

PETRARCA EN LAS LETRAS CATALANAS DEL SIGLO XIV

Julia Butiñá Jiménez
UNED

Dentro del impacto que ejerce Petrarca, que determina e impregna los primeros textos humanistas, se incluyen muestras muy distintas, ya que generalmente transmiten la conciencia de tratarse de un movimiento en construcción; entre ellas, junto y al margen de la admiración, se hallan matices o rectificaciones al maestro, pues desde sus inicios el movimiento humanista se caracteriza como discusión. En este encuadre tenemos que situarnos para leer los principales textos que acusan aquel efecto temprano en las letras catalanas, los de Bernat Metge, a los que vamos a ceñirnos en este trabajo.¹

Su creación literaria se sitúa en la primerísima recepción de Petrarca, muy poco después de su muerte, dado que el primer testimonio de la Península –relacionado con la Cancillería barcelonesa, donde el notario Metge era escribano (secretario real desde 1390)–, data de 1386; en el entorno cultural de esta institución, como ámbito apto para ser sensibilizado, se ubicó y actuó el núcleo receptor del movimiento humanista, pues al incremento de traducciones y al interés por la Biblioteca real, se añade el que los documentos cancillerescos muestren una preocupación lingüística y retórica. En cuanto a cronologías, también cabe recordar que Juan I –el monarca más pró-

¹ Para una visión más amplia, véase “El Humanismo catalán”, en *eHumanista* VII (2006), eds. A. Cortijo y Á. Gómez Moreno, pp. 28-36. También, “El Humanismo catalán en el contexto hispánico”, *ib.*, en prensa.

ximo al humanismo— comienza a reinar en 1387; pero, sin la etapa anterior,

sin el camino que allanaron los escritores cultos de los tiempos de Pedro el Ceremonioso no podríamos explicarnos tan lógicamente el renacentismo de los que rodearon a Juan I y a Martín el Humano, Bernat Metge el más importante y el más permanente de todos².

Con todo, a Batllori —firme defensor del humanismo catalán—, como historiador del pensamiento y la cultura renacentistas, le ha extrañado que pudiera darse una obra de las características de *Lo somni* en aquel entorno barcelonés, donde todavía el humanismo ofrece un muy incipiente calado³.

Probablemente en todas las obras de Metge se acusa el estigma petrarquesco, dado que incluso me ha parecido reconocerlo en las que constituyen una burla a los géneros medievales y que se revisten de la forma literaria que parodian, como el debate o el sermón⁴. Por otro lado, aquél es indudable en su traducción del *Griseldis* al catalán, que enmarca —como el maestro— entre dos cartas, de claro signo admirativo; pero que, a la luz de sus fuentes, revelan una fuerte disensión ideológica, manifiesta clara pero únicamente a través de leves variaciones en las intertextualidades de las *Seniles* del libro XVII⁵.

² Bernat Metge, *Obras de Bernat Metge*, estudio y edición de Martín de Riquer, Universidad de Barcelona 1959, p. *15.

³ Miquel Batllori, *Obra completa*, V, *De l'Humanisme i del Renaixement*, Valencia, Tres i Quatre, 1995, p. 26.

⁴ Tendré que remitir a menudo a mi monografía de Metge: *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid, UNED, 2002; aquí, a las pp. 80-81, 84, 87, 127 y 132. Este estudio puede consultarse en *Rebost*, en www.uned.es/453196. Seguiremos las ediciones metgianas allí utilizadas: “Els Nostres Clàssics” (*Lo somni y Obres menors*, Barcelona, Barcino), a cargo respectivamente de J. M^a de Casacuberta y M. Olivar —que datan de 1925 y 1927—, dado que la espléndida edición de las obras completas de M. de Riquer, ya citada, está agotada. (He editado muy recientemente en Madrid, Ed. Atenea, una edición bilingüe de *Lo somni*).

⁵ *Del Griselda català al castellà*, “Minor” 7, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 2002, pp. 24-25 y n. 28. Puede consultarse en *Rebost*, en www.uned.es/453196.

De todos modos, aquí nos vamos a centrar en el diálogo clasicista *Lo somni*, donde Petrarca es omnipresente a lo largo de los cuatro libros y reconocido por tanto como un gran maestro transmisor de los clásicos; pero donde, a su vez, bajo la lectura de las fuentes clandestinas, es duramente denunciado desde la moral.

Hay un hecho histórico íntimamente vinculado a la génesis de esta obra: la muerte repentina en 1396 del rey Juan I, a quien estaba Metge muy vinculado y quien se le aparece en el sueño del diálogo. Esta muerte desató una serie de duros procesos judiciales contra su camarilla; tras ser absueltos en 1398, al año siguiente, el nuevo rey, Martín I, pide a Metge la obra,

que vós havets feta d'un sompni e de algunes altres coses (Riquer, *ob. cit.*, p. *169).

Y en 1405 Metge firma las cartas reales de nuevo como secretario real.

En una simple ojeada al hipotexto⁶ de *Lo somni* sorprende hallar en el I libro, que versa sobre el tema de la inmortalidad y donde ésta se trata desde una perspectiva plenamente humanista, con inquietud y no desde una superioridad dogmática, la presencia inicial del *De remediis una utriusque Fortunae*, obra que responde a la filosofía más tradicional. Sin embargo, Metge, tras definir su obra –es decir, de habernos dado pistas acerca de su sistema dialógico⁷, de haberla marcado con el signo de las *Confesiones* agustinianas y de haberse iniciado con alguna burla feroz hacia la tradición representada en san Gregorio⁸–, antes de pasar a otras fuentes importantes en las que va a asentar los contenidos de su fundamentación –sobre todo Lull, las *Tusculanas*, Casiodoro⁹ y el *De Civita-*

⁶ Puede verse en *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, *ob. cit.*, pp. 500-503 y en mi trabajo “Bernat Metge: el diálogo de *Lo somni*” en www.liceus.com. Este cuadro esquematizado o mapa de las fuentes recoge las influencias conocidas hasta la fecha.

⁷ *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, *ob. cit.*, pp. 264-265.

⁸ *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, *ob. cit.*, pp. 192-200.

te Dei, por medio de una ordenadísima exposición—, nos deja aquella señal petrarquesca, como quien comienza santiguándose.

Se recogen ahí ya las huellas de Juvenal, Cicerón y Séneca, además de una cita de Suetonio¹⁰. Veamos el pasaje del *De remediis*, que se apoya también en otro texto petrarquesco¹¹, la *Senil* XVII, 2, en la que Petrarca manifestaba a su amigo Boccaccio su profunda admiración hacia san Agustín:

Estás pagando el tributo que tu carne debe a la naturaleza. Muy pronto serás libre. (...) La llegada de la muerte no es un revés sino un alivio para el moribundo, que debe pensar en ella con alegría y recibirla como mensajero de su libertador. (...) Tu rey te libera de tu prisión, ya están rotas las ataduras ... es tu rey quien te llama. (...) tampoco pienses que después de la muerte ya no hay males que sufrir

[Bernat]¹⁵: aquella hora fou a mi pus dolorosa que aquella en la qual sabí que *ell havia pagat lo deute a natura*.
—No plors —dix ell [el rey Juan]— ne sies trist, car *de remei inútil usaries*¹⁶.
Quant és per mon interès, no et cal plorar, car covinentment estic per gràcia divinal, e per ésser monarca no volria tornar en lo món... *car si mi has perdut, qui era ton senyor, tan bo e millor l'has cobrat. Ell te gitarà a ta*

⁹ Supone una hábil distinción por parte de Metge el diferente tratamiento respecto a los dos depositarios de la Antigüedad: de Boecio, que fue pronto rechazado por los humanistas (cf. entre otros, G. Voigt en *Il Risorgimento dell'Antichità classica ovvero Il primo secolo dell'umanismo* [1880], I, Florencia, Sansoni, 1968, p. 473), Metge rechaza el modo de discurrir, ya desde el *Libre de Fortuna e Prudència* (1381); mientras que hila los argumentos acerca de la inmortalidad sobre la definición del alma del *De anima* de Casiodoro.

¹⁰ Antes se han reconocido reminiscencias clásicas (Varrón, Terencio) que provenían de textos agustinianos que ya las contenían; por un igual, a través del pasaje petrarquesco se transparentan las fuentes de distintas procedencias. (Véase el capítulo *Los trecentistas cuestionados* en *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, ob. cit., pp. 274-279).

¹¹ La combinación puede parecer un juego malabar al no conocedor de la manera de escribir metgiana, pero el autor inicia al lector paulatinamente, así como deja bien asegurada su técnica desde este juego inicial; pues, como veremos, a principios del último libro reaparece superpuesta al mismo tratado doctrinal la misma *Senil*.

¹² Ed. J. M^a Micó, Barcelona, Península, 1999, pp. 173...179.

¹³ La cita procede de *De constantia sapientis* 17, 2, y nos emplaza en el corazón de la doctrina estoica; ahora bien, la fuente de esa idea no es Séneca en realidad, sino Cicerón, pues era originaria del *De senectute*, obra que bien conocía Metge. Éste, pues, parece enmedar aquella referencia, dado que su frase —también en negritas—, se

por no tener alma, *sino porque su creador es tan manso, compasivo y misericordioso*, que no despreciará su obra (Petrarca, *La medida del hombre. Remedios contra la buena y la mala suerte*, II, 119).¹²

Pues, si bien Séneca dice que ‘a algunos les disgusta oír hablar de vejez, de canas y cosas semejantes, pero luego hacen votos para llegar a ella’¹³, y a mí me parece que eso no les pasa sólo a algunos, sino a casi todo el mundo, yo no me avergüenzo más de éste que de otros períodos de mi vida. Porque ¿cómo voy a sentir vergüenza de haber envejecido y no de vivir, si lo uno no puede ser mucho tiempo sin lo otro? (...) Por ello me esfuerzo en reparar al atarde-

honor de la presó en què est e no soferrà que et sia fet tort; car fort és just e virtuós e coneixerà tost la mala intenció dels teus perseguidors (...) Però a tu no te’n cal fer grans noves, car bé el coneix.

–Senyor –diguí jo–, ver és, e aital speranza he jo en ell; mes a present no en veig venir les mars.

–Oh! –dix ell–, comuna malaltia és dels hòmens, que ço que molt desigen no creen que jamás los venga, o si els ve, és tard a llur parer.

–Ab que vinga qualque die, Senyor –diguí jo–, bé en seré content, *car prou se fa tost ço que bé es fa*. Quant és a present, de açò no cur molt; ço que a Nostre Senyor Déu plaurà e a ell, serà plasant a mi¹⁷. Solament, Sen-

ha deslizado al texto ciceroniano correspondiente (Cicerón, *Cató el Vell. De la vellesa*, ed. de Pere Villalba, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1998, pp. 85-86), pero mantiene la cita siguiente de Suetonio (en cursivas), procedente del texto petrarquesco. (Utilizamos distinta tipografía para facilitar el reconocimiento de las referencias –sean formales o semánticas).

¹⁴ Petrarca, *Obras. I. Prosa*, dir. por Francisco Rico, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 305-306.

En cuanto a la elocuencia en la adaptación de los clásicos, observemos aquí cómo Metge pasa a glosar el concepto relativo al paso del tiempo, integrando en la conversación la cita de Suetonio (de la vida de *Augustus*, 25, 4) con mayor naturalidad incluso que Petrarca. Hasta tal punto está naturalmente adaptada que se había considerado una frase proverbial (Bernat Metge, *Lo somni*, ed. de L. Badia, Barcelona, Quaderns Crema, 1999, p. 258). No en vano Metge escribía *Lo somni* desde un planteamiento estético y creativo que no era el de los textos petrarquescos.

¹⁵ Denominamos Bernat al personaje que designa a Metge en *Lo somni*, en corrección con el Francesco del *Secretum* de Petrarca. Hay que advertir que en este libro I el autor se desdobra en los dos interlocutores (cf. Batllori, *ob. cit.*, pp. 46-48); es decir, el grado de identificación con el personaje de ficción varía según los libros (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, pp. 325, 338, 350...).

¹⁶ En el libro II también emplea el vocablo *remei* en ocasiones en que alude al *De remediis*.

cer la pereza de todo el día, recordando a menudo la célebre frase del sapientísimo Augusto –‘*Se hace con suficiente prontitud lo que se hace bien*’ (id., *Senil XVII*, 2)¹⁴

yor, si no us és enuig, vos suplic que em vullats dir què és esperit e que em donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car ab gran congúixa estic de saber-ho, per tal com no ho puix entendre. (*Lo somni*, ed. Casacuberta, pp. 23, 18...24, 24)

Observemos además que las fuentes proporcionan una doble lectura al pasaje, pues sólo a través de ellas aparecen los nobles temas de la vejez y la muerte, dado que una lectura superficial entiende sólo que el rey Juan –recientemente fallecido y quien habla con el autor a fin de mostrarle la inmortalidad– le promete la ayuda del nuevo rey, su hermano y sucesor, así como la salida de la cárcel, adonde se vieron abocados gran parte de sus amigos tras el considerado golpe de estado que siguió a la muerte del monarca¹⁸. De este modo, la lectura profunda quedaba salvaguardada frente al gran público y los círculos de poder que podían ser adversos; sin embargo, bien la captaría su estrecho círculo de amistades, sensible a la mentalidad humanista y adiestrado a sus técnicas.

El capítulo citado, *La muerte* –cierre del *De remediis*–, que nos sitúa ante esa lectura oculta –la vieja idea de morir vista como salida de la cárcel corporal, de la que nos libra nuestro rey, que es Dios– se confirma también como fuente al encontrarlo a principios del libro II de *Lo somni* con la misma confluencia de autores clásicos: Juvenal, Cicerón y Séneca. Como en el libro I, la referencia del primer autor habría sido añadida a la fuente petrarquesca.¹⁹

¹⁷ He propuesto la sombra de la sátira X de Juvenal, vv. 347-350 (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, p. 277, n. 296).

¹⁸ Riquer, *ob. cit.*, p. *149.

¹⁹ No hay que olvidar que a esta sátira ya había recurrido Boccaccio en *Il Comento alla Divina Comedia* acerca de la Fortuna (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, p. 20) y que es éste un punto en el que Metge va a diferir en profundidad respecto a Petrarca, como bien muestran el *Griselda* (*Del Griselda català al castellà, ob. cit.*, pp. 15-18, 53-54) y el comienzo del libro IV de *Lo somni*, en el que se enfrenta a toda la filosofía que proporcionan aquellos remedios (*En los orígenes*

Es intolerable que alguien lllore por lo que es su condición natural. No morirías si no fueses mortal (...) No esperes la muerte del alma, pues es propio de su naturaleza el no poder morir (...) **La naturaleza, madre benigna de todas las cosas, no hizo ninguna horrible. No es ella la que causa el temor a la muerte, sino el error de los hombres.** (...) Haz de buena gana lo que tienes que hacer de todos modos. Bien lo dijo el que tuvo óptimos consejos sobre la muerte: *'Lo que no puedes evitar, hazlo de buena voluntad'* (*Remedios contra la buena y la mala suerte*, II, 119, ed. cit., pp. 173...180.).

[Bernat]: m'és vijares que sia gran cosa ésser quiti de paor de morir, car, a mon juí, la pijor cosa que en lo morir entrevé és la paor de la mort²⁰. (...)

[rey Juan] **Cosa natural és morir**, així com néixer, menjar, viure, suar, dormir, sedejar, famejar, vetllar e semblants coses; **e alguna natural cosa de si mateixa no és mala ne terrible, mas la opinió dels hòmens la fa vegades ésser aital.** No és estat home que sia nat qui no muira, ne qui muira que no sia nat. *¿Què ens cal fer, doncs, gran festa de açò que cascun jorn veem? E què ens profita tembre açò que no podem esquivar? (Lo somni, ed. cit., p. 66, 8...26)*

A lo largo del libro I se sigue el análisis de la naturaleza humana racional por medio de la conjunción de las diversas tradiciones, lo cual lleva a la idea de donación por parte de una divinidad y desemboca en

*nes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit., pp. 56-75, 364-366), según vamos viendo. Por tanto, hay que concluir que Metge, en cuanto a este tema, está añadiendo a la filosofía petrarquesca las ideas de Juvenal, cuyo enfoque providencialista conducía a un naturalismo que –más allá del enfoque resignado de Petrarca, que llevaba a reprimir toda expresión de queja– anulaba o superaba de otro modo el miedo a la muerte. La diferencia en realidad era teológica, acerca de la naturaleza divina –paternal o bien totemizada, propias respectivamente de una religión nueva o bien antigua–, punto que no vamos a desarrollar aquí (cf. *Del Griselda català al castellà, ob. cit.*, n. 90, 95, en pp. 67 y 70), ya que además de afectar a la teología versa sobre aspectos muy minuciosos que indican una vez más que sus diferencias de actitud o cariz tenían raíces muy profundas.*

²⁰ He propuesto como fuente para esta idea la misma sátira de Juvenal (X, vv. 357-359), dado que también consta esta idea mientras que en el texto metgiano se da parecida combinación de fuentes y sistemática. Cf. *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, p. 283 y n. 305.

la idea de naturalidad ante la muerte con que se inicia el libro II²¹. Este naturalismo, que se expresa con una maestría suprema, enlaza bien con el final del libro anterior, donde se mostraba finalmente una actitud confiada ante la muerte. El I libro filosófico-teológico es armónico, pues, con el II, de tono religioso. Todo ello lo lleva a cabo Metge –de modo oculto, tras las fuentes– conjugando la tradición cristiana y el clasicismo, al igual que Petrarca propusiera; pues, a pesar de presentar ciertas puntualizaciones respecto a sus textos, éste tiene fuerte protagonismo y actúa como intermediario próximo respecto a la Antigüedad.

Así pues, Metge, al comienzo de sus dos primeros libros de *Lo somni* se sirve del *De remediis*, bebiendo de ahí a los autores clásicos, con quienes a su vez remeda o completa a su fuente intermedia: Petrarca.

Hay que resaltar que la frase senequiana que cerraba nuestro segundo pasaje procede de las epístolas a Lucilio (107, 10), fuente exactísima, ya que, además de la adecuación a la Naturaleza, se explica allí que no debería haber muerte inesperada pues hay que estar siempre preparados, y ése era el tema que tanto preocupaba justificar a los consejeros del rey fallecido súbitamente.²²

La ratificación de este último objetivo la tenemos en el pasaje y fuente inmediatamente anteriores, donde el *De remediis* aparece con toda pompa y brillo, pues se cita un capítulo –el II, 113–, que defiende la muerte repentina. Ahora bien, ello tiene lugar por medio de una

²¹ Cf. *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, p. 310.

²² Así como Séneca había tratado de la paciencia en otra epístola (67, 10), en la que aparece prácticamente esta misma frase (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, p. 60, n. 34, y p. 283), vemos que Metge orienta aquí la naturalidad hacia la falta de temor, pues también él había tratado ya, separadamente, el aspecto moral relativo a la virtud de la paciencia en el *Griselda*; posiblemente no se da esta división en Petrarca, quien enfoca el tema con una aceptación ciega e inquebrantable. Cabe tener en cuenta que el concepto de virtud de Metge, como oportunidad o energía a desarrollar –el cual apuntala en las *Pónicas* de Ovidio– (*Del Griselda català al castellà, ob. cit.*, pp. 59-65), se opone al pasivo enfoque tradicional que argüía Petrarca. No cabe duda que si el catalán está cerca de la clasicista *ataraxia*, el italiano lo está de la resignación religiosa. Lo cual puede aclarar sus diferencias en el terreno ético.

anécdota insignificante –casi grotesca–, que a su vez constituye la fuente quizás más llamativa y completa de todo *Lo somni*. No cabe duda, pues, del tono de sorna de Metge al destacarla tanto, cuando las dos importantes referencias vistas hasta ahora de esta misma obra han sido ocultas; además, cuando la tan bella y noble alusión senequiana –coincidente en temática sobre la muerte imprevista– es tan próxima a esta otra, tan burda, el contraste resulta pintoresco y retrata bien la sagacidad proverbial de nuestro autor. Es decir, él distingue, en el mismo Petrarca, aspectos en consonancia con el sentido profundo del movimiento, así como otros francamente disonantes o bien de menor enjundia.

[rey Juan]: E no't recorda la qüestió que diu Petrarca, en los *Remeis de cascuna fortuna*, que fou antigament entre alguns insignes e savis hòmens, ço és a saber, qual manera de morir era millor; en la qual entrevenc Július Cèsar, que aquella difiní dient que la mort sobtosa e inopinada?²³

–Bé em record, Senyor, e quant és de mi, d'aqueixa mateixa opinió són (*Lo somni*, ed. cit., pp. 65, 25-66, 2).²⁴

Como balance, pues, de la presencia de Petrarca en los dos primeros libros hay que reconocer una deuda muy significativa, incluso a

²³ Hay que tener presente que Julio César moriría asesinado, lo cual convierte el pasaje casi en un chiste. Cabe advertir, por otro lado, que ya advirtió Riquer que Metge refutaba a un autor con sus propios textos o bien a Boccaccio con textos de Petrarca, cf. “Boccaccio en la literatura catalana medieval”, *Filología Moderna*, 55 (1975), p. 461.

²⁴ Dados los paralelismos y equilibrio en la composición de la obra, interesa anotar aquí la buena memoria de Bernat, porque, al final de este libro II, dirá haber olvidado los hechos de los acompañantes del rey –Orfeo y Tiresias–, a causa de los turbadores sucesos que le han ocurrido después de la muerte del monarca (cf. *Lo somni*, ed. cit., p. 84, 10-20). En el segundo pasaje, sin embargo, no se dará el punto por cerrado, puesto que descubrir la personalidad de tales personajes alegóricos es asunto que se proyecta a los libros siguientes, y la desmemoria de Bernat dará pie a que el rey le invite a descubrir la revolucionaria naturaleza que en *Lo somni* se les otorga, si bien ocultamente a causa del peligro que entraña esta revelación (*Lo somni*, ed. cit., p. 83, 23-28).

modo de tributo reverencial, según también lo hace expreso en las epístolas de su *Griselda*²⁵; pero, al igual que se evidencia en esta última carta, Petrarca acarrea un doble signo para Metge, admirativo y crítico a la vez²⁶. Pues hemos visto ya obstáculos para un reconocimiento irreversible de una influencia en positivo: *l'enfant terrible* de la corte que es Metge no puede remitir sin ningún tipo de cortapisa al *De remediis* encabezando un libro como el I, que es pionero en abrirse al librepensamiento; y por otro lado, el desigual tratamiento de la misma fuente petrarquesca –escondido u ostentoso–, a comienzos del libro II, nos inclina a leer la cita superficial y brillante con el tono burlesco propio del impenitente burlón.

La posibilidad que pudiera quedar de duda al respecto se deshace de modo rotundo en los dos últimos libros, en los que Metge denuncia –escondida pero rotundamente– la moral de Petrarca, remitiéndose sobre todo al *Secretum*.²⁷ Asimismo podría desprenderse la superación de la doctrina petrarquesca en el hecho de añadir un libro a los tres del

²⁵ Bernat Metge, *Obres menors*, ed. cit., M. Olivar, p. 17, 42-43.

²⁶ *Del Griselda català al castellà*, ob. cit., pp. 39-41.

²⁷ Cabe señalar que la conjunción de fuentes de que se vale para su condena –Cicerón y Horacio– ha sido asumida por la crítica. Igualmente lo han sido la fuente del *De remediis* y la influencia de san Agustín, ambas propuestas por mí en 1994 (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, ob. cit., pp. 12-13 y n. 5; p. 21 y n. 19; p. 193 y n. 55); sin embargo, las interpretaciones que da la crítica son muy divergentes. Por mi parte, sigo la tradición de estos estudios filológicos, que ha reconocido desde sus inicios un humanismo catalán (cf. Albert Hauf en VV AA, *La saviesa de Batllori*, Valencia, Saó, 2001, p. 52, y en “L’homenot’ Martí de Riquer. Un savi cavaller de les nostres lletres”, *Estudis Romànics*, XXVIII [2006], p. 352); pero este movimiento ha sufrido en los últimos decenios un fuerte revisionismo, que ha afectado sobre todo a la figura de Metge, quien se ha tildado por lo general, además de medievalizante y oportunista, de hereje epicúreo. Recientemente ha recibido apoyo la reivindicación de su figura; así, S. M. Cingolani, en *El somni d’una cultura: “Lo somni” de Bernat Metge* (Barcelona, Quaderns Crema, 2002), quien se apoya en aquella conjunción de fuentes; aunque lo califica sólo de pensador honesto (cf. J. Ysern, *Literatura catalana. Época medieval*, en Urquizu, P., ed., *Introducción a las lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, Madrid, UNED, 2004, pp. 108-109). De todos modos, al menos en cuanto a Metge, probablemente haya que dar por superado el tema tras los diversos pronunciamientos de Riquer, considerando que el humanismo es algo sustancial en él (cf. *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, ob. cit., pp. 18 y 21).

Secretum, cuyo esquema es sabido que seguía y advirtió Riquer en 1933; puesto que el diálogo catalán está compuesto por cuatro libros, cifra que se había considerado ya en ocasiones como excelente.²⁸

A partir del libro II la conversación va a tener lugar entre el autor y los acompañantes alegóricos del rey Juan, el cual le ha anticipado que éstos esconden un misterio, que no debe por el momento desvelar. Las palabras de filosofía amorosa de Orfeo, quien a inicios del III cuenta su vida –a la sombra ovidiana de las *Metamorfosis*– y describe bellamente el infierno –híbrido de clasicismo y tradición– van a entusiasmar a Bernat, con la consiguiente reprobación por parte del mitológico adivino quien las considera peligrosas e inducentes a la pasión turbadora; seguidamente, Metge entablará con Tiresias una disputa, que se irá haciendo agria hasta llegar ambos casi a las manos a finales del libro IV.

Al situarnos en la fuente principal del *Secretum* observamos no sólo un seguimiento respecto a la temática y conversación del libro III del italiano²⁹, sino que el reto que hace al comienzo de este libro san Agustín a Francesco tiene su réplica en *Lo somni*.³⁰ No ha habido dificultad ninguna por parte de la crítica en reconocer el paralelo entre el adivino Tiresias y san Agustín –es decir, los que poseen la verdad, frente a los autores de ambos diálogos (*Secretum* y *Lo somni*), Francesco y Bernat– y efectuar este seguimiento.³¹ Allí, Francesco mantiene que, aunque estuviera equivocado en su actitud positiva hacia el amor humano, quiere morir en aquel error; pero Agustín advierte que para esta idea se inspiraba en la postura ciceroniana hacia la inmortalidad, procedente

²⁸ Véase J. L. Martín, “Las excelencias del número Cuatro. Alabanza excesiva del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada o erudición de Diego García de Campos”, en *Livro de Homenagem: Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, II, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 687-694.

²⁹ *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, *ob. cit.*, pp. 343-355.

³⁰ Desde este ángulo lo expongo en “Una nova font de *Lo somni* de Bernat Metge: Horaci”, en *Memòria, escriptura, història*, Professor Joaquim Molas, “Homenatges”, I, Universitat de Barcelona, 2003, pp. 216-218, donde sigo el planteamiento del paralelismo con el *Secretum*, según expuse en 1994 (“Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo Somni* de Bernat Metge”, *Epos*, 10 (1995), pp. 85-189).

³¹ Véase así en la reciente ed. de *Lo somni* de S. M. Cingolani (Barcelona, Barcino, 2006, pp. 102-103).

del final del *De senectute*. Ante tamaña osadía, le alerta de las diferencias por tratarse de objetos tan diferentes, pues Cicerón la aplicaba para con Dios y él para con una mujer, o sea algo que inversamente le aleja de Dios.

Toda la preocupación de ambos personajes –Agustín y Tiresias– va a ser convencer a sus interlocutores y autores –Francesco y Bernat– de la verdad de sus respectivos asertos. En el *Secretum* el objetivo se consigue y Francesco claudica; mientras que en *Lo somni* Bernat se opone rotundamente a Tiresias, el negador de la bondad de cualquier tipo de amor humano. Ello conduce al autor, al final de la obra –hasta donde se prolonga esta materia–, a una sensación de tristeza y desconsuelo que contrasta con la iluminación y consuelo con que se cerraba el libro I. Es decir, Bernat se adhiere al Francesco que, inicialmente, se ponía en la actitud ciceroniana hacia la divinidad y la extendía en su amor hacia una mujer; pero, dado que luego difiere de la línea seguida por Petrarca y su Agustín, Bernat Metge está manteniendo que la conversión del *Secretum* era una conversión errónea y falsa.

III [Ag]: Y ya que al amor me he referido en primer término, di, ¿no lo estimas la mayor de todas las locuras?

Fr.: Por no faltar ni un punto a la verdad, te diré que en mi opinión al amor puede llamársele o la más repugnante pasión del espíritu o su más excelente actividad: depende de los distintos sujetos. (...) Si ardo por una mujer infame e indecente, sinduda es un amor insensato; ¿pero y si me seduce un verdadero modelo de virtud y me entrego por completo a amarlo y respetarlo? ¿Qué piensas entonces, no estableces nin-guna diferencia entre cosas tan distintas? (...)

Fr.: Malgastas tus esfuerzos: nadie

I [Bernat]: no és hom en lo món qui de raó vulla usar així com deu, qui necessàriament no haze atorgar, atès tot ço que m'havets dit, que les ànimes sien immortals. E així *ho cresec fermament, e ab aquesta opinió vull morir*.³²

–¿Com opinió? –dix ell– ans és ciència certa, car opinió no és àls sinó rumor o fama o vent popular, e tostemp suposa cosa dubtosa.

III [Tiresias]: no pot haver felicitat, qui pos sa amor en dona. E creu-ne a mi, qui no ignora llurs costums.

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

–No en sa muller –respòs ell– ni en altra.

IV [Tiresias]: Disertament e acolo-

me convencerá; recuerdo ahora lo de Tulio: *Si en esto yerro, yerro de buena gana, y mientras viva no deseo verme apartado de mi error.*

Ag.: Con todo, Cicerón usó semejante expresión en defensa de la más hermosa idea sobre la inmortalidad del alma y con el propósito de mostrar que no dudaba de ella en absoluto y no quería oír nada en contra; tú, en cambio, abusas de sus mismas palabras en pro de una opinión monstruosa y enteramente falsa. (Petrarca, *Secreto mío*, ed. cit. de Rico, pp. 99-100)

rada, a mon juí, has respost a tot ço que jo havia dit de fembras. La veritat, però, no has mudada, car una mateixa és; e si volies confessar ço que en dicta la tua consciència, atorgaries ésser ver tot ço que t'he dit dessús.

—No faria jamai —diguí jo—; ab aquesta opinió vull morir. (Lo somni, ed. cit., pp. 50, 106 y 167, respectivamente para cada libro señalado en negritas).

Buena prueba de la seguridad y talante de desafío por parte de nuestro autor es que Bernat no defiende el amor en el caso de una mujer excelsa, como lo era la de Francesco, sino que él aboga por una repugnante amante, dechado de vicios según la retrata Tiresias siguiendo los horrores del *Corbaccio* de Boccaccio.³²

El juego de fuentes de Metge, de acuerdo con las técnicas humanistas y el gusto por el culturalismo y la clandestinidad, es francamente alucinante. Observemos cómo se nos confirma el sentido que hemos desprendido por medio de una superposición comparatista, añadiendo como contrapunto descifrador una fuente más externa, que abraza la obra hasta el final: la sátira II, 5 de Horacio. Autor que, precisamente, había alegado el rey Juan que Bernat conocía familiarmente y no se había localizado antes:

³² *De senectute*, III, 85, ed. cit., p. 157; asimismo en el libro IV, donde la reproducimos también en cursivas.

³³ Cf. *Lo somni*, ed. cit., pp. 107-128. Al verter Metge la alta misoginia de esta obra a unos supuestos totalmente distintos logra un efecto sorprendente, pues lo que era acusación a las mujeres, a través de esta lectura se torna en dura denuncia del acusador, como bien avala su trueque en el libro IV, donde la convierte en un divertido ataque masculino; también lo atestigua la fuente última y más externa: la sátira horaciana que veremos a continuación.

De Virgili, Sèneca, Ovidi, Oraçi, Lucà, Estaci, Juvenal, e molts altres poetes te diria ço que n'han escrit, mas tu has aquells tan familiars, que no seria als sinó empènyer ab la mà la nau que ha bon vent, *Lo somni*, ed. cit., p. 45, 11-15.

Para reconocer esta sátira hay que tener en cuenta que, si la segunda parte del libro III ha consistido en una conversación calcada sobre el *Secretum* y la demostración de sus duras teorías, defendidas por Tiresias de acuerdo con el *Corbaccio*, en toda la parte inicial del mismo libro III, Metge nos ha situado en un enclave exacto: en el infierno, el cual se ha descrito con todo lujo de detalles y profusión de fuentes clásicas. Y éste es elemento capital para el reconocimiento horaciano, pues en esa sátira conversan, en las puertas infernales, el inocente Ulises³⁴ con el adivino Tiresias, quien le hace de consejero espiritual. Horacio satirizaba esos consejos, dado que de hecho eran una corrupción; lo mismo que ocurre al desvelarse las fuentes tras el diálogo de Tiresias y Bernat.³⁵

Y si en el III libro Metge de modo tan peculiar nos ha dejado retratado el vicio, en el IV va a dejar esculpido el concepto de virtud. Para ello se instala en el seguimiento de la epístola de las *Familiares* (XXI, 8), de donde va rescatando pasajes o detalles naturalistas de la fuente petrarquesca, el *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo, que Petrarca obviara o recortara³⁶. Ello le dará pie a admirar

³⁴ Toda la crítica está acorde en el hecho de que en el libro anterior Metge ha insistido para mostrarse como un hombre inocente, a causa de las acusaciones de que había sido objeto; por mi parte, he extendido el alcance de esa inocencia a un alto grado, porque se ve impregnada por el signo de la nueva mentalidad al apuntar Metge repetidamente a la inocencia humana, hecho que es casi un detonante en los humanistas. Pues en el libro II la idea de la inocencia se manifiesta desde aspectos muy dispares: desde el hecho histórico del proceso judicial a temas como el pecado original, el limbo o la Inmaculada.

³⁵ Puede seguirse en *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, ob. cit., pp. 356-360; y en “Una nova font de *Lo somni* de Bernat Metge: Horaci”, ob. cit., pp. 219-223. Cabe añadir que en los dos casos (los respectivos pasajes de Horacio y Metge) se dice de los mentores que no mienten ni se pueden equivocar.

³⁶ Puede seguirse una ocasión muy divertida, que a su vez va a continuar el *Tirant lo Blanch*, en las obras citadas en la nota anterior, respectivamente, en las pp. 371-374 y pp. 227-229.

virtudes de la Antigüedad, como el asesinato³⁷ o el suicidio, que a los hombres cultos de su tiempo pero menos humanistas horrorizaba que pudieran llegar a adquirir auge³⁸. La misma sistemática –acerca de Valerio Máximo y Petrarca– había seguido en la carta de cierre del *Griselda* al rescatar el ejemplo de la suicida Porcia³⁹.

Enfrentemos en contraste a Petrarca y Metge en cuanto al hecho de si quitarse la vida merece o no alabanza en ningún caso. Sus comentarios dan unas pistas ricas acerca de los matices con que expresan sus respectivas posiciones; veamos a través de un fragmento del libro IV cómo Metge se define como cristiano, y cómo atribuye a los gentiles –dirigiéndose directamente a ellos, al estilo clásico– el hecho de alabar el suicidio:

Si buscamos entre los más antiguos, encontraremos a muchos que no sólo sufrieron la muerte con valor, sino que la precipitaron, como en el caso de Marco Catón, a quien Cicerón disculpa y Séneca alaba. A mí ninguna de las dos opiniones me

[Bernat]: No puix callar aquell rigorós exemplar de castedat, Lucrecia, la qual ... se mès un coltell per lo ventre (...) Pus meravellador és que lloador, però, esquivador és en nosaltres crestians, ço que feu, car punint lo pecat estran en lo seu cos,

³⁷ Entre los ejemplos de los clásicos ensalza como asesinas, sangrientas o suicidas a Tamaris, Julia, Porcia y Lucrecia, además del caso de las mujeres guerreras o de Artemisa (la qual, aprés que ell [su marido] fou mort e li hagué celebrades sollemnes exèquies, lo fue polvoritzar, e el begué, mostrant que ella volia ser sepulcre d'ell, *Lo somni*, ed. cit., p. 138, 25-27); amén de otros casos de la Biblia y de su tiempo. Entre éstos, el de Leonor de Chipre, quien había extrañado anteriormente que fuera considerada virtuosa, pues, entre otros hechos llamativos, en 1369 fue pública asesina del príncipe que matara a su marido; suceso famoso que ya Chaucer recogió en los *Cuentos de Canterbury* (cf. Riquer, *ob. cit.*, pp. 340-343, n. 27-29).

³⁸ Recordemos el alegato contra el suicidio del dominico Antoni Canals en el prólogo de su traducción del *Africa* de Petrarca, que muestra que el suicidio era una piedra de toque para las mentalidades, es decir un tema candente en aquel momento:

Maraveyl-me fort de Aníbal, qui fo axí gloriós en armes com fou la fi tan miserable, matant si matex ab verí, en la qual coza mostrà gran flaqueza de cor, *Scipió e Aníbal*, ed. Riquer, Barcelona, Barcino, 1935, p. 40.

Puede verse también mi trabajo “Sobre la traducción de una traducción: el *Scipió e Aníbal* de Canals”, *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, XI (2006), pp. 159-180.

³⁹ *Del Griselda català al castellà*, *ob. cit.*, p. 28.

parece bien, y mucho menos la segunda, porque es más tolerable excusar el error que alabarlo (*Remedios contra la buena y la mala suerte*, ed. cit., p. 179)

matà aquell; vosaltres, gentils⁴⁰, ho havets lloat, car acostumat ho havíets, quan vos plaïa. (*Lo somni*, ed. cit., p. 141, 3...15)

O sea que vemos de nuevo que Petrarca es su punto de partida, pero que, cuando ha lugar, lo rectifica o matiza; de hecho tiene un careo con él. No hemos pretendido seguir todas las referencias a Petrarca ni tampoco explicar todo *Lo somni*, pero daremos una última intertextualidad del *De remediis* por ser muy sintomática de la ascendencia que ejercía sobre él, a pesar del marcado y grave carácter de su disensión.

Al principio de este libro IV encontramos no sólo toda la filosofía del *De remediis* sino el claro recuerdo de la carta *Senil* ya mencionada desde el libro I (la XVII, 2), donde Petrarca negaba a Boccaccio el derecho a quejarse de la Fortuna:

no es justo que el hombre virtuoso se queje de su miseria (ed. cit. de Rico, p. 303).

Bernat sin embargo se queja –aunque por lo bajo⁴¹–, y muestra abiertamente su firme repulsa al criterio de hacerla depender del dominio de las pasiones así como de entenderla como premio o castigo; se funda en ser él el responsable y haber actuado de una manera *raonable e bona*, cosa que le certifica de no haberse equivocado –según dice a continuación–. Ahora bien, no hay que olvidar que estaba refiriéndose a su terrorífica amante –cúmulo de horripilancias insoslayables–; por lo que, por esta rendija entran –en choque frontal hacia los planteamientos medievalizantes por fundarse tan sólidamente en la conciencia–, entre otras cosas, no sólo la defensa del

⁴⁰ Hay que tener en cuenta que se dirige a Orfeo y Tiresias, que eran gentiles según su concepto de la gentilidad (lo desarrollo en *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, ob. cit., pp. 246-264).

⁴¹ Ed. cit. de *Lo somni*, p. 131, 6-10.

placer sino el rompimiento con el esquema tradicional en cuanto a la culpabilidad.⁴²

Petrarca también había impartido doctrina en cuanto a la culpabilidad humana pero en una línea tradicional, lo cual es contrario al enfoque de Metge favorable a un ser humano inocente. La oposición al concepto de Fortuna petrarquesco –en íntima correlación, pues, con la temática de la responsabilidad– se sintetiza bien en el *De remediis*, obra que deja además su huella clara en el libro IV de *Lo somni* –de modo clandestino pero capital– a través de una intertextualidad del capítulo I, 49, *De gratis amoribus*, donde se materializa esa doctrina de modo tajante: la razón debe dominar las perturbaciones del alma, que al fin y al cabo son engaños⁴³, lo cual le lleva al menosprecio o anulación de la vía amorosa.

Gozo. Amo y soy amado.

Razón. Lo primero puedes saber, lo segundo está en duda, salvo si no quieres alegar que te lo dijo tu amiga de noche.

Gozo. Sin duda soy amado.

Razón. Por buenas razones te lo ha hecho creer, según me parece; y no es mucho que así sea, pues que *todo amante es ciego y cree de ligero.* (Petrarca, *De los agradables amores*, ed. cit. de Rico, p. 432)

[Bernat]: Ai las! ¿E com se pot fer –diguí jo–, si no pens que pus perfecta dona visca en lo món, ne que jamai fos més amat hom per alguna, que jo són per ella?

–Per ço ést anganat –dix ell–; mas no és meravella, car *tot amant és cec e creient.* Vols sàviament usar? Dóna fe a açò que et dic, car així és. (*Lo somni*, ed. cit., p. 150, 13-21)

⁴² Cabe recordar que este párrafo liberador se recogerá en una obra, el *Tirant lo Blanch*, que es por antonomasia la obra exaltadora del placer inocente y cuyo brusco mal final parece ser un alegato contra la injusticia del mal pago en esta vida; ambos rasgos podrían permitir desprender que el novelista hubiese asimilado –o al menos entrevisto– la filosofía metgiana, aspecto que he planteado en “Sobre la font d’una font del *Tirant lo Blanch* i la modernitat de la novel·la”, *Caplletra*, 23 (1998), pp. 57-74, y en “La influencia de Metge sobre Martorell: la sombra de *Lo Somni* sobre el *Tirant lo Blanc*”, en *Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Alcalá de Henares 1997, pp. 381-391. (Véase también Ysern, *ob. cit.*, p. 152).

⁴³ Cf. C. Yarza, en la ed. cit. de Rico, p. 36.

La frase resume bien la dialéctica Metge-Petrarca⁴⁴, pues si la Razón, que domina los diálogos de la obra petrarquesca, consigue desengañar allí al Gozo, el catalán mantendrá firme su oposición subjetiva, a pesar de la intervención de Orfeo que le asegura estar equivocado⁴⁵; y toda su obra deviene así una defensa del gozo y del hedonismo. Por tanto, no hay que caer en la trampa de pensar que se está elucubrando acerca de la ceguera total o parcial del amor; la cuestión se cifra –además del tema moral⁴⁶– en las vías del conocimiento. Y es ahí donde se adhiere forzosa o forzosamente a Petrarca, puesto que Metge no sólo acepta la modernidad petrarquesca de reconocer la ceguera de esta vía, sino que, más aún, le añade en tonos dramáticos que reconoce que la razón –su guía y fundamento desde el libro I– ni siquiera le es válida para defender su firme filosofía amorosa. Recordemos ahora que ésta la había preconizado desde un inicio –basándose en la bondad del objeto amado– hacia la divinidad; y que –extendiendo el tratamiento incluso con igual expresión, como hemos visto en la nota 32– culmina con la misma actitud en una faceta humana coherente. Rubrica ésta, a mediados del libro IV, en un bellísimo pasaje que he denominado como la loa del amor, donde fusiona fuentes clásicas y cristianas.⁴⁷

⁴⁴ Cabe añadir que esta interpretación, coherente con la que di en 1994, fecha en que localicé esta fuente (“Dues esmenes al *De remediis* i dues adhesions al *Somnium Scipionis* en el prehumanisme català”, *Revista de L’Alguer*, 5 (1994), pp. 195-208), no es la única, puesto que es muy distinta de la que obtiene L. Badia, quien desde su edición de *Lo somni* citada (pp. 32, 36, 230-231), se remite repetidamente a ella como fuente que ilumina el cierre de toda la obra; ahora bien, su visión es la de un Metge medieval.

⁴⁵ Véase *Lo somni*, ed. cit., p. 150, 6-12.

⁴⁶ Desde el enfoque moral lo he expuesto recientemente: en “Bernat Metge: *Lo somni*: un *Somnium Scipionis* redivivo y un *Civitate Dei* laico”, en el congreso sobre *Espacios y tiempos de lo fantástico*, Universidad Complutense 2007. Este planteamiento complementa los comentarios expuestos aquí en profundidad.

⁴⁷ Véase el pasaje en *Lo somni*, ed. cit., p. 148, 20-149, 14. Este aspecto, en el que una vez más se anticipa a la línea que van a seguir los humanistas –la filosofía platónica del amor, de moda desde la Florencia de Ficino– lo trato especialmente en “Bernat Metge, defensor de la dona i l’ideal de la pau”, *Revista de Filología Románica*, 20 (2003), pp. 25-40. Allí atribuye a la mujer el origen de las ciudades, al igual que Cicerón a los ancianos al final del *De senectute*. Esta interpretación, además de ser coherente con el peso que ejerce esta obra ciceroniana en *Lo somni*, viene avalada por cerrar el pasaje con dos puntos en paralelo respecto a su fuente, pues ambos

Aquella intertextualidad petrarquesca nos revela la incongruencia de Petrarca, puesto que éste aplica distintos raseros en cuanto al tratamiento de la alteridad –la divina y la humana–; mientras que Metge, aun ante la inevitable limitación racional, se adhiere a una disposición positiva en ambos casos.⁴⁸

La reacción de Bernat, reconociéndose derrotado y balbuciente, pues, será una auténtica y muy cómica *boutade*, dado que a pesar de todo él no da su brazo a torcer y argumenta su revuelta en la exposición de los vicios del *Corbaccio* aplicados a los hombres. Y aquí cabe recordar que Cicerón hacía otro tanto, pues ni en referencia a la muerte, cerrando el *De senectute*, dejaba de lado el humor.⁴⁹

No dudo que, así como se derivarán más observaciones filosóficas e interpretaciones, se encontrarán más fuentes de Petrarca en *Lo somni*; para Metge era autor tan notable que, aun siendo muy inmediato en el tiempo, en la carta de cierre del *Griselda*, le augura vida perpetua por su fama y sus libros instructivos, y es para él un referente constante. Pero no creo que pueda dejar de verse, por medio de las fuentes ocultas, el rechazo que manifiesta Metge hacia lo que considera una renovación frustrada; o más aún, desde la perspectiva moral, un retroceso. Por si tuviera que sellarlo, como buen notario, nos deja aún una última fuente a modo de marco extremo para toda la obra.⁵⁰

autores se refieren a las enfermedades y a los consejos. (Esta propuesta puede completarse en “Sobre las versiones de clásicos catalanes: el *Curial e Güelfa* y *Lo somni*”, eds. A. Camps, J. A. Hurtley y A. Moya, Universidad de Barcelona, 2005, pp. 39-63; asimismo, otros puntos comentados se tratan en la edición bilingüe citada de *Lo somni* de la Editorial Atenea.

⁴⁸ En otras palabras, Petrarca cree en Dios pero no en el ser humano, y menos aún en la mujer. Metge advierte que la razón no puede distinguir entre ambos objetos; luego, se requiere un comportamiento congruente. Ahora bien, aunque la explicación última de la disensión de Tiresias-Bernat atañe a las vías del conocimiento, la temática que le revuelve y ocupa los dos últimos libros es la faceta moral, prioritaria para Metge al situarse en un plano estrictamente humano.

⁴⁹ Cf. la ed. cit. de Villalba, p. 158, n. 324.

⁵⁰ Lo expongo en *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, pp. 391-395, y en “La font més amagada i més externa de *Lo somni*: un altre somni”, *Estudis Romànics*, 25 (2003), pp. 239-251.

Tenemos que acudir aquí a la escena de la aparición de Petrarca a Boccaccio, en la introducción al libro VIII del *De casibus virorum illustrium*, en que aquél sacude al certaldés de la desidia, con un efecto de conversión espiritual. Si en *Lo somni* los consejos misóginos y antiamorosos se han considerado corruptos, el color de la conversión a que indujo Petrarca queda claro: a hacer del autor del *Decamerón* —aquí encumbrado con la figura de Griselda, que constituye el único ejemplo moral por parte de la cristiandad⁵¹— el autor del *Corbaccio* —aquí también vilipendiado—. Era, pues, lo contrario de una conversión. Por lo tanto, así como he comentado que el engaño que encierra *Lo somni* va mucho más allá del que repercute en la corte a fin de agenciarle su defensa⁵², porque encierra toda una profunda filosofía acerca del engaño —de gran actualidad por cierto—, asimismo no se trata tanto de que haya hecho ver una fingida conversión —como se desprende hoy fácilmente de una primera lectura superficial— sino de que a su vez delata como falsa la conversión de Boccaccio gracias a su mentor.

La ubicación de la renovación en uno u otro trecentista era muy importante; de hecho, originalmente representaban posiciones muy distintas, como bien explicita la discusión del *Griseldis*, que reproducen las miniaturas de sus códices⁵³. Hasta el punto de que algunos pensaban que la influencia del Boccaccio pobre, no laureado, aleccionado siempre por el maestro Petrarca, debía invertirse; pues era quien tenía la clave de una filosofía cristiana, cercana a san Agustín —y armónica entre las dos grandes tradiciones clasicismo-cristianismo—, dato a tener en cuenta cuando Metge había glosado en el libro I una idea del

⁵¹ *Lo somni*, ed. cit., p. 142, 22-23.

⁵² Esta perspectiva la presenté en los trabajos con ocasión del sexto centenario: en la lección que di en el Centro cultural *Blanquerna* de la Generalitat de Catalunya en Madrid (*Lo somni, 1399: el gran engany de Bernat Metge*), y en “600 anys de *Lo somni*, el primer diàleg humanístic de la Península”, *Revista de Filologia Románica*, 27 (2000), pp. 295-317.

⁵³ *Del Griselda català al castellà*, ob. cit., pp. 30-35, 41 y 66.

⁵⁴ Puede verse mi conferencia “La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media”, en las Actas del Seminario Internacional *La recepción de Boccaccio en España*, ed. M. Hernández Esteban, Universidad Complutense [2000], Madrid 2001, pp. 497-533, en especial p. 503.

santo con un texto boccacciano⁵⁴. La oposición a una moral antiamorosa queda bien reflejada en *Lo somni* a través de la presencia salpicada y constante del *Corbaccio*; esta huella, de intensidad inexplicable anteriormente⁵⁵, se explica con claridad gracias a la transparencia de aquel pasaje del *De casibus* como fuente, donde el autor también es aleccionado en un sueño. Observemos algunas suaves similitudes textuales al inicio y –sobre todo– al final de *Lo somni*:

Mentre infatti a briglie sciolte avevo avidamente abbandonato le membra vacillanti ad un ozio totale, caddi in un sonno così profondo da sembrare quasi, non che ad altri, a me stesso, essere divenuto un morto immobile. Risvegliandomi... (Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, en *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, IX, ed. dir. por V. Branca, Milán, Arnoldo Mondadori, 1983², p. 651).⁵⁶

sobtat de molta son, covenc-me gitar sobre lo llit, e sobtosament, sens despullar, adormí'm, no pas en la forma acostumada, mas en aquella que malalts o famejants solen dormir (*Lo somni*, ed. cit., p. 17, 13-16) ... E jo desperté'm fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propis membres, així com si lo meu esperit los hagués desemparats (ib., 168, 17-21).

Así pues, el sueño de Metge, el que abre y cierra su obra y que da origen a su título⁵⁷, parece estar plagando el sueño en que Boccaccio bebe la doctrina de su maestro Petrarca, la cual –según él– le convier-

⁵⁵ Josep M^a de Casacuberta, tuvo que añadir una última hoja en su edición, como Addenda, sin paginar, a causa de la fuertísima e insólita influencia del *Corbaccio*, que extrañaba especialmente en libros tan excelsos como el I; el editor llegó a pensar que el lligament de l'acció del *Somni* fou suggerit a Bernat Metge principalment per l'obra del Boccaccio.

Cosa que al fin y al cabo no hacemos más que certificar bajo el espectro de la temática moral.

⁵⁶ Anotamos que para la inmovilidad o desfallecimiento de los miembros de Metge, equivalente al Boccaccio que deviene como un muerto inmóvil, no se ha propuesto ninguna otra fuente.

⁵⁷ Sin excluir evidentemente sombras de sueños tan evidentes como la del *Somnium Scipionis*, que él mismo plagia a modo de espejo con su misma obra en el corazón del libro I (*Lo somni*, ed. cit., p. 42, 7-21).

te. Efectivamente, el Boccaccio del *Decamerón*, que culmina en el *Griselda*, tan valorado por Metge, no es el mismo del *Corbaccio*, al que Metge se opone aquí, sin abandonar nunca la retórica pero con las tintas más negras: ya se ha 'convertido' a la doctrina de Petrarca⁵⁸.

De la responsabilidad del maestro en la conversión –más allá de haberlo considerado mentor el mismo Boccaccio– puede servirnos de guía la frase final de Tiresias, con la que cierra su larga exposición misógina; frase de apariencia y forma corbacciana, pero de sombra petrarquesca:

indizio quanto mai chiaro, fin d'allora, Ara veus què pots sperar d'aquest
di quel che poi gli uomini dovessero maleït llinatge femení. (*Lo somni*,
aspettarsi dalla compagnia delle ed. cit., p. 129, 1-2)
donne. (*De vita solitaria* II, 2, en
Petrarca *La Letteratura italiana. Storia e testi*, VII, *Prose*, dir. por R. Mattioli, P. Pancrazi, A. Schiaffini, Milán-Nápoles 1955, p. 418)⁵⁹

También puede asegurar el recuerdo típicamente petrarquesco la imagen de las últimas palabras de Tiresias, las cuales le abocan al desconsuelo total, con el cual concluye la obra.⁶⁰

⁵⁸ Apoyan este argumento otras fuentes boccaccianas del mismo libro IV: el *De claris mulieribus* aparece con signo ambivalente, a menudo negativamente (*En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge, ob. cit.*, pp. 368-377), mientras que la imagen que envuelve la cita del ejemplo del *Griselda* en *Lo somni* procede del punto en que quizás Boccaccio ensalza más la prosa profana, el *Genealogiae deorum gentilium* (*Del Griselda català al castellà, ob. cit.*, pp. 45-50). Por otra parte, Petrarca en su *Griseldis*, en realidad, lo que había hecho era una conversión a lo divino, como revelan las fuentes agustinianas de éste y como advierte Metge en la réplica epistolar que enmarca su traducción. La irritación de éste, pues, hay que entenderla desde la concepción de estos cambios como una conversión negativa, ya que de hecho trastocaban ciertos conceptos fundamentales; es decir, desvirtuaban el humanismo y renacer clasicista, teniendo en cuenta que del retorno a los clásicos se esperaba también el retorno a una más rica conciencia cristiana (cf. E. Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 24).

⁵⁹ En el libro I del *De vita solitaria*, precisamente, Petrarca había expuesto la idea de la persuasión y yerro a que lleva la vía del amor (ib., p. 289); no parece casual, por tanto, el broche del libro III de *Lo somni* con esta fuente sino más bien una intencionada selección, que responde a una alineación en toda regla.

⁶⁰ Pus en la tempestuosa mar has viscut, fé ton poder que muires en segur e tranquil·le port, *Lo somni*, ed. cit., p. 168, 13-14.

Con ello se nos plantea si la verdadera caída de hombres ilustres⁶¹ puede ser la que nos ofrece Metge bajo una lectura clandestina: aquella a la que induce el error de Petrarca. Pues aquella excelencia de filosofía moral, anclada en san Agustín y en Llull, con todo el apoyo del pensamiento clásico (libro I de *Lo somni*) –que tan bellamente estaban recuperando en esta época, gracias a una revisión desde la posición cristiana–, tras la conversión que proporciona el *Secretum*, va a parar a la miseria corbacciana (libro III de *Lo somni*). Y si nadie duda de la indignación de Metge como autor del antieclesiástico *Sermó*, donde denigra burlescamente la hipocresía de las normas, esta otra denuncia, mucho más profunda, nos explica lo que hasta ahora eran incógnitas, sea la persistente sombra del *Corbaccio* en *Lo somni*, sea el contraste que ofrecen los finales tan dispares de los libros I y IV.

Los dos últimos libros –a los cuales afluye toda la magnificencia de fuentes sobre la noble temática de la inmortalidad, tan bellamente armonizadas–, en apariencia tratan del misoginismo, pero una lectura en profundidad, a través de las fuentes y según las técnicas humanísticas, lo que nos indican es que la moral petrarquesca –es decir, la flor y nata del cristianismo renovado– es medievalizante y anticristiana. Para Metge, la moral cristiana que armoniza con los clásicos puede guiarse por un Ovidio, al que define como profeta⁶²; autor, sin embargo, tan sospechoso y postergado por la tradición, y muy mal visto por Petrarca. No es de extrañar que un audaz humanista haya llegado a esta posición crítica respecto a los críticos de su momento, dado que

Quest'era il primo frutto malaugurato della credenza nella infallibilità degli antichi, una sfida audace contro la morale cristiana (Voigt, I, *ob. cit.*, p. 478).

Así pues, si los primerísimos humanistas pretendían firmemente la revisión-renovación de los antiguos, rescatándolos desde y para el cristianismo en un natural hibridismo, era muy importante ajustar los goznes, como hacía Metge.

⁶¹ Petrarca es citado en el *De casibus* como hombre ilustre: *nostro evo gloriosissimus homo* (ed. cit., p. 660).

⁶² Véase *Lo somni*, ed. cit., p. 38, 20.

La conversión de su querido Boccaccio era una conversión espúrea, producto de una amalgama errónea, como lo es la mezcla que late en las últimas recomendaciones de Tiresias –incomprensibles antes para la crítica– y que son buen resumen de las mezcladas y confusas –no auténticamente híbridas– ideas petrarquescas:

Converteix doncs la tua amor d'aquí avant en servei de Déu e continuat estudi, e no t'abellesca negociar, ne servir senyor terrenal. Hages assat treballat per altres, e entén en tos fets propis –no dic, però, mundanal ni transitoris, mas espirituals e perdurables–, e especialment en conèixer e millorar tu mateix. (*Lo somni*, ed. cit., p. 168, 3-10)⁶³

Metge marca con firmeza la escisión entre lo religioso y lo filosófico, cuya incomprensión asume con normalidad⁶⁴, mientras que Petrarca tiñe de religioso lo filosófico⁶⁵ y se explica todo fácilmente; y en el campo moral, éste se ancla en el tiempo viejo –paradigmático en el tema del misoginismo–, como vieron ya sus contemporáneos⁶⁶. En última instancia, aprovechan de modo muy distinto a los autores clásicos en su conjugación con el cristianismo. Hay que estudiar atentamente, pues, esta voz tan crítica de las letras catalanas, porque, aunque no sea la única a constatar que Petrarca no era un pensador fuerte y profundo⁶⁷, distingue con firmeza entre lo que es digno de admirar y lo que es reprobable en cuanto al diseño del hombre nuevo. Lo cual contrasta

⁶³ En coherencia con el juego de fuentes expuesto aquí, he presentado para este cierre la fuente de la epístola 8 a Lucilio en dos trabajos en prensa: “Metge, buen traductor de Séneca” (*Sobre la Traducción*, Universidad de Valladolid, coord. por R. Recio) y “Humanisme i Traducció. L'Humanisme traduït” (II Curs Internacional de Clàssics Valencians, La Nucia 2006).

⁶⁴ Esta actitud es característica del *Libre de Fortuna e Prudència*, y especialmente manifiesta al final de la misma. La edición crítica –que constituyó la tesis doctoral de Miquel Marco (2004)– está en prensa en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.

⁶⁵ En realizar esta operación consiste el *Griseldis* latino de Petrarca.

⁶⁶ Garin (*ob. cit.*, pp. 108-110) recoge textos emblemáticos, en defensa del matrimonio y en contra de Petrarca, por parte de Salutati. Por otro lado, Bruni, en su *Vita di Dante*, ataca la misoginia del boccacciano *Trattatello* (*ib.*, pp. 112-113).

⁶⁷ Cf. Garin, *ob. cit.*, p. 24.

fuertemente con el muy universal encomio del maestro de los humanistas.

Butiñá, Julia, “Petarca en las letras catalanas del siglo XIV”, en *Revista de poética medieval*, 18 (2007), pp. 87-111.

RESUMEN: Bernat Metge, el principal humanista de las letras catalanas manifiesta en el diálogo *Lo somni* (1399), junto a una encendida admiración por la figura del gran mentor del movimiento, un firme rechazo de la ideología moral del *Secretum*. Se exponen aquí los principales pasajes que recogen su actitud crítica, los cuales afectan principalmente, además de esta obra, al *De remediis* y a las *Seniles XVII*, el libro dedicado a la traducción del *Griselda*.

ABSTRACT: Bernat Metge, the first humaniste of the catalan literature manifest in the dialogue *Lo somni* (1399), his inflamed admiration to the leader of the movement and, at the same time, a firm repulse of the *Secretum*'s moral. Here, we expose some passages that show his critical attitude; besides, this one affect to *De remediis* and *Seniles XVII*, the book of the translation of *Griselda*.

PALABRAS CLAVE: El primer humanismo. Petarca. Boccaccio. Literatura catalana medieval. Humanismo catalán. Bernat Metge.

KEYWORDS: The first humanisme. Petarca. Boccaccio. Catalan literature in the Middles Ages. Catalan humanisme. Bernat Metge.