols d'un convit, un vas i el pa, és a dir l'aliment espiritual que ens hi oferia Dante (*Convivio*, I i, 12):

«en l'una ma tench un anap
e-n l'altra un cantelh de pa» (LFP, vv. 52-53).

Però tot això ha estat a tall de prelude; la peça clau serà el personatge del vell, amb la qual cosa el *Convivio* es converteix en un focus de referència. Dante hi esmentava una figura de la tradició clàssica, que s'emprava als sermons per il·lustrar la virtut de la pobresa i que es feia com a exemplificació, distorsionant de fet el sentit de la font original, la *Farsàlia*. La tradició, d'una gran gesta de Cèsar n'havia fet una anècdota moralitzadora, disminuint-ne l'heroïcitat en reduir l'atenció cap aquell punt concret, d'una manera no sols forçada ans empobridora del sentit primigeni, de més gran dimensió moral. Metge, doncs, n'esmenaria la lliçó, cosa a què eren tan afeccionats els humanistes¹³.

Al Llibre V de la *Farsàlia* es narra com el gran Cèsar travessà el mar, sense estol, de nits, enmig d'una tremenda tempesta, pequé els soldats no gosaven creuar l'Adriàtic; aquesta gesta li forniria una victòria definitiva. El general va recórrer el campament i, a la vista de l'estat somnolent de la tropa, s'apropà a la cabana d'un pobre pescador, Amiclates, amo d'una petita barca que hi era lligada, per tal de fer-hi junts la travessada. L'ancià, sense espaventar-se pel soroll i els cops que van fer tremolar el sostre de la barraca, tot estranyat, comenta:

«“Quisnam mea naufragus” inquit “tectae petit, aut quem
nostrae fortuna coegit auxilium sperare casae?”», vv. 521-522.

Tot seguit reflexiona l'autor llatí:

«O uitae tuta facultas pauperis angustique lares! O munera nondum
intellecta deum!»

Lucà relata seguidament com Cèsar, davant la penúria del vell, li ofereix horitzons més abellidors si accedeix a acompanyar-lo per tal de travessar l'estret. L'indigent Amiclates el prevé de les adverses condicions meteorològiques i

al món metafòric. Però si aquest tret purificador sembla un mer record, ens pot haver deixat ja assenyalada la via dantesca, d'on beurà un altre autor, qui sí que hi deixarà una forta petja: Lucà. És el trescentista, doncs, qui introdueix el clàssic, com havíem vist amb Boccaccio i Juvenal.

¹³ «Una enmienda adecuada vuelve palpable cómo se ha deteriorado el pasaje en una edad que por eso mismo hay que calificar de bárbara y cómo la recuperación de la lectura auténtica nos devuelve un modelo más rico para el día de hoy» (Rico 1993, 43).

signes de pel·ligrositat, però, amb tot, es fan a la mar. L'escena, imponent, de la navegació en plena tempesta i maltempada, en què Cèsar, ple de fe en si mateix i en el seu destí, és qui dóna fermetat al pilot, tot desafiant les forces de la Naturalesa, és un passatge de grandiositat èpica en la qual l'heroi queda ben bé sublimat. La segona figura en protagonisme –tot i que no intervingui personalitzada– és la Fortuna, a qui Cèsar adreça els seus formidables discursos. Al costat d'aquesta grandiositat, la misèria del pobre vell és un detall secundari.

Tanmateix, així es va fer i de l'aplicació moralitzadora en tenim diverses mostres a la literatura tradicional. Concretament Dante esmenta el pobre barquer a la *Divina Comèdia*, al cant XI del Paradís, dient que aquella virtut va viure menyspreada més de mil cent anys –entre Jesucrist i sant Francesc–, malgrat que era sabut que havia estat «con Amiclate», on la va trobar segura «colui ch'a tutto 'l mondo fé paura» (v. 69, vol. V, p. 149); és a dir, Cèsar. I al *Convivio* s'estén sobre el mal que provoca la possessió de riqueses i exalta la tranquil·litat que proporciona la manca de béns, i al capítol xiii del IV tractat, tot recolzant-se a Boeci, cita Lucà¹⁴.

Evidentment, el prestigi de Dante contribuiria a afegir fama al pescador venerable i a difondre la seva figura, lligada a la seguretat d'esperit que es deriva de la privació de béns materials¹⁵. La reproducció metgiana, però, cap a la recuperació d'una lectura més autèntica, estaria tornant força i intensitat a la figura de l'heroi i ridiculitzant el barquer que sermoneja sobre la pobresa; burla gens estranya per part de l'autor del tan irreverent *Sermó*.

Des d'aquest punt de partida i sota la llum de l'estoïcisme, podem entendre l'ataràxia final que mostra el personatge-Metge a l'epileg, perquè la impertorbabilitat del savi s'aconsegueix mitjançant el reconeixement de la fatalitat del destí¹⁶.

¹⁴ «“;Oh sicura facultà della povera vita! (oh stretti abitacoli e masserizie! oh non ancora intese ricchezze delli Dei! a quei tempi e a quali muri poteo questo avvenire, cioè non temere con alcuno tumulto, bussando la mano di Cesare?”. E quello dice Lucano quando ritrae come Cesare di notte alla cassetta del pescatore Amiclas venne, per passare il mare Adriano» (*Il convito* 1883, p. 214).

¹⁵ Es recull l'anècdota encara uns decennis després, al III llibre del *Curial e Güelfa*, en boca del frare Sanglier, qui fa a Curial un sermó al vell estil, el qual no va convèncer el cavaller humanista. És un bon testimoni de la propagació de l'exemple clàssic als sermonaris i sembla recollit així mateix amb fi sentit crític d'humanista (Butinyà 2001 c. 136).

¹⁶ La càrrega senequiana sobre Metge es podria reconèixer rere el vell barquer, en les primeres cartes a Lucili, sobretot la II, la IV i la VIII del I llibre, en tractar de la pobresa (respectivament: és pobre qui desitja més del que té; no cal patir fam, set ni fred; s'ha d'evitar el que atorga l'atzar). Vist així el vell, com a model estoic en què s'hagués desdoblant l'autor, el que atorga l'atzar). Vist així el vell, com a model estoic en què s'hagués desdoblant l'autor, el debat ens anunciaria el joc de desdoblament que domina tan bé a *Lo somni*, així com iniciaria ací la superposició de fonts. L'aspecte crític de la seva figura, però, no ens permet anar més enllà del fet de reconèixer una ombra que li proporcionés certs elements literaris o formes d'expressió. Encara, el nucli de l'exordi («conèixerets que pauca cura / deu hom haver del temporal», vv. 17-18) és ben explícit de la filosofia senequiana: i, tot i que potser podrem ajustar més la frase, posem-la de costat a l'epístola a Lucili LIII (llibre VI, Fundació Bernat Metge, vol. II, pp. 3-5), on apareixen altres elements del debat, com ara el filòsof com a navegant i la Filosofia com l'únic que pot fer despertar l'home i fer-li esquivar la Fortuna. Ara bé, l'escissió de Filosofia i Fortuna,

A la llum del text llatí molts detalls del text català es tenyeixen de sana comicitat: així, per exemple, el tret de la soledat dels herois:

«*Caesar sollicito per uasta silentia
gressu
uix famulis audenda parat, cunctis
relictis
sola placet Fortuna comes*», vv. 508-
510, p. 66.

«E solet tengui ma carrera»
(LFP, v. 44)
«qui fuy dins tot solet» (LFP, v. 89).

Els diferents elements del marc prenen a la llum de la font significacions eloqüents; així, l'insomni de Metge, en paral·lel a la vetlla de Cèsar, que era símptoma de la superioritat de qui, conscient de la greugesca d'una situació i davant la covardia de les gents, assumeix en soledat el problema i emprèn la feta, té una doble lectura. Metge hi fa referències d'una manera figurada i gairebé còmica¹⁷, al risc de morir. I igualment la té el perill de mort durant el viatge marítim, ja que també és present a tots dos personatges: si el gran general afronta la mort ple de coratge, en Metge així mateix presentarà la nota de la comicitat. Bé que hi podríem anar contraposant detalls, com ara els bots que donen totes dues barques, és més interessant remarcar com Metge ens condueix al tema de la mort, que l'heroi llatí havia desafiat tan valentament i que a ell tant el preocupa.

Encara, caldria regirar en altres fonts que han influït a *Lo somni*, com ara les tragèdies senequianes; així, caldria tenir en compte les concomitàncies amb l'*Hercules Oetaeus* ja que al diàleg s'aprofitaven fragments de l'*Hercules furens*; i així veiem que, quan el Cor adverteix les desgràcies que patirà l'heroi, s'exposa com és de poc duradora la Fortuna i com són d'intranquil·litzadors els béns materials, motiu pel qual s'exalça la vida del pobre, qui té a les seves mans solament una copa i una comida frugal¹⁸. Perquè, encara que ens ho havíem explicat amb les fonts de la tradició, com que sabem que Metge molt sovint les superposa, caldrà tenir en compte també aquests elements simbòlics

característica de Metge, la defineix Juvenal, cosa que tampoc facilita de distingir els trets entre un o altre autor, sigui a la frase inicial de l'exordi, a la saviesa final aconseguida o a la pobresa del vell.

¹⁷ «al cor me vengron dolors grans
...mas hac tal pena
mon cor, que no-u poria dir,
car semblave volgues exir
l'arma del cors, tais surts donave» (LFP, vv. 32... 36-39).
«pogre celha pena lexar
que si'm duras me corrompera» (vv. 42-43).

¹⁸ «O si pateam pectora ditum!
Quantos intus sublimis agit
fortuna metus! ...
pectora pauper secura gerit.
Tenet e patula pocula fago,
sed non trepida tenet illa manu:
carpit faciles uilesque cibos», II, 158.

per al pobre del debat català, observant que poden procedir de Sèneca, junt amb l'aliment espiritual que oferia Dante¹⁹.

Al passatge senequià –així com vam veure amb Dante i la pobresa– segueix una curiosa al·lusió a la Fortuna, que també resulta idònia per al debat:

«Stringat tenuis litora puppis
nec magna meas aura phaselos
iubeat medium scindere pontum;
transit tutos Fortuna sinus
medioque rates quaerit in alto,
quarum feriunt sipara nubes» (ib., 160),
Ací trobem la referència barca = alma, que utilitza Metge²⁰.

L'exactitud era una qualitat volguda pels humanistes italians, que buscaven el rigor filològic; Metge en seguia els passos. Així doncs, les fonts del marc ens posen a l'aguait d'una lectura de l'obra humanista, de recerca estricta de sentits i amb confluència de totes dues tradicions, la clàssica i la cristiana.

Quant al vell assegut prop de la barca interessa desprendre que és pobre a seques, la qual cosa constata l'escàs valor dels béns materials que presumeix o predica; però observem que, havent demanat ajuda, nega que la seva necessitat sigui material, essent proper a la pobresa del barquer de Lucà. Constitueixen les seves vestidures un capell de cànem gros (vv. 48-51) i una peça d'abric pròpia de la gent de mar²¹; favorables també per a Amiclates. Encara, l'home portava a les mans els símbols del *Convivio*, d'on Metge bevia –o bé ens indica que s'hi ha emplaçat– el passatge de Lucà; senzillament, ens ha donat un munt d'indicacions per a una correcta lectura.

El favor que li demana i mou a compassió a Metge –d'apropar-li l'abric que deixà oblidat a la barca, perquè anava tan poc cobert («lo vilanas mal vestit», v. 1174)²² que no s'atrevia a aixecar-se, afavorirà l'enllaç entre les fonts literàries, car es tractava de la barca

¹⁹ Tot amb tot, podríem comptar amb altres fonts senequianes (per exemple, de les cartes a Lucili: CX, Séneca 1931, IV, 66), amb origen a Epicur, per a qui «avec un peu de pain et d'eau le sage est l'égal de Jupiter lui-même», segons comenta Gilson (1989, 267). I encara, el molt possible referent del libro II del *Secretum*: «Mediocritem sane in omni statu expetendam censeo. Non igitur ad illorum statuta te revoco qui aiunt: "Satis est vite hominum panis et aqua; nemo ad hec pauper est, intra que quisquis desiderium suum clausit, cum ipso Iove de felicitate contendet"» (Petrarca 1955, 88); el qual alhora ens remet a l'epístola XXV, 4, a Lucili: *Diuitiae paratae sunt; aut gratuitum est, quo egemus, aut uile: panem et aquam natura desiderat*» (v. I, p. 65).

²⁰ De tota manera, consta a altres tragèdies (*Agamenon*, p. 59), així com la idea de la mutació de la Fortuna (ib., p. 60).

²¹ Segons Germà Colon (1978, I, 190-191), «tabà» designa una roba pobra d'abric, i en tres dels casos que aporta del segle XIV implica que sigui marinera.

²² Com a comparatista m'atreviré a fer un salt imaginatiu, ja que la figura del vell em fa recordar «El boig» de Picasso de l'època blava (conservat al Museu Picasso, Barcelona), cosa que té una explicació molt senzilla: el classicisme del pintor modern.

«ab la qual arribey anit
en aycest loch, ab gran tempesta» (LFP, vv. 72-73).

Amb la qual ja tenim la connexió amb la tempesta i la nocturnitat de *La Farsàlia*. Barca, encara, que era sabut que tenia el rerefons de la balena de *La Faula*, ja que –com a Torroella– és la que el transportarà en el seu viatge²³.

I amb això ens hem aproximat a l'important element de l'engany, el qual presenta dos vessants que cal considerar, per part de l'ancià i per la de Metge. Pel primer, és inesperada, gratuïta i maliciosa; malvada al cent per cent. Ara bé, remarquem que tan refinada maldat s'ha adjudicat a algú que predica la pobresa, crítica coherent amb el contingut del *Sermó*, on fustigava els capellans hipòcrites, que prediquen enganyosament.

Per part del Metge de la ficció, tanmateix, hem de destacar que la bondat, manifesta en la disposició envers el favor sol·licitat, és adient amb l'actitud que caracteritza el protagonista-autor-Metge com a víctima d'un engany; els trets humanitaris no fan més que accentuar la iniquitat del vell²⁴:

«É puge-me'n alegremen
alt en la barcha ses dir als.
Ez ell, com a vilanas falç,
com hagi l'esquena girada,
tentost hac la barcha verada
ab me, qui fuy dins tot solet» (LFP, vv. 84-89).

Són rellevants els dos versos següents –ja comentats amb origen al *Convivio*– amb què tan gràficament el narrador deixa Metge a mercè de la seva estranya aventura, sol davant el Destí –com Cèsar–, iniciant la seva heroica

²³ S'havia qualificat ja d'esplèndida barreja la que feien amb les fonts d'una tradició, però si hi afegim les de l'altra, al meu entendre, s'augmenta l'esplendor, sigui amb els pobres de Dante i Lucà, sigui amb els símbols de Dante i Sèneca. El quadre guanya en bellesa i en sentits. I encara, si a l'exordi vam veure la nota de l'*Eclesiastès*, en passar al radi d'acció de la pròxima influència bíblica, caldrà recordar que l'associació mental entre el perill i el mar també tenien lloc al *Llibre de Job* (38, 16-17).

²⁴ Lola Badia (1993, 104) fa l'associació amb el Tirèsias de *Lo somni*, associació que estenem més enllà del fet de ser una indirecta cap els assumptes econòmics de Metge, el qual també hi serà víctima dels atacs roïns de l'endeví en relació amb un engany –amb correspondència encara més clara cap a un pla ontològic– i a tots dos llocs els personatges malèfics semblen representar la postura de l'Església. M'atreuria encara a proposar de donar relleu a aquesta dualitat literària, que es podria explotar al rang dels tandems literaris famosos. Ultrapassa la de Quixot-Sanxo pel fet d'accentuar molt més llur desnivell; tan per sobre es troba –no en alçària sinó en llunyania– que un dels dos té o compta amb l'objectivitat, cosa que fa que sigui no una relació diferent ans d'una altra naturala. Això no implica que sigui una relació irreal, ja que de fet es dóna al nostre món real i, per tant, val com a estereotip de qualsevol setciències a l'Església –n'hi ha sovint algú que diu les veritats als que viuen feliços i tranquils amb les seves amants–. Sigui necessari o no, bo o dolent, és un fet real de les fórmules de parella que constitueix qualsevol tipus de relació humana. I amb Tirèsias (el veritable interlocutor del tan solitari Bernat, perquè ni Joan I ni Orfeu en realitat ho eren), com ara al cas Quixot-Sanxo, les actituds no són unívokes ans s'entrellacen, i, malgrat les tendències envers un o altre, tothom pot fer llurs papers alternadament. Són troballes dels grans autors.

travessia. L'heroicitat de l'autor àdhuc és més meritòria que la del gran general, a causa de la seva absoluta solitud i manca absoluta de guia; així doncs, Metge, tot sol, es llança a afrontar els greus esculls i incerteses del seu debat. El nostre pensador es mostra ben conscient de la gosadia que suposa endinsar-se pel seu propi compte als mars no solcats dels temes trascendents²⁵.

I així, els continguts anunciats a l'exordi els tenim ja desdoblats per a diferents audiències d'una manera ambivalent: el valor dels béns materials o la pobresa, per a uns, i pensar pel seu compte, per a altres de major bagatge cultural. Però Metge, al seu viatge, ens aclarirà que per a ell l'autèntica fortuna no és la superficial sinó la Fortuna profunda²⁶, el tema de la injustícia, entenent aquesta com un veritable mal, vist el desigual repartiment dels béns ontològics. El gir cap al pla moral es manifesta ja en començar el monòleg de la navegació, perquè en del fet d'haver estat enganyat, dedueix aquesta reflexió:

«Veus qui a vil hom fa servey
com ne cobre mal gasardo!» (LFP, vv. 98-99)²⁷.

Així, Metge, que hi empra el recurs de transparentar el seu subconscient, allunyant-se del rebuf de comicitat de la figura del vell, es comença a traslladar a un pla més seriós –el filosòfic–, el qual es deixa entreveure ja bel·ligerant²⁸.

El marc, però, no acaba ací, ja que es reprèn al final de l'obra, en tancar d'una manera paral·lela, amb la qual cosa tornarà el protagonista al seu punt de partida. I un cop a Barcelona, la barca es destrossa misteriosament, mentre que ell, amb una normalitat absoluta i sense les angoixes inicials, lliure de la por que li provocà el viatge, es dirigeix a casa seva, fent esment de la seva mort, com si res, havent-la assumida, doncs, amb plenitud de consciència, després d'haver-ne criticat una visió específica i havent ajuntat al marc inicial, harmònicament, les diferents tradicions.

El fort contrast entre el fet estrany o misteriós de la barca que desapareix en una mena d'explosió antinatural i la seva impertorbabilitat es correspon

²⁵ En Butinyà (1989-90, 226), tancava el treball amb el següent comentari: «I així s'allunya de la terra ferma, de Dante, de Boeci...», projectant la força expressiva de la imatge sobre la ruptura ideològica que encetava l'autor català. Recullo aquesta expressió en certa manera semblant, aplicada a l'home actual –Camps (2001, 58)– «la inevitable incertidumbre que acompaña al conocimiento, unida a la aceptación generalizada del liberalismo, dejan al ser humano más o menos abandonado a su propia suerte, liberado de antiguas ataduras, pero sin los auxilios de los asideros salvíficos que le conferían las normas del buen vivir, fueran éstos de origen divino o natural». Ens pot valer com a símptoma de la modernitat metgiana i de la validesa dels seus plantejaments.

²⁶ Igualment ho veurem a principis de *Lo somni* (pp. 174-175), en què juga amb tots dos plans, referint-se a la presó i a la immortalitat com a sortida de la presó corporal.

²⁷ La frase potser es podria localitzar a Sèneca (a diferents llocs del *De beneficiis* o, més concretament, a l'epístola xxxi del llibre X de les epístoles a Lucili). Faig notar una tècnica típica de Metge que accentuarà a *Lo somni*: l'efecte especular, perquè ací Fortuna invertirà aquesta idea en el v. 545: «No y ha bon guardo al servey». (I faig observar la comicitat quant al fet que Fortuna es queixi d'un tractament injust).

²⁸ «D'aquestes burles hajam pro”
dix yeu, “e puy vendra la guerra”» (LFP, vv. 100-101).

absolutament amb la filosofia de naturalitat davant la mort, que exposa a començaments del llibre II de *Lo somni* i que tradueix la sàtira X de Juvenal citada i, així com la seva virtut –com hi passa al IV llibre–, té l'aclaparador model dels antics.

En aquest breu final (vv. 1172-1194) sembla també que podem reconèixer les referències llatines a l'ombra de les quals inicià la travessia, perquè solucionen incògnites com ara la trencadissa de la barca. Fixem-nos a la semblança amb l'*Hercules Oetaeus* quant a l'acceptació de la mort amb la imatge de la barca destrossada i engolida pel mar²⁹. Aquesta filosofia s'il·lustra amb el vers 111, al paràgraf del Cor: «nunquam est ille miser cui facile est mori», amb el qual caldrà comptar per aquest tarannà de normalitat –no de resignació, que inclou dramatisme, sinó d'imperturbabilitat– per part de Metge en cloure el poema, al·ludint al seu traspàs barcelonès (v. 1191-1192)³⁰.

Quant al fet temporal –el de Metge no transcorre en la realitat del relat– convé de recollir les coincidències amb el poema de Lucà, car Cèsar regressa quan clareja, a l'igual que Metge «ans que s'esclaris lo dia» (v. 1182). I encara, contrastem que l'arribada del general no passa desapercebuda a la tropa –que esclata en plors a la vista del perill a què s'ha exposat el seu cap, mentre que ells dormien amb placidesa–, enfront del Metge que aprofita la penombra per passar inadvertit; a través del referent mental, l'autor català sembla que està ressaltant la incomprensió i la vulgaritat dels seus congèneres; altrament no tenien sentit uns versos que ara se'ns il·luminen:

«per ço que no fos mal jutgat
que tan gran mayti·m fos levat
e que·m anas deportar sol
–car no·s presat un caragol
qui no·ych fa stat molt gran» (LFP, vv. 1183-1187).

²⁹ «Illum si medio decipiat ratis
ponto...,
cum mare diuidunt,
non puppis lacerae fragmina conligit,
ut litus medio speret in aequore:
uitam qui poterit reddere protinus,
solus non poterit naufragium pati» (vv. 112...118).

Així com convé la imatge amb què Sèneca, ultrapassant les pors, compara la mort al riu suprem, i on també es dona la idea totalment desdramatitzada:

«quisquis sub pedibus fata rapacia
et puppem posuit fluminis ultimi
non captiua dabit bracchia uinculis» (vv. 107-109).

³⁰ La concessió posterior per a l'audiència tradicional, vist així, és bona del tot i es fa irònica: «Ez ab aytan, Deus vos agut
e-us don paradís apres mort,
car yeu no say pus rich deport», LFP, vv. 1192-1194.

La ridiculització del tòpic paradís tradicional, havent arribat amb la seva aventura als límits de la raó, és ben explícita.

Així doncs, el marc és un esplendorós quadre que absorbeix tonalitats del millor Humanisme: Metge hi ha aconseguit rectificar la lectura d'un clàssic, desvirtuant l'aprofitament que en feia la tradició sense oposar-s'hi ni rebutjar-la; el refús era metodològic en realitat. Ha mostrat la coincidència entre classicisme i cristianisme quant a l'enfocament moral en el tractament dels béns temporals, amb una simbiosi de fonts de diferents procedències, en una preciosa feina filològica: els símbols del vell són els de la tragèdia senequiana o els dantescos, d'on es prenia el sermó provinent de Lucà? Metge, al marc, ens ha plantejat la partida, fent de víctima alhora que d'espectador, ja que, a més de personatge, ell mateix té al davant un *ob-jectum*.

Cal donar relleu a la travessia –així com també a l'illa–, d'una manera individualitzada, com motlures immediates al quadre central del relat-debat, també ara a la llum de les fonts classicistes. Si estenem la font de Lucà, on observàvem que així mateix té lloc el temporal i la sensació de la proximitat a naufragar, hem d'homologar-les amb el final tranquil i feliç: si a Cèsar una onada el dipositava suaument a la riba, al nostre *Llibre* hi arriba també «la barcha, susau e lis» (v. 150). Hem contrastat ja l'ànim tan diferent dels dos navegants: heroicament estable i amb fe immutable, al llatí; i ridículament variable, insegur i interessat, el del debat; el qual indefectiblement se situa a la tradició cristiana, ja que parla de «dar almoynes per los morts / preyan Dieu que-lls do paradis», LFP, vv.148-149. Encara, el català més heroic, accentuant repetidament que va sense cap acompanyament, «tot solet».

Alhora cal posar de costat alguns punts en comú amb la tragèdia senequiana, amb la qual ja hem apuntat la comparació de barca = ànima, que ací es realitza en el desig imperiós d'arribar a una terra calma³¹. Tots dos autors, davant dels canvis impressionants de la Naturalesa, temen una mort poc gloriosa: a Metge això el porta a adonar-se del trist panorama de ser menjat per feres sense ser sebollit; versos que manifesten l'ambivalença lèxica (al vocable “ventura”, v. 158) i una clara interpretació còmica³². Mentre que és sabut que

³¹ «Felix alius magnusque sonet:
me nulla uocet turba potentem» (vv. 692-693).

I al debat:

«Après un pauch cessa lo vent
e l'alba comensa luzir,
e regardey entorn e ngir
de me, si pogre veser terra;
e sembla'm que la part squerra,
entorn vint milles luny de mi,
terra veses, e no-m sabi,
de gauig, que-m hac sdevengut», LFP, vv. 130-137.

³² «ubique mors me fugit, ut leto inclitae
sortis carerem» (vv. 1200-1201).

«“Encara”, dix ieu, “no-m refferm
que sia da mort deliurat,
car ma ventura m'a portat
en loch on de ffam morire;
e puys que james no sare

a Sèneca amb el fet de reflexionar sobre el caràcter variable de la *Naturalesa* (per exemple, en les cartes a Lucili, vol. IV, p. 45, en què es remet a Lucreci), al·ludeix al seu caràcter variable («*natura autem hoc, quod uides, regnum mutationibus temperat*», ib., p. 47), quan tot just estava tractant de lluitar contra les adversitats (epístola CVII). Tarannà que també era el de Cèsar a l'obra de Lucà.

Hem esmentat Lucreci, presència que no podem afirmar però que no podem deixar d'aportar³³. Perquè observem que el món desigual anunciat a l'exordi, Metge ens l'ofereix a l'illa a través de la *Naturalesa*, d'una manera semblant a com ho feia Lucreci a *De rerum natura*. Ara bé, si a aquest autor els defectes de la *Naturalesa* el condueixen a entendre un món abandonat per part dels déus, cosa que expressa amb un to ben tràgic, comprovem que Metge mostra els defectes d'una manera fictícia i gairebé grotesca, segons les fonts de la tradició que anava seguint.

Apreciem la conjunció de fonts en una direcció unívoca: en Lucreci la Fortuna és arbitrària com la *Naturalesa*; així com és absurda en Alain de Lille. Al nostre *Llibre*, la premonició dels canvis climàtics extrems (pp. 36-37) la revela igualment mudable, fins al punt que en funció d'aquests canvis Fortuna justificarà la seva pròpia *naturalesa* (vv. 606-614)³⁴, inestabilitat que fa que el navegant no trobi un punt segur que li valgui com a guia de consciència, cosa que li farà anul·lar el mèrit de la conducta:

«E volgui-me'n exir en terra,
mas no-n viu en naguna part. (...)
"Ai las! ¿E que-m val, si reffren
de leigs viçis ma voluntat?"» (LFP, vv. 102 ...108)

Que Metge ho exposi humorísticament a banda que accentuï el contrast amb el comportament dels antics, que és ben colpidor—, amb el recurs a la *Naturalesa* fictícia de l'illa calcada a Alain de Lille, on tot s'ha invertit, sembla indicar-nos que la tradició va a raure als mateixos extrems dels epicuris; cosa que en més d'una ocasió farà a *Lo somni*. Perquè l'explicació no és racional, com vol fer veure la filosofia tradicional de l'escolàstica, la qual resulta ben grotesca.

en samenteri sebolit,
car no sera mon cors poyrit
que feras l'auran devorat"» (LFP, vv. 156-163).

Destaco el v. 162 que conté àdhuc una broma macabra o bé intensament tràgica, ja que dona com a positiu de desitjar el podriment de la tomba abans de ser devorat pels peixos.

³³ Tradicionalment s'atribueix la influència de Lucreci en Europa posteriorment a 1417, data en què Poggio Bracciolini descobrí el *De rerum natura* (Jones 1989, 142). Amb tot, encara que és coneguda l'existència d'altres manuscrits (vegeu l'edició que seguim, pp. XX-XXIV), pensem que el més probable és que l'hagués conegut per la pròpia tradició epicúria, a l'igual que a *Lo somni* esmenta Epicur i sabem que no es coneixia.

³⁴ Observo també en *De fato*, obra en què Ciceró (1950, 4) es mostra anti-Epicur, que aquell parteix igualment —en tractar de les desigualtats— de les físiques-climàtiques.

Metge de fet està plantejant la disputa filosòfica més típica a fi de ressaltar l'irracionalisme d'aquella manera de pensar i la moral tan fluixa –potser més que immoral– a què aboca. Filosofia que dissociava la Naturalesa de la Filosofia; dissociació contra la qual ja havia previngut Juvenal a la sàtira XIV: «numquam aliud natura, aliud sapientia dicit», v. 321. És a dir, no es pot donar una Naturalesa incomprendible i una Filosofia que tot ho explica; bé que el llatí l'aplicava a la Fortuna i a la fortuna, cosa que, altrament, no és congruent.

Aquella mentalitat aplicava, doncs, fàcils receptes irracionals; a la tasca de recuperar la racionalista dels autors clàssics es dedicaren ferventment els humanistes que se n'adonaren. I Metge acusa com aquella mentalitat, davant els daltabaixos absurds de la Fortuna –segons diu l'exordi–, en comptes de dominar-los, en va a remolc.

El viatge s'havia vist a contraclaror de les fonts del cabdal tradicional, però cal sobreposar-hi el *De rerum natura*, on s'expressa el pagament per les accions i la sort dels homes amb la comparació d'una navegació i una horrible tempestat. Imatge amb la qual el racionalista autor, que tracta de la Naturalesa, il·lustra el dubte terrible davant la manca d'explicació d'un món desigual (vv. 1210-1214)³⁵.

Observem més coses: Lucreci diu que el navegant, en tal situació, farà oracions per la calma, mentre que les imprecacions de Metge han estat exclusivament profanes³⁶; i això és normal a *Lo somni*, on els pagans –en concret, Juvenal– son religiosos amb tanta o més profunditat que els cristians, en concret que Petrarca (al començament dels llibres I i II). O bé, el llatí suposava una retribució justa (vv. 1222-1226); per contra, el navegant Metge, que se'ns ha vestit d'home medievalitzant, es tem el contrari. O també, davant el gran poder de les forces naturals, Lucreci acceptarà el Destí (vv. 1236-1240), enfront a un Metge que es limita a emetre impropèris. Comptant que Metge ridiculitza el món medievalitzant, el besllum destaca la comicitat.

El mateix Llibre V del poema de Lucreci, manifesta que l'home ha de seguir els designis del Destí (v. 59: «quo genere in primis animi natura reperta est»; vol. II, p. 45), d'on deriva que cal reformar el cor dels homes, com va fer Epicur, extirpant-ne la falsetat. I entre els aspectes que vol corregir es troben els que davallen dels mals de la religió, com ara la superstició, perquè fan atribuir

³⁵ I també aquests altres versos:

«summa etiam cum uis iolenti per mare uenti
induperatorem classis superaequora uerrit
cum ualidis pariter legionibus atque elephantis,
non diuom pacem uotis adit ac prece quaesit
uentorum pauidus paces animasque secundas,
nequiquam, quoniam uiolento turbine saepe
corruptus nilo fertur minus ad uada leti?
Usque adeo res humanas uis abdita quaedam
Operit et pulchros fascis saeuasque securis

Proculcare ac ludibrio sibi habere uidetur» (vv. 1225-1235; vol. II, p. 81).

³⁶ Fora d'algunes indirectes, com ara els vv. 112-115 que semblen parodiar els sermons.

als déus el que no entenen, cosa que anul·la en l'home la facultat de raonar (ib., 45-54). Això no costaria gens posar-ho en paral·lel amb el nostre debat; ara bé, mentre que allò porta Lucreci a menysprear els fets d'Hèrcules³⁷, Metge sembla mantenir una postura diferent segons les fonts que ja hem apuntat, precisament entre elles la de l'*Hercules Oetaeus*. Lucreci arrenca d'una problemàtica de dubte (ib., vv.1219-1225:«temptat enim dubiam mentem rationis egestas,/ ecquaenam fuerit mundi genitalis origo...») per arribar finalment a la submissió de l'home. Però no oblidem que –bé que empentat per una mala jugada– Metge –i ara tindrien raó de ser els seus models de Cèsar i de l'Hèrcules senequià– està desafiant el Destí, en l'actitud oposada.

Tenint en compte el tarannà burlesc envers les oracions i la moral tradicional, podríem entendre que hi coincideix en la reprovació de l'ús com a panacea o bàlsam miraculós; deia el llatí que els mateixos déus et desacolliran perquè –donada la injustícia de la vida– els atribuïries el mal, argument que per cert treurà la Fortuna de Metge. En la introducció al Llibre VI hi ha passatges que semblen molt coincidents:

«cetera quae fieri in terris caeloque tuentur
 mortales, pauidis cum pendent mentibu' saepe,
 et faciunt animos humilis formidine diuom
 depressosque premunt ad terram propterea quod
 ignorantia causarum conferre deorum
 cogit ad imperium res et concedere regnum
 quorum operum causas nulla taatione uidere
 possunt ac fieri diuino numine rentur³⁸.
 nam bene qui didicere deos securum agere aeuom,
 si tamen interea mirantur qua ratione
 quaeque geri possint, praesertum rebus in illis
 quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,
 rursus in antiquas referuntur religiones
 et dominos acris adsciscunt³⁹, omnia posse
 quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
 quid nequeat, finita potestas denique cuique
 quam sit ratione atque alte terminus haerens.;
 quo magis errantes caeca ratione feruntur.

³⁷ Al mateix Llibre V:
 «Herculis antistare autem si facta putabis,
 longius a uera multo ratione ferere» (ib., vv. 22-23, pp. 43-44).

³⁸ Enfront el silogisme de Metge:
 «mas Deu, segons qu'avets provat,
 permet fer molta malvestat;
 donchs, segueix-se qu'Elh es injust» (LFP, vv. 771-773).

³⁹ I en Metge:
 «...que-lls bons sofferen mal,
 e los malvats sehen equal
 dels princeps e dels grans senyors,
 ez han riqueses ez honors...» (LFP, vv. 807-810)

quae nisi respuis ex animo longeque remittis
 dis indigna putare alienaque pacis eorum,
 delibata deum per te tibi numina sancta
 saepe oberunt; non quo uiolari summa deum uis
 possit, ut ex uira poenas petere inbibat acris,
 sed quia tute tibi placida cum pace quietos
 constitues magnos irarum uoluere fluctus
 nec delubra deum placido cum pectore adibis,
 nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
 in mentes hominum diuinae nuntia formae,
 suscipere haec animi tranquilla pace ualebis.

inde uidere licet qualis iam uita sequatur« (VI, vv. 50-79; vol. II, p. 91).

Al debat s'acleariran les postures diferenciadament, perquè Metge, ja autor i personatge, manifesta la seva veu, que és una i ferma; a l'igual que es distingeix a *Lo somni* –als llibres morals–, mentre que als primers es desdoblava, fos amb els interlocutors fos el mateix personatge. Confrontem el manament –exactament igual en tots dos, bé que no exclusiu d'ells– d'observar els tres elements que componen la Naturalesa:

«Quod superest, ne te in promissis
 plura moremur,
 principio maria ac terras caelumque
 tuere;
 quorum naturam triplicem, tria
 corpora...» (llibre V, vv. 91-93, p. 46)

«Obrits los ulls! ¿E no vesets
 lo cel, la terra e la mar?» (LFP, vv.
 730-731)

Lucreci augura un final de destrucció, davant d'uns déus que es desenten del món; per contra, Metge porta el tema cap a la idea d'un Creador⁴⁰ i a la seva resposta el definirà per l'actitud d'amor envers la seva obra creada, la qual cosa és totalment coherent amb el final del Llibre I de *Lo somni*. Metge, doncs, contesta en rodó i fent referència a la seva mort⁴¹:

«Senyora, vint anys ha passat
 que'n son ten cert com de morir
 les feu celh qui volch sofrir
 e per nos pres greu passio» (LFP, vv. 740-743).

És Prudència qui ens haurà d'aclearir que es tractava d'un Déu creador:

«“E, donchs, pus etz d'oppinio”,
 dix ella, “que Deu crea-l mon”» (LFP, vv. 744-745)⁴².

⁴⁰ «Mon car fill, ¿sabets qui crea
 totes les coses que miratz?», LFP, vv. 738-739.

⁴¹ Declaracions que cal valorar especialment en una obra que no s'entenia sota un carés d'autenticitat, on no era obligat a fer-ne d'aquest tipus. Aquesta lectura fa veure que la llengua aprovençalada contribuïa a disfressar-hi el continguts.

⁴² Recurs típic de Metge, amb què l'interlocutor diu o desprèn el que ell no ha dit.

Cosa que és coherent amb el final de la sàtira X de Juvenal, així com és al pol oposat de l'epicureisme ateu de Lucreci⁴³, tot i que han tingut punts de partença en comú: alliberar les gents d'errors i ser conscients de la feresa de la Naturalesa. La posició racional mena els homes, no a la submissió cega a uns déus presumiblement dolents, ans a contemplar la serenitat i bellesa divines⁴⁴. Procés que equival al que va efectuar un Ciceró fins arribar al *De senectute*, obra fonamental també de *Lo somni*, amb la qual conclou les seves reflexions.

Per això, i per sobre dels paral·lelismes apuntats, per entendre la ideologia metgiana posem de costat el conjunt de la seva obra, que ens dona un resultat absolutament coherent; quant a aquest aspecte, anem a les sàtires de Juvenal esmentades, que des del començament dels llibres I i II donen suport al diàleg. Vegem punts respecte a la XIV, que n'indiquen un fi següent; s'hi tracta també, a la segona part –en què es refereix a la deformació moral educativa sota l'aparença de virtut (ed. cit., p. 170)– de l'avarícia i el desig de béns; doncs, tots dos autors han recorregut a la figura del naufrag, que, tot amb tot, possiblement trobaríem també als sermonaris. Metge, però, no desenvolupa la finalitat material anti-avarícia ans ens situa al seu tema de fons –la mort– i quant a la figura, al fet psicològic, que ja hem apuntat: la inestabilitat i baixesa moral, que provocava l'efecte humorístic rere l'ombra de Cèsar del marc, car ell, per contra, és ben a mercè dels esdeveniments⁴⁵.

⁴³ La tradició epicúria es recupera amb el moviment humanista sota una valoració positiva. Segons Jones, com que el centre era ocupat, a l'Edat Mitjana la doctrina d'Epicur es desplaça a un extrem i amb el nou corrent s'obriria a debat: «In the mean time, another Epicurus is making his way through medieval Europe. He is not the proponent of a mechanistic universe or the advocate of a corpuscular theory of matter, but the champion of sensuality, the proprietor of the kitchen, the tavern, and the brothel» (p. 139). Crec que la solució ben cristiana de Metge –d'un terreny racional estant, però– no coincideix amb la tradició estoica que ho accepta tot ni amb l'epicúria que veu la Naturalesa com una madrastra (*De beneficiis I*, pp. 48-9, i acf v. 435: «ara vey que-m sots madrastrre»), tot i que ha contemplat ambdues al seu viatge. No cal pensar-hi tampoc en una identificació amb Petrarca, car precisament serà aquest el punt que li discutirà, del *Griselda a Lo somni*, el relatiu a la Fortuna; tot just l'italià renovador era de filosofia molt medievalitzant (Butinyà 2002b).

⁴⁴ És ací quan, a la llum de *Lo somni*, on té tanta influència sant Agustí, cal recordar que l'observació d'aquells elements també apareix a *De libero arbitrio* (II, 16); bé que no he sabut localitzar el sant en aquesta obra i caldrà esperar el diagnòstic de les especialistes a sant Agustí i interessades en Bernat Metge: M.^a Ángeles Navarro i Paula Silva.

⁴⁵ «...Infelix hac forsitan ipsa
nocte cadet fractis trabibus fluctuque premetur
obrutus et zonam laeva morsuque tenebit.
Sed cuius uotis modo non suffecerat aurum
Quod Tagus et rutila uoluit Pactolus harena,
frigida sufficient uelantes inguina panni
Exiguusque cibus, mersa rate naufragus assem
Dum rogat et picta se tempestate tuetur» (vv. 295-302).
«Car ja vey lo mortal stoch
qui-m vol l'arma del cos lunyar.
Après un pauch va reffrescar
La mar e·ll vent e·ll temps sinestre,
Que semblave que fos pinestre
La barcha, o sach squinssat;
Car l'aygua qui per un forat

Pel que fa a l'illa com prefiguració de la mutabilitat de Fortuna, farem algunes observacions⁴⁶ tot seguit:

Si tornem a l'*Hercules Oetaeus*, trobem potser l'aclaració de la roca, ja que és a la roca Oeta on l'heroi posarà fi a la seva vida –bé que a les fonts que cita Riquer la mansió de Fortuna es trobava també al cim abrupte d'una muntanya—. Recordem que Metge salva la vida en apropar-se a «una rocha fort agresta» (v. 153), a la qual salta i a la qual, com aquell heroi, puja (v. 289). Totes dues roques són altes: l'una «era ten alta qu'ab un dart / tocara hom al cel primer» (vv. 188-189), és a dir a l'òrbita de la Lluna; mentre que el cim de l'Oeta és la que rep el dia que reneix:

«rupe ab aetheria ferar.
Haec, haec renatum prima que poscit diem,
Oeta eligatur, corpus hinc mitti placet;
abrupta cautes scindat et partem mei
ferat omne saxum, pendeant lacerae manus
totumque rubeat asperi montis latus» (vv. 860-865, p. 167).

I si anem a Lucreci, observem que el món no està format de substància sòlida perquè el buit és barrejat amb els cossos:

«solido cum corpore mundi
naturast, quoniam admixtumst in rebus inane» (llibre V, vv. 364-365, p. 54).

Cosa que ens fa pensar en la roca metgiana, les bases de la qual són plenes de corcadura i foradades:

«ez eren plens de corcadura
e crivelhats com a garbelh» (LFP, vv. 292-295).

Des de l'edició de Riquer es pot seguir com la desigualtat de la Naturalesa es trobava ja a l'*Anticlaudianus* i al *Roman de la Rose* (pp. 36-43). Hem de valorar la figura literària amb què Metge ens situa al problema del mal i la injustícia, ja que és bon referent de la manera de treballar l'autor:

«En aycest loch lo rossinyol
no cantava, ne l'oreneta,
mas lo cugul, qui ab veu neta
cantava lays, axi com sol...

Entrave, per l'altre exie;
E puy la barcha qui prenia
Tals surts que semblave volas.
"Cest viatge sera yvas
ffinit", dix yeu, "segons que-m par"» (LFP, vv. 114-125).

⁴⁶ Cal comptar que al Purgatori de la *Divina Comèdia*, cant assenyalat com a possible font (n. 12 *supra*), es descriu aquell lloc com una illa muntanyosa batuda per les onades (I, 100-105). D'altra banda, el fet d'associar una illa a la immortalitat té llarga precedència des d'*Hesfode* a *Píndar*, passant per l'hagiografia o la literatura artúrica, i arriba fins a Boccaccio.

e fasien so discordant

l'auzel qui-l solen far plasen» (LFP, vv. 240-243, 246-247).

On observem, sobre les fonts indicades, la inclusió del vocable *lays* per referir-se als cants dels ocells, així com feien els trobadors (v. 243 i nota); minúcies que hem de resseguir també al tractament del cabal de l'Antiguitat, que tant rellevava.

«...Infelix han forsitan ipsa
nocte cadet fractis trabibus fluctuque
premetur obrutus et zonam laeua
morsuque tenebit.

*Sed cuius uotis modo non suffecerat
aurum*

Quod Tagus et rutila uoluit
Pactolus harena, frigida sufficient
uelantes inguina panni

Exiguusque cibus, mersa rate
naufragus assem

Dum rogat et picta se tempestate
tuetur» (vv. 295-302).

«Car ja vey lo mortal stoch
qui m·vol l'arma del cos lunyar.»

Après un pauch va reffrescar

La mar e·ll vent e·ll temps sinestre,

Que semblave que fos pinestre

La barcha, o sach squinssat;

Car l'aygua qui per un forat

Entrave, per l'altre exie;

E puy la barcha qui prenia

Tals surts que semblave volas.

“Cest viatge sera vvas

ffinit”, dix yeu, “segons que·m par”»
(LFP, vv. 114-125)

Cal notar el paral·lelisme entre la Naturalesa i la naturalesa humana, que es desprèn del caràcter inestable i contradictori de la isla, que ve precedit d'aquestes paraules:

«Eras dic qu'es be veritat
que no sap hom que s'hich desig;
car cascun jorn haurets festig
d'ayço d'on gaug esperarets,
ez haurets plaers mantes vets
d'ayço d'on esperats tristor» (LFP, vv. 168-173).

Fet important perquè és el detonant per concloure que si no hi ha ordre no hi ha Ordenador, cosa que Metge atesta amb aire burlesc, alhora que denota la injustícia que de debò li preocupa:

«E tantost fuy d'oppinio
que no·y era Deu ni natura,
car no·y hac orde ne mesura
ne res qui fos fayt per rayso» (LFP, vv. 218-221).

La falta d'explicació raonable per al mal és una de les principals causes d'ateisme⁴⁷ i no pot considerar-se només un casual paisatge al·legòric per molt

⁴⁷ És el primer escull que presenta Lluïl a l'episodi de la pastorella al començ del Fèlix (a Butinyà, 1993 b) vaig introduir aquesta associació semàntica), així com és el gran objectiu de la filosofia agustiniana.

que coincideixi –i ho faci coincidir l'autor– amb l'escenografia de les fonts tradicionals de l'Edat Mitjana llatina, com escenari de la vella disputa. En aquest entorn, filosòfic, tot és il·lògic i s'ha girat absurdament. La injusta paradoxa s'anticipa així, ja que serà el tema central del debat, i ací és prefigurada, car hi regna el nonsense. Però, rere aquests clixès, la Naturalesa poètica i fantàstica de Torroella, la invertida d'Alain de Lille, s'han tornat seriosos motiu filosòfic: la raresa és premonició de la desraó. Motiu que portava ja l'autor-navegant a la temença de la inexistència d'un Ser Superior⁴⁸.

Pràcticament finiquitada la narració amb les seqüeles del viatge –val a dir, del marc–, seguirem el fil del debat a través de les dues protagonistes, interlocutores de l'autor, per tal de passar finalment a alguns punts destacats, segons vam fer amb el marc.

Fortuna, figura que es mostra injusta per naturalesa, reproduïx la nota de desigualtat de la Naturalesa prefigurada en la descripció de l'illa, els elements de la qual no tenien sentit. Això provocarà la condemna i rebuig per part de *Metge*, sense acceptar cap mena de pacte; a la vegada que ella s'indignarà en veure que algú no se sotmet al seu poder i li farà mal, llençant-lo violentament.

La Prudència o Saviesa, en trobar-lo en mal estat, pretén guarir-lo, cosa que intentarà mitjançant els seus raonaments, els quals coincideixen amb els de l'escolàstica més típica; però se'ns fan veure des de l'òptica de *Metge*, segons la qual es revela el que tenen d'irracional i de manca de lògica. Si bé ella quedarà satisfeta pel fet d'haver engegat la seva recepta, l'autor permetrà que el lector –que ha estat a l'aguait del procés seguit fins ací– copsi la seva insatisfacció⁴⁹.

Del debat amb *Fortuna* des de l'aspecte literari destacarem la utilització del *Llibre de Job* per a la descripció i exclamacions davant situacions d'injustícia. L'exactitud de l'autor en l'ús de les fonts ens permet pensar que n'és font directa, així com ens inclina a donar-li relleu el fort pes que tindrà aquest *Llibre bíblic* a *Lo somni*⁵⁰.

La maledicció jobiana pel fet d'haver nascut –que va unida a una comparació molt escampada: ni el mar com tinta ni el cel com paper bastarien per escriure les seves penes (Badia 1993, 111)– podria haver-lo agafat de *Settimello*; ara bé, *Metge* en la seva entrevista amb *Fortuna* pren molt més que

⁴⁸ Observem que –com a *Lo somni*– evita els vocables relatius a la fe, mantenint-se en l'opinió ciceroniana (v. 218, recentment citat).

⁴⁹ Malgrat les diferents fonts, rere Prudència predomina Boeci (L. Cabré, en Badia-Soler 1994, 100); ara bé, com que el total del text se'l reparteixen aproximadament igual ambdues figures, cal filar prim també a les fonts de *Fortuna*, que farem per aportar seguidament.

⁵⁰ A les intertextualitats jobianes que vaig indicar a Butinyà (1993 b), cal afegir les que ha trobat Miquel Marco (Memòria d'Investigació, UNED 1997) i a les que no ens referirem a l'espera de la seva tesi doctoral. D'altra banda, Tomàs Jerez, llicenciat a Filologia Semítica, està fent la tesi doctoral sobre els aspectes escripturístics en *Metge* i puc avançar que me'n confirma l'alt coneixement per part de l'autor.

això del llibre bíblic, ja que aquest mateix passatge ve precedit d'uns versos (517-525), explícits de la seva preocupació per la mort, que no li deixa dormir en pau, de manera que «tots celhs qui Deu adoren / no porien imaginar» (vv. 526-527). Expressió ben personal i ben explícita d'autenticitat, que així mateix podem remuntar a Job.

La primera intertextualitat s'ha de situar al llarg parlament de Metge (vv. 420-541) contra Fortuna havent-se adonat que els mals que pateix són a causa d'ella. Metge l'acusa, mentre que ella es descarrega de culpes; i aleshores li planta també els seus patiments viscuts, on reconeixem la influència de Job, impregnada del sentit de revolta i incomprensió. Vegem la referència als amics que se li riuen i fan burla de la seva desgràcia:

«grans mestres eren mos amichs,
mas are-m giten grans pessichs
cant me vesen jaure al baix
e gitan-me cascu son laix
m'estan, e cridan temps passat,
e dien: -Veus qui ha guastat
per sa gran colpa ço del seu-» (LFP, vv. 443-449).

Enfront al *Llibre de Job*, on sovintegen burles i atacs als amics del just (per exemple, 30,1 i 9). Metge maleeix després, amb clara ressonància bíblica, el dia del seu naixement:

«Maleyt sia celh qui primer
de terra-m leva quant fuy nat;
maleyt sia-l vila orat
qui-m bateja, com no-m mata;
maleyt sia qui-m encona,
com no m'i mescla rialgar» (LFP, vv. 530-535).

Que corresponen a l'inici del primer cicle dels discursos de Job, passatge titulat *Job maleeix el dia del seu naixement*:

«reste memòria del dia en què naixquí, ni de la nit en què-s dix: "Era concebnut home"» (*Job*, 3,3, p. 41)⁵¹.

Però el posat de Metge no és de reclamació particularista, ans de constatació de la naturalesa arbitrària de Fortuna; val a dir, no hi vol tractes pel fet de ser objectivament injusta i per tant no ser de fiar, cosa que assegura el pla filosòfic de la conversa⁵².

⁵¹ Citem per la versió de Jeroni Conques, del s. XVI, a cura de J. Riera i Sans, ed. Curial, Barcelona 1976.

⁵² Per la influència que té Ciceró sobre Metge i pel fet que Petrarca li és un referent tan important, cal recordar que a la senil I,5 Petrarca compara totes dues figures, segons era ben normal de fer entre totes dues tradicions; tret que allunya aquestes obres de les medievalitzants, com ara la de Torroella.

També hi trobarem plantejada la problemàtica de responsabilitat / innocència, de tant pes a *Lo somni*, punt en què a tots dos llocs allibera l'home⁵³. Cal tenir present també que Job es rebel·lava defensant la seva innocència, tot manifestant que no podia entendre Déu i que al llibre bíblic es qualifica de censura aquesta actitud envers Déu; malgrat que serà aprovat per Déu, per sobre dels savis interlocutors que l'enculpaven, pel fet d'haver expressat l'autenticitat del seu més íntim pensament⁵⁴.

Un altre aspecte filosòfic a considerar és la identificació de Fortuna amb la divinitat —que hem comentat que blasfemava Juvenal— i que Metge recull amb claredat⁵⁵, en fer dir a Fortuna que ella amaga el seu nom, ja que així l'home

«cant no-u sap, fas-lo rodar
lo cap, e baralle's ab Deu
com no li torna so del seu
ho no li dona breu la mort» (LFP, vv. 406-409).

Amb això Metge sintetitza o toca un punt neuràlgic que escindeix les mentalitats: la vella deífica Fortuna; mentre que ell manté la dels clàssics (sigui Juvenal sigui Lucà), que segons ja advertí Boccaccio, en comentar el primer —i recull Metge a l'exordi—, dóna poc valor als canvis i inestabilitats, així com els ultrapassa acarant-los o bé acceptant-los amb normalitat. Motiu pel qual el que cal demanar als déus és una ànima forta (v. 357, sàtira X), cosa plenament congruent amb la filosofia del seu *Griselda* —antipetrarquesc per la determinació de les cartes-marc; quant a aquest punt, adient amb la influència ovidiana de la primera carta— i que a *Lo somni* explicarà el seu concepte de virtut i li farà separar amb claredat raó i fe⁵⁶.

53

«e sap be Nostra Senyor Deu
que d'aço vos n'avets lo tort» (LFP, vv. 450-451).

Recordem que, a començaments del llibre IV, en què Tirèsias no permet que Metge inculpi Fortuna, ell es defensa rabiosament.

⁵⁴ Per a l'explicació de la dialèctica ideològica del llibre bíblic quant a la conducta de doble signe de Job (resignada-blasfema), vegeu Alonso-Sicre (1983, 41-43).

⁵⁵ El tema es perfilava bé dins l'ortodòxia, com bé mostra el pròleg de *Scipiò e Aníbal* del dominic Antoni Canals: «la fortuna, en quant ha esgart a Déu, és invariable, mas en quant ha sgart a les cozes delitables, és mutable e incostant... axí matex Déus, com és dit fortuna, stant inmobile, dóna les cozes que de lur natura són variables, mutables e instables», *Scipiò e Aníbal*, ed. Barcino, Barcelona 1935, p. 36. De fet, però, identificava també Déu amb la divinitat.

⁵⁶ La dissociació raó-revelació que s'iniciava afectà molts camps, entre els quals el mateix coneixement científic. «Efecto indirecto de la oposición entre fe y razón sería el auge del saber profano que se registra durante el siglo XIV, un nuevo aspecto que muestra la ruptura con el precedente» (Uña 1978, 186-187). Observem ara el detall d'anar vestides al vell estil les Arts Liberals que acompanyen l'escolàstica Prudència del seu *Llibre*, detall que ara es revela d'un fi sentit crític per part de Metge:

«set donzelles fort endressades
e d'ornaments rich arreades,
pero segons l'estil entich» (LFP, vv. 657-659).

I hi insisteix que eren esveltes, malgrat haver-se envellit pels anys (vv. 664-667); al meu entendre, precíus testimoni del signe d'aprofitament i continuïtat-ruptura als inicis del moviment humanista. El fet de les vestidures també era carregat de significat al *Griselda*, així com ací han servit per a simbolitzar el tema de la pobresa/riquesa, tant al marc —amb el pobre vell— com al debat («car

La rectitud de la posició ètica del Metge-autor que fa debatre el Metge-personatge amb les deesses és de molta més fàcil intel·lecció que al diàleg de *Lo somni*, oposant-se ací a les proposicions favorables de Fortuna, per tal com no vol cap mena de tractes amb un ser tan menyspreable:

«Na velha pudent, ambriaga,
ffets-me lo pigor que puschatz.
¿Cuydats-vos, si be-m manassats,
que per axo reta la força?» (LFP, vv. 590-593)⁵⁷

Tot plegat, l'autor exposa el nucli del tema del mal segons la mentalitat tradicional en boca de Fortuna, segons la qual és la poderosa repartidora de béns i mals, tot i que de fet és Déu qui els dóna; val a dir –insistim– s'hi fa u de totes dues figures. En aquest punt potser convé recordar que és la mateixa postura de Petrarca⁵⁸, qui –encara que negava l'existència real de la deessa pagana– al cap i a la fi atribueix a Déu aquell paper (Senil XVII, 2, Petrarca 1955, 1134); amb això, l'italià s'ha posat al reng dels savis contraris a Job i al de la Prudència del *Llibre metgià*, que avala i reconeix aquella naturalesa per a Fortuna. Hi insistim: al cantó oposat de la concepció de Lucà i el discurs que fa fer a Cèsar en l'heroic viatge marítim.

La contraposició a Petrarca cal estendre-la a més punts de possible referència, com ara l'al·lusió als estudis de Bolònia, on precisament havia estudiat l'humanista italià i on fa al·lusió al seus epistolaris (Senil X, 2...) i d'on arrencava l'acusació que li feien d'incult, dels quals es defensava fermament al *De ignorantia* (Rico 1978, 156-157). Perquè aquesta nota ens faria irònics aquests versos metgians:

«¿per que sots ten descominal
que no em lexats soffrir mon mal
en loch on no fos conagut?
Mes amari'esser batut
ab vergues de bou en Bolunya
denant tuyt, que si'n Catalunya
un pel de mon cap arrencaven» (LFP, vv. 493-499).

Així mateix, tenint en compte que Metge, a més d'atendre els continguts filosòfics, els vesteix d'intenció artística, caldrà considerar ací elements que podria haver aprofitat de les fonts clàssiques que li eren familiars. En aquesta línia potser podríem reconèixer semblances a la descripció de la figura malèfica i terrible de l'esposa d'Hèrcules, que procurà la seva terrible mort

molt aul hom vey ben vestit,/ ez ha diners, e ço que vol;/ e molt bon hom s'escalfa-l sol / per tal que no ha que s'abrich...» LFP, vv. 906-909).

⁵⁷ Segueix fins al v. 601; després, en 622-627; baralla famosa que és coneguda ja per Prudència (vv. 706-723).

⁵⁸ A la llum principalment de *Lo somni*, on es veu bé l'oposició petrarquesca en el pla moral, se'ns fa congruent l'aversió a Boeci –filòsof bàsic per a la formació de Petrarca (Amaturo 1988, 127)–, en una línia de clara coherència.

–Dejanira–, amb la Fortuna metgiana, igualment horrorosa, ja que tots dos autors pretenen produir la sensació d'horror⁵⁹.

A l'últim, ja s'havien apuntat valors irònics i d'actualitat crítica en aspectes econòmics; mancaria afegir els de tipus social, com el que es refereix a l'honradesa dels Sants Pares, en un moment que tenien tant poder i alhora en ple Cisma. Perquè Metge fa dir a Fortuna que fa «papes d'omens reprovats» (LFP, v. 431).

En resum, si el primer *round* del debat ha menat a mostrar la desraó de deïficar Fortuna –o la necessitat de desmitificar-la⁶⁰–, el segon –lligat a aquell, segons feia Juvenal, qui separava les temàtiques en dues sàtires diferents– farà el mateix amb l'intent d'explicar-ho racionalment, cosa que feia l'escolasticisme i Metge posava en evidència.

El debat amb Prudència aparentement ha estat per a tothom un debat més, tan cert és que eren així; vet ací un altre mèrit del notari i autor: passa desapercebut al seu temps i en deixa testimoni del fet. Metge ací –ja ho hem dit– s'até a la figura boeciana i, senzillament, seguint aquest text i la seva manera de raonar, posa en qüestió el sistema d'argumentar d'aquella filosofia.

El seu procediment retira al socràtic, ja que no hi dona cap lliçó –com feien els sofistes– ans fa parlar-hi l'oponent, segons explica Ciceró al *De finibus*, on diu que Sócrates així ho feia; mètode que li havia de ser conegut quan coneixia tan bé Ciceró, segons palesa *Lo somni*.

Front a Prudència abunden les situacions de passivitat o de sotmetre's als seus plantejaments (vv. 724-727, 754-757, 910-913, 1108-1109). Ara bé,

⁵⁹ Fortuna, «la pus fera / dompna que may ausisssets dir» (LFP, vv. 316-317), porta els cabells desordenats i camina fent tètriques brandades (vv. 322-323 i vv. 355-359), d'acord amb la terrorífica reina senequiana, de cabells esborrifats i que camina tropell-tropell:

«Sed quid pauido territa vultu...
fetur rapido regina gradu...
Quae te rursus fortuna rotat?
Miseranda, refer: licet ipsa neges,
uultus loquitur quodcumque tegis.
Dei.: Vagus per artus errat excusus tremor,
erectus horret crinis; impulsis adhuc
stat terror animis et cor attonitum salit
pauidumque trepidis palpitat uenis iecur.
Vt fractus austro pontus etiamnum tumet,
quamuis quiescat languidis uentis dies,
ita mens adhuc uexatur excusso metu.
Semel profecto premere felices deus
cum coepit, urget. Hos habent magna exitus» (vv. 700-715).

Contraposició que pot contribuir a aclarir els versos 338-345 si fan referència a la magresa com un símptoma més de lletjor, posat que altrament no s'entenia el sentit de «caber» (v. 345; LFP p. 46 i nota, on es proposa el significat de «valer», no registrat als lèxics).

⁶⁰ Fem atenció que això ens fa donar tot el relleu que calgui a la valoració del mite d'Orfeu a *Lo somni*, val a dir al fet que rellevi tant un mite, el qual precisament despullarà dels afegits propis de les moralitzacions medievals.

filem prim a la darrera rendició, quan als dos versos anteriors ha dit que ningú creuria el que acabava de dir i als dos següents demana humilment més aclaració. Així doncs, hi ha una certa aprovació, però de la manera que ho explica és pura befa.

Per tant, el raonament de Prudència no satisfà la raó, bé que es mostra respectuós i es limita a exposar-lo irònicament. No ho discuteix ni ho nega, a tot estirar es refereix a la incredulitat de les gentes, a l'opinió de la plebs (vv. 818-821), o bé demana més explicacions⁶¹. La seva actitud és crítica però passiva i no com va mostrar amb Fortuna, amb qui mostrava rebeldia i indignació a l'igual que feia als III i IV de *Lo somni* amb Tirèsias. Sembla que no passa res, però tot això –com sabem per l'exordi– és de gran cas: de fet està ridiculitzant la poderosa i secular Escolàstica. Ara bé, Metge no ha intervingut directament, en una operació intel·lectual de gran netedat⁶².

Hem d'advertir, per tant, que el fet que sigui epicuri –en el sentit medieval i pejoratiu de la paraula– s'ho fa dir als seus interlocutors –tant a Prudència com al rei a *Lo somni*–, però ell no s'ha definit mai així, ans delimita bé els seus matisos quant aquest corrent de pensament. Ací, ha rebutjat els béns de Fortuna i al diàleg ofereix la definició del *summum bonum* («no és altre bé sinó Déu», LS 280, 25), assumida en nom dels principals filòsofs i per l'experiència (ib., 31-33). Segons va iniciar Petrarca en la seva crítica a la vella filosofia

⁶¹ «major declaracio
sopley a vos que me'n donets» (LFP, vv. 1110-1111)

A la qual súplica s'escapoleix Prudència:

«sopley-vos que-m perdonetz,
car occupada suy un poch» (LFP, vv. 1146-1147).

⁶² Analitzem les intervencions del Metge-personatge amb Prudència:

— Qüestions:

es donen en tres ocasions (vv. 696-699; 760-785; 802-813; no qüestiona, però demana més aclaracions a 1110-1111).

— Opinions declarades:

dóna només la del Déu que estima les seves criatures (v. 744) –ja apuntada–, la qual és ratificada per Prudència.

— Opinions de Metge segons li atribueix Prudència:

vv. 720-724, creu al poder de Fortuna, que pot donar béns; vv. 862-863, considera béns els materials («ffalc'es vostra oppinio / qu'en ells [els béns temporals] sia ben sobira»).

O sigui que Prudència hàbilment aconsegueix de posar-li a la seva boca el que li interessa, com també feia el rei Joan a *Lo somni* (així al v. 825: «En aço no-m contradigats», quan Metge no li havia portat la contrària, tan sols li plantejà una qüestió; l'autor fa jugar el personatge com una titella, segons li convé que entengui el lector, fet que ens delata un domini dels recursos i una obra literària molt hàbil i de consideració). Vegem la resposta de Prudència quant al que cal per anar al cel, que no té res a veure amb el que demanava Metge quant a la injustícia (vv. 802-813); resposta, doncs, que incideix a una religió de normes molt allunyada dels plantejaments metgians:

«car honors ne prosperitatz
no fan paradís conseguir,
mas confessar e penedir
e complir los ·x· manaments» (LFP, vv. 827-830).

Moral que sembla haver burlat ja al viatge, acusant la inutilitat d'unes normes repressives:

«Ai las! ¿E que-m val, si refren
de leigs viçis ma voluntat?» (LFP, vv. 107-108).

—però com portaria endavant Erasme—, Metge recriminava durament un sistema de filosofar⁶³.

De tota manera, el nostre estudi és filològic —bé que no pugui ometre aspectes de contingut—, i la qualificació religiosa no hauria d'afectar la categoria de l'obra literària metgiana⁶⁴; sí que afectaria, però, el seu mèrit literari el factor irònic, que hem d'entendre que ell mateix —que s'arriscava que li apliquessin— aplicava als qualificadors d'heretgies. L'autor, que se'ns presenta des del començ com a persona extremament sensible al mal i la injustícia, utilitza aquesta problemàtica per a mostrar la irrelevància de les argumentacions de la Saviesa tradicional; segons la qual s'arribava a la idea d'una divinitat injusta, ja que es redueix a ser una arbitrària repartidora (com reflecteix esplèndidament la Senil XVII, 2, carta que Metge a una altra obra —el *Griselda*— enfilava).

Situem-nos al punt en què, per tal de treure relleu a Fortuna, argumenta Prudència que Déu és el creador de tot. El silogisme metgià que s'obre a continuació segueix el lògic plantejament de la més típica sistemàtica escolàstica: si el que permet el mal és injust, com que Déu ho permet, Ell és injust. Silogisme al qual contesta Prudència sense cap raciocini:

«“En est argument es enclausa,
molt amat filh, una gran nuu,
car no-s deu entendre tan cruu”» (LFP, vv. 786-788).

La Saviesa, doncs, soluciona tema tan difícil al seu punt àlgid dient que amaga un núvol i no deu entendre's dràsticament. L'atac al sistema de filosofar i a les seves respostes és dràstic, com bé entendrien els seus amics a la llum de l'exordi i el marc, que com una doble cornisa decameroniana en determinava el debat.

Metge ha deixat ben clar que la metodologia amb què s'afronta aquell problema és inadequada. Però d'això no es pot desprendre que fingeixi respecte a una divinitat provident —idea que tan bellament va establir a la *Medecina* i que és la conclusió que assenta fermament al principi del I llibre de *Lo somni*, així com al final rere moltes i complexes reflexions—, opinió que al·lega ací als vv. 741-743.

La imatge del núvol que oculta misteris divins —solució jocosa en el debat— apareix també al *De consolatione* boecià; però encara —i no estranya per la

⁶³ No es tracta, doncs, de discutir el grau d'heretgia o la seva denominació —com ha fet la crítica sovint (Badia-Soler 1994), perquè es tracta d'un home modern, i a la modernitat ja no cabia aquella qualificació negativa de l'epicureisme, perquè s'han assentat ja la llibertat de pensament i de consciència —que justament s'estaven iniciant als temps de Metge—.

⁶⁴ «Hi ha una frase del conte de J. L. Borges titulat *Los ciegos* que sempre m'ha cridat l'atenció: “Las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia”. L'heretgia de Bernat Metge era tan profundament heterodoxa que difícilment podia confondre's amb l'ortodòxia. Per si hi hagués algun dubte, només cal pensar en quin lloc del més enllà situa Dante els heretges epicuris. Únicament un escriptor de la traça de Metge podia aconseguir allò que la frase de Borges denuncia». Així acaba el treball de X. Renedo *L'heretge epicuri a «Lo somni»*, en Badia-Soler (1994, 127).

correlació— surt en un passatge que tracta de la immortalitat a l'*Africa* petrarquesca⁶⁵, obra que sabem per *Lo somni* que coneix; per tant, és molt possible que estigui un cop més atacant l'italià.

Com que no estem fent un seguiment exhaustiu, per acabar, donarem unes poques observacions:

Anotem la possible ombra de Llull⁶⁶, en dir Prudència que hi ha alguns que han desitjat el martiri

«e volgren passar aspra vida
per bon exemple a nos dar
e que poguessem veure clar
que mes poden virtuts que mals» (LFP, vv. 1008-1011).

Versos als quals segueix el fet de meravellar-se davant les injustícies humanes (1012-1017), tesis totes d'ascendència lul·liana i que també són recollides a *Lo somni* (importància de la justícia, motius del predomini del mal al món). I així com fèiem amb Boeci i Petrarca, caldria ara deslligar Llull de Boeci, en qui també es podria rastrejar la ideologia, perquè la formulació és lul·liana i no boeciana⁶⁷.

Incongruències del raonament de Prudència o base irracional de la seva lògica:

Es fonamenta en malabarismes verbals, que de manera cridanera no presenten ni rigor ni coherència filosòfics, per la qual cosa es poden llegir com autèntics disbarats. Així, quan resumeix que la raó divina és contrària a la racionalitat humana, que es redueix a mera opinió i imaginació; la qual anul·la el pensament⁶⁸.

O bé quan juga amb la definició agustiniana del mal com privació del bé, que maneja al seu aire deixant-la convertida en una successió d'idees il·lògicament lligades i de conclusió burlesca (vv. 1098-1103); amén d'altres que podrien tenir ascendència al sant, com ara que Déu permet el mal (vv. 792-793), que apareixen tractades segons el més vulgar escolasticisme fins al punt que han passat per boecianes i disfressant el debat com un debat més; així, fins als nostres dies, encara que la burla era totalment disbaratada. No estranyarà

⁶⁵ «Unum hoc de pluribus ille supernus
abscondit sub nube Deus» (I, 297-298, Petrarca 1951, 627).

⁶⁶ He intensificat aquesta línia a l'*Homenatge al professor Batllori*.

⁶⁷ «Nonnulli uenerandum saeculi nomen, gloriosae pretio mortis, emerunt. Quidam suppliciiis inexpugnabiles exemplum caeteris praetulerunt inuictam malis esse uirtutem» (Reproduït de l'edició riquieriana, p. 79).

⁶⁸ «Los juys divinals, dich encara
que son tots fundats per raho;
mas son contra l'opinio
dels homens rudes, menyspresans
aquells com no'ls veen semblants
d'ayço qu'ells n'an imaginat» (LFP, vv. 960-965).

que a *Lo somni* es faci ben palès el recte ús i coneixement de la filosofia agustiniana per part de Metge⁶⁹.

La raó humana no pot distingir els judicis morals, car el coneixement és subjectiu i condueix a l'error⁷⁰; diu Prudència que els homes semblen dolents a uns i bons als altres:

«e no sabrets, per conseguen,
qual merexera mal o be» (LFP, vv. 932-933).

La idea de divinitat que es presenta és així mateix plenament incongruent, ja que l'explicació del sil·logisme central fa que Déu permeti el mal i no s'ocupi de l'ordenació del món: «jatz que Deus moltes errors / e malvestats permeta fer», però alhora no consent «qu-ab desraho se fassa res en aquest mon» (LFP, vv. 794...801). I ¿com no pot permetre que existeixi la desraó si permet l'error i la malvestat i no manté l'ordre? O bé hom suposa una divinitat dolenta o és el *súmmum* de la irracionalitat.

Les explicacions quant al bé que reben els dolents i vice-versa són d'una comicitat total: si caiguessin mals als dolents encara serien pitjors, per exemple. Cal destacar punts vistosos com quan Prudència diu que si existeix el bé és Déu qui l'ha fet, perquè sempre és més el creador que la criatura; però omet la idea del mal, que no sols queia pel seu pes sinó que era la que justament angoixava el tan angoixat Metge i el problema per antonomàsia de tota filosofia. La idea de Déu, doncs, Prudència l'aplica com li convé.

Les sortides divertides i crítiques es podrien sistematitzar: Prudència repeteix arguments sense demostrar-los i després conclou que ho ha demostrat⁷¹. El debat gira al voltant de la guarició del malalt moral, així com en Boeci; ara bé, si hi superposem la font de Lucreci –rere aquesta lectura irònica– la semblança és encara més gran amb el llatí, ja que aquest també pretenia guarir les gents, treient-les de la ignorància que els proporcionava la religió perquè hom atribueix als déus el que hom ignora (vv. 64-79, v. II, p. 91); exactament igual que fa Metge.

Aplegarem alguns contactes que hem anant veient amb *Lo somni*⁷²:

⁶⁹ La idea del jutj de Déu, que cau ací en un entorn jocós (al vers 960 citat suara) és una idea que presideix el gran diàleg –com a justícia futura o amb aquesta mateixa expressió, des de les primeres línies–. No burla els conceptes, que li commouen vivament, ans llur tractament insubstancial.

⁷⁰ Com a la nota anterior, per contra, a *Lo somni* veurem que aquest discerniment és el que diferencia els homes dels animals.

⁷¹ Així quant al fet que els béns temporals inclinen al mal moral:

«Pus ab clara provacio
vos he mostrat, donchs, mon filh...» (LFP, vv. 858-859)

⁷² De l'estudi de J. Gómez sobre *El diálogo en el Renacimiento español* notem que el cansament del debat al·legòric el preludeja ja Petrarca amb el pas del *De remediis* al *Secretum*; així com adverteix una característica que també hem de considerar ací: que els personatges passaran a ser individus concrets, situats a la seva realitat històrica (Gómez 1988, 28).

Radical asseveració del seu estat d'error per part de l'interlocutor: ací Prudència (vv. 700-701), com allí Tirèsias; a totes dues obres es denuncia la posició dogmàtica pròpia de la mentalitat tradicional.

Prudència mostra la impossible comprensió del judici diví, cosa que li fa prohibir la inquietud i la discussió⁷³; i així, duu a instaurar l'acceptació cega i l'oscurantisme. A *Lo somni*, partint d'igual punt, s'instaura el diàleg i arriba a la il·luminació i consol totals al fi del I llibre.

Manifestació de la innocència del personatge-autor (extensiva en ambdues obres a una perspectiva teòrico-filosòfica), així com del seu criteri moral.

Antiepicureisme doctrinal –des del punt de vista tradicional del vocable–, tant pel menyspreu dels béns terrenals, com per la divinitat provident, a tots dos llocs rere l'ombra de Juvenal; bé que no s'exclou, ans serveix per algunes posicions.

Coherència de les fonts literàries (sàtires X i XIV de Juvenal, *Il Comento* de Boccaccio, *l'Eclesiastès*), així com conjunció de les tradicions (bíblica, clàssica, cristiana), les quals coincideixen a tots dos casos amb actituds ciceronianes.

Importància de la figura de Job.

Amb això arribem, a tall de conclusió, a reafirmar-nos en la consideració del *Llibre de Fortuna e Prudència* com una obra crítica, en coherència amb la seva producció, bé que mostri matisos, més que d'evolució, de diferents angles des d'on planteja la temàtica, cosa que bé acusa el canvi de gènere dins dels gèneres dialogats.

De fet està deixant obsolets els debats; la seva paròdia fa de pas cap al pròxim gènere dialogat que emprarà, ja plenament classicista, el diàleg. Però, encara que suposin graus i cronologies diferents, ambdues obres estan marcades pel mateix esperit. Metge tothora palesa una nova actitud: diferent de la religiosa tradicional però més racional i més cristiana.

Hi tenim, doncs, un primeríssim testimoni del que els primers humanistes pretenien destruir i instaurar. I si s'ha considerat el pròleg de Bruní a la seva traducció de l'Ètica aristotèlica com un manifest de l'Humanisme contra el mètode de traducció medieval (González-Moreno-Saquero 2001, 105), caldria considerar aquesta obra com un manifest contra la lògica escolàstica i els debats. I si és interessant desxifrar la data (1.5.1381) des del punt de vista literari, aquesta datació és molt més important per a les lletres occidentals ja que marca un dels primers símptomes de sistematització d'un pensament crític.

⁷³ «Mas humenal oppinio
aquests grans juys no pot entendre», LFP, vv. 1086-1087.
«per que no us en vulhats contendre
d'aci avant ab hom vivent», LFP, vv. 1088-1089.

La solució dels antics jeia a dissipar les pors per via de la raó, tot solets, com fa el Metge-navegant, sense dogmes ni guies de cap mena. Es partia dels postulats epicuris –com també feia Ciceró–; però això no vol dir que aquells humanistes –Metge entre ells– s'adcrivessin al que per aquella qualificació s'entenia amb confusió. Ells –efectivament, com Lucreci– pretenien regenerar la seva tan poc cristiana societat, fent-la més cristiana mitjançant l'ajut dels clàssics, fent-la racional. El jo narratiu del Metge del debat, heroic com Cèsar o Hèrcules –malgrat la comicitat que bé relleva el canvi dels temps i fa veure Metge–, s'oposa i planta cara a la terrible i injusta Fortuna i mostra el seu desconcert amb Prudència⁷⁴.

Per tal de treure l'entrellat metgià no tenim més via que l'estudi de les fonts i de les tècniques. I segons la congruència que comprovem amb la resta de les seves obres, cal comptar amb l'admiració per Petrarca, de signe tanmateix crític; amb la identificació amb Ciceró; amb la simpatia afectuosa envers Llull, amb tons commiseratius o d'humor; i amb la presència de sant Agustí, que potser és el punt més diferenciador entre el nostre *Llibre* i *Lo somni*, al meu entendre molt intensificada a la segona⁷⁵.

Quant al pla literari, l'actitud crítica de Metge expressa la voluntat d'ultrapassar aquells poemes al·legòrics, a l'igual que deixava molt enrera els vells debats, renovant de cap a cap els continguts. Així, ens trobem al davant d'un atemptat a la lògica tradicional, com oposada a l'art de raonar. Si el *De remediis* s'ha vist com una «sutil defensa de la ètica cristiana con armes no cristianes» (Yarza en Rico 1978, 37), podríem oposar-hi el *Llibre de Fortuna e Prudència* com un atac a la filosofia cristiana tradicional –que bé recollien els poemes al·legòrics– amb les seves pròpies armes.

Quant a les virtuts, és semblant el tractament, ja que no s'està tractant de les tradicionals, i tot i que resulten semblants (la paciència, el menyspreu del temporal), es restauren de manera diferent; ara no es contempen des d'una visió negativista i estreta, ans de l'àmplia i humana dels clàssics. Així vist, el sermó del vell podria ser àdhuc una burla de la *paupertas*, que tant va defensar Petrarca als darrers anys (Baron 1993, 184-185, 159).

Però, segons ratifica *Lo somni*, tot això no serà contra el cristianisme ans per alliberar la filosofia i moral cristianes. Boeci, de fet, no havia convençut tampoc un filòsof com sant Tomàs, precisament a causa de l'ús que feia del concepte del Destí: «Les fausses connotations que le mot de Destin comporte le détournement définitivement d'en approuver l'usage» (Gilson 1989, 352). I és ben natural que ataquí la Lògica, com a clau del saber, en un moment que els

⁷⁴ Metge se'n riu de moltes coses, entre elles de les guaricions infal·libles de l'esperit, però mai dels estímuls per a la virtut (*Griselda*).

⁷⁵ El *Llibre de Job*, que en un principi vaig creure definitiu, ho és, així com era llibre de capçalera dels humanistes; però potser ho és sobretot pel tarannà de respecte, comprensió i aprofitament. Des del punt de vista literari és més valuós el pes de les fonts clàssiques, des de les quals Metge articula la seva posició. Una cosa semblant m'ha succeït amb l'ombra lul·liana, bé que això no suposa menys afecte o ascendència per part de Metge.

excesos de les seves típiques figures assoliren el *súmmum* del medievalisme (Uña 1978, 126, 191-192, 196-197)⁷⁶.

Més formalment, Metge inaugura ací un tipus de poesia burlesca amb temes filosòfics; fet que cal possibilitar a la llum de la font boccacciana, que havia introduït l'humor amb usos nobles, concepció que marcaria definitivament la literatura moderna. Encetaven una nova forma de comunicació, oberta a diferents audiències, tot donant la màxima llibertat a l'autor.

Finalment, si Metge hi feia poesia, aquesta obra omple el que era un buit comparativament amb altres literatures. Pujol es refereix a «l'escassetat de discursos en vers català qualificables com a "poètics", diferentment del que a la Itàlia trescentista o a la França del XV suposaven la *Commedia*, el *Roman de la Rose* o els dits de Machaut» (en Badia-Soler 1994, 93); per això cal convertir en positiu i no en condicional el que s'hi augurava: «hi cabria el *Llibre de Fortuna e Prudència* de Metge, que, malgrat l'autoqualificació de dictat en l'estil "dels trobadors del saber gay" (...), és certament una d'aquestes ambiciosos construccions "poètiques" (ib.). És doncs un gran poema al·legòric i no un vulgar debat.

Per tant, Metge no sols ja gran prosista, entenen que la seva burla del vell poetar anuncia una nova poètica⁷⁷; nova poètica que no trigarà a confirmar –i que va saber fer quallar– un altre poeta que també s'oposà a l'estil dels trobadors, Ausiàs March.

Però no podem oblidar que la seva construcció és eminentment destructiva, exactament igual que als altres gèneres tradicionals de què es burlava, els quals són bona mostra d'una línia ben bé esgotada.

La continuació creativa a les lletres catalanes seguirà en prosa de ficció fabulada, en obres realistes que palesen conèixer les metgianes (així, el *Curial* o el *Tirant*) i que exhibeixen els factors plaents d'humor i naturalitat magistralment i ja no d'amagat; però cal recordar que ha precedit Metge ensorrant les exquisiteses al·legòriques i poètiques. Per a l'artístic i valuós joc de fonts metgià no calia més focus que el que pot entendre qui bé ho frueixi, mitjançant un joc culturalista bellament amagat; les vestidures eren ben corrents i vulgars.

⁷⁶ També Petrarca atacava l'escolàstica (Tubau 1999, 122-123). «Petrarca observó cómo del afán por discutir derivaba una complicación de los argumentos, encerrando las *dialectica disputatio* en una jerga incomprensible, privilegio de especialistas, muchos de los cuales quedaron prendados del virtuosismo que llegaban a exhibir al poner en marcha aquel "autonomo meccanismo di segni e di combinazione logiche"» (ib., 129-130; la cita és de Vasoli).

⁷⁷ Fem observar que en les obres metgianes no s'ha trobat cap ressò del gènere creat pels trescentistes (*Amorosa visione*, *Trionfi*, *Africa*,...). «L'*Africa* è un'ulteriore riprova dell'incapacità costruttiva del Petrarca, della vanità delle sue ambizioni epiche, come di ogni altra forma di poesia che presumesse di trascendere i limiti di una condizioni soggettiva, e per questo rispetto si colloca accanto ai *Trionfi*» (N. Sapegno en Petrarca 1951, XVII). Té, doncs, una capacitat selectiva finament adreçada cap a la modernitat.

És ben sabut que els humanistes tiraven a terra i alhora edificaven, criticaven i creaven; això sobretot amb els ulls posats a l'Antiguitat i allò sobretot mirant al camp ètic. Si el *Llibre de Fortuna e Prudència* cau de ple a la primera postura i anticipa la segona, a la inversa *Lo somni* accentua aquell to constructiu. Típica figura de l'Humanisme, doncs, Metge, principalment pel tarannà de transició, perquè té trets lògicament medievals a l'aparença externa –bé que els volia anorrear– i obre camí a un Renaixement, que encara ni es besllumava.

Metge no ha caigut als tòpics que poblaven els debats, així com la involució que genera el seu insomni és acord amb la que culmina amb el mite d'Orfeu, el qual despullarà de totes les càrregues moralitzadores. Per tant, caminava en direcció contrària a la que s'havia seguit durant els segles foscos, en què se sotmetia a la moral del cristianisme el bagatge dels clàssics⁷⁸. L'al·legoria de Metge al debat és inversa: bons i dolents –del vell pescador a la Prudència– s'han canviat els papers, cosa encara del tot impensable.

Tot plegat, crec que el fet de separar els camps filosòfic i religiós, amb la repercussió moral inherent, és la veritable lliçó que obté Metge de la seva aventura⁷⁹.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BADIA, L., i SOLER, A.: *Intel·lectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*, PAM 1994.
- BADIA, L.: *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, «Biblioteca Sanchis Guarner» 25, PAM 1993.
- BARON, H.: *En busca del humanismo cívico florentino*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1993.
- BOCCACCIO, G.: *Il Comento alla Divina Commedia*, I-III, a cura de D. Guerri, ed. G. Laterza, Bari 1918.
- BUTINYÀ, J.: *Unes notes sobre Metge, Lull i Juvenal*, a l'*Homenatge al professor Miquel Batllori*, PAM, en premsa.
- *Una nova font de «Lo somni» de Bernat Metge: Horaci*, a l'*Homenatge al professor Joaquim Molas*, en premsa, 205-223.
- *Ciceró i Ovidi a «Lo somni»*, en «Jornada Medieval sobre Bernat Metge», Universitat de La Sorbona, «Centre D'Études Catalans», París 1999, en premsa.

⁷⁸ «L'afany humanista de molts dels sants pares va dur a la conservació de tot aquest saber, de manera que la forma de conciliació d'aquest esperit amb el cristià va consistir a posar tot aquest món al servei de la moral», José Luis Martos, *Fonts i seqüència cronològica de les proses mitològiques de Joan Roís de Corella*, Universitat d'Alacant 2001, 21.

⁷⁹ A les antípodes, doncs, d'una altra conclusió crítica recent, segons la qual a l'illa «aprèn que les desgràcies que el persegueixen són una prova de la providència divina per posar de manifest la seva virtut i la seva innocència» (Lola Badia ed. de *Lo somni*, Quaderns Crema, Barcelona 1999, 11).

- *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, UNED, Madrid, 2002 a.
- *Del Griselda català al castellà*, «Minor», RABLB, 2002 b.
- *Al voltant de les obres més curtes de Metge*, a *l'Homenatge al professor Josep Tavani*, II (2002 c), PAM, 17-43.
- *Al voltant del final del Llibre I de «Lo somni» de Bernat Metge i la qüestió de l'ànima dels animals*, «BRABLB» XLVIII (2002 d), 271-288.
- *Las ideas del «De Trinitate» agustiniano tras un reconocido «epicúreo»: Bernat Metge*, en *Literatura y cristiandad*, Homenaje al profesor Jesús Montoya, Universitat de Granada, (2002 e), 35-52.
- *Barcelona, Nápoles y Valencia: tres momentos del Humanismo en la Corona de Aragón*, al Seminari Interuniversitari *La ciudad como espacio plural: historia y poética de lo urbano*, dir. per E. Popeanga, UCM-UNED-CEU, 2002/III, 91-107.
- *Al voltant dels conceptes de la gentilitat i el profetisme a «Lo somni» de Bernat Metge i la font del «Secretum»*, «Llengua i Literatura. Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i Literatura» 12 (2001 a), 47-75.
- *Més fonts de «Lo somni»*, «Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca» 7, UNED (2001 b), 48-62.
- *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, UNED, Madrid 3.ª ed. 2001 c.
- *La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media*, a les Actes del Congrés sobre *La recepció de Boccaccio en España*, UCM 2001 d, 499-534.
- *600 anys de «Lo somni», el primer diàleg humanístic de la Península*, «Revista de Filologia Románica», 17 (2000 a), 293-315.
- *Un altre Metge, si us plau. (Al voltant de la dissortada mort del rei Joan I a Foixà, a propòsit d'un parell de noves fonts de «Lo somni»)*, «Annals de l'Institut d'Estudis Gironins», XLI (2000 b), 27-50.
- *Sobre la font d'una font del «Tirant lo Blanch» i la modernitat de la novel·la*, a les Actes del Simposi: *Creativitat ara: «Tirant lo Blanc». Temes i problemes de recepció i traducció literàries* (Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, L'Alfàs del Pi, 1997), «Caplletra» 23 (1998), 57-74.
- *Reflexiones sobre la fuente arábiga del «Libre del gentil» luliano*, a *Memoria-Homenaje a Pedro Peira Soberón*, coord. per C. Mejía, M.ª Vid. Navas, E. Popeanga, J. M. Ribera, «Revista de Filología Románica» 14/II, Madrid 1997 a, 45-61.
- (Coord.), *Literatura Catalana, I, Edad Media*, UNED, Madrid 1997 b.
- *El diàleg de Bernat Metge con Ramon Llull. Dos nuevas fuentes tras «Lo Somni»*, en Actes del V Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval, Granada 1995 a, 429-444.
- *«Jo començ allà on deig, car Job no fou jueu ans fou ben gentil»*, a *Miscel·lània Germà Colón*, IV, PAM 1995 b, 37-54.

- *Metge, un bon lul·lista i admirador de Sant Agustí*, «Revista de Filologia Romànica», XI-XII (1994-95), 149-170.
 - *Dues esmenes al «De remediis» i dues adhesions al «Somnium Scipionis» en el prehumanisme català*, «Revista de L'Alguer» 5 (1994 a), 195-208.
 - *Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras «Lo Somni» de Bernat Metge*, «Epos» X (1994 b), 173-201.
 - *Bernat Metge y su terrorífica amante. (Una relectura de «Lo Somni»)*, «Antipodas. Journal of Hispanic Studies» V (1993 a), 129-141.
 - *Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència*, en *Miscel·lània Jordi Carbonell*, III, PAM 1993 b, 45-70.
 - *De Metge a Petrarca pasando por Boccaccio*, «Epos» IX (1993 c), 217-231.
 - *El paso de «Fortuna» por la Península durante la baja Edad Media*, «Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales» III (1993 d), 209-232.
 - *Un nou nom per al vell del «Llibre de Fortuna e Prudència»*, BRABLB XLII (1989-90), 221-226.
- CABRÉ, L.: *Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolació: El «Llibre de Fortuna e Prudència»*, en L. Badia 1994, 95-108.
- CAMPS, V.: *Una vida de calidad*. Crítica, Barcelona, 2001.
- CELADA, G.: *Introducción a TOMÁS DE AQUINO, SANTO, Suma de Teología*, I, BAC maior, Madrid 1988.
- CICERÓ, M. T.: *Traité du destin*, Les Belles Lettres, París.
- CINGOLANI, S. M.: *Bernat Metge, vindicat*, «Revista de Catalunya» 166 (octubre 2001), 113-134.
- COLÓN, G.: *La llengua catalana en els seus textos*, Curial, Barcelona, 1978, 2 vols.
- DANTE ALIGHIERI: *Divina Comèdia*, I-VI, «Els Nostres Clàssics», ed. Barcino, Barcelona 1974-1988.
- *Opere minori*, ed. Riccardo Ricciardi, Milà-Nàpols 1979.
 - *La vita nuova. Il convito. Il canzoniere*, ed. E. Sonzogno, Milán 1883.
- ECO, U.: *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, ed. Bompiani, Milà 1987.
- GILSON, É.: *L'esprit de la Philosophie médiévale*, J. Vrin, París 1989.
- GÓMEZ, J.: *El diálogo en el Renacimiento español*, ed. Cátedra, Madrid 1988.
- JONES, H.: *The epicurean tradition*, Londres-Nova York 1989.
- JUVENAL: *Satires*, «Les Belles Lettres», a cura de P. Labriolle y F. Villeneuve, 12.ª ed. París 1983.
- LUCRECI: *De la natura*, I y II, a cura de J. Balcells, «Fundació Bernat Metge», Barcelona 1923, 1928.
- MARCO, Miquel: «*El Llibre de Fortuna e Prudència» de Bernat Metge*, Memòria de Llicenciatura (setembre del 1997, UNED).

- PETRARCA: *Prose*, VII, *La Letteratura italiana. Storia e testi*, a cargo de G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milà-Nàpols 1955.
- *La Letteratura italiana. Storia e testi*, VI, *Rime. Trionfi e poesie latine*, VI, a cargo de F. Neri, G. Martellotti, E. Bianchi, N. Sapegno, ed. R. Ricciardi, Milà-Nàpols 1951.
- RICO, F.: *El sueño del humanismo*, Alianza Universidad, Madrid 1993.
- RIQUER, Martí de: *Obras de Bernat Metge*, Universitat de Barcelona 1959. (OBM)
- SÈNECA: *Lettres à Lucilius*, II, *Les Belles Lettres*», 5.ª ed. París 1987.
- *Tragédies*, I, «*Les Belles Lettres*», París 1996, y II, 3.ª ed. 1967.
- TUBAU MOREU, X.: *Textos y contextos de una polémica: Petrarca y la escolástica (o Los modernos)*, «*Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*», 9 (1999), 105-146.
- UÑA, A.: *La filosofía del siglo XIV. (Contexto cultural de Walter Burley)*, «*La Ciudad de Dios*», 26, El Escorial 1978.