

BERNAT METGE

OBRA COMPLETA

Edició i introducció de Lola Badia



EDITORIAL BARCINO · IMPRESCINDIBLES

Biblioteca de Clàssics Catalans

Aquesta edició ha rebut un ajut de:



Generalitat de Catalunya
**Departament
de Cultura**

Imprescindibles. Biblioteca de Clàssics Catalans, 10

Primera edició: juny de 2024

© de l'edició i la introducció: Lola Badia

Il·lustració de la coberta: Gravat procedent de la traducció francesa de l'*Ovidius moralizatus* en l'edició de Bruges: Colart Mansion, 1484, fol. 35v, accessible a la xarxa des de la Bibliothèque nationale de France i The Warburg Institute Iconographic Database. Representa el déu guaridor Esculapi interpretat com una figura de l'endeví clàssic Tirèsies (Badia 2020a).

Reservats tots els drets d'aquesta edició:
Editorial Barcino, SA
Carrer dels Almogàvers, 214, 08018 Barcelona
www.editorialbarcino.cat

Edició núm. 904
Dipòsit legal: B 8734-2024
ISBN: 978-84-16726-16-5

Revisió de l'original: Maria Toldrà
Correcció de proves: David Guixeras
Assistents editorials: Alejandra Cardozo i Júlia Colón
Disseny de la coberta: Duró Studio
Disseny de l'interior: Duró Studio i Tono Cristòfol
Preimpresió: Tono Cristòfol
Impressió: Gràfiques Ortells, SL



1. Vida, perfil intel·lectual, recepció

Bernat Metge va néixer el 1350 al cor d'una Barcelona de 35.000 habitants, concretament al carrer de l'Especieria (avui de la Llibreteria), a tocar de la Cúria i del Palau Major i ben a prop del Palau Menor (Riquer 1959 —que inclou un mapa de Barcelona al segle XIV—, Olivar 1983 i Cabré 2010). Durant la seva infantesa, quan els documents l'anomenen Bernadó, la ciutat va sofrir els estralls de la pesta negra en diverses tongades i, el 1359, l'atac de les galeres de Pere I de Castella, que estava en guerra amb Pere III d'Aragó. La segona meitat del segle XIV i l'entrada del XV va ser una època de greus sotragades i trasbalsos a tota Europa; a Catalunya, les cròniques, a més d'epidèmies i conflictes armats, registren una crisi econòmica devastadora, els efectes del Cisma de l'Església —hi havia dos papes i dues cúries pontifícies—, el problema de la successió de Joan I i la mort de Martí el Jove el 1409, que porta al conflicte dinàstic per l'herència de Martí I i al Compromís de Casp.

El pare de Bernat, Guillem Metge, regentava un obrador d'especier o apotecari i prestava els seus serveis a la família reial; concretament,

confeccionava els medicaments que s'administraven a l'hereu de la Corona, l'infant Joan, quan era un nen. El 1356 consta com a domèstic de la mare d'aquest infant, la reina Elionor de Sicília, tercera esposa de Pere III el Cerimoniós. Les tradicions familiars solien tenir molta importància en la formació dels joves, i tant el pare com el padastre de Metge van exercir professions que implicaven manejar llibres. Els especiers, concretament, pertanyien a un estament professional que englobava també els metges, els cirurgians i els barbers; eren una minoria culta molt activa, que freqüentava la lectura i que havia promocionat, des de darreries del segle anterior, moltes traduccions al català de textos d'interès sobretot tècnic sobre el cos de l'home i les arts de mantenir-lo sa. Metge té arrels en la cultura dels professionals de la salut, com es pot veure en comentaris dispersos de *Lo somni* i en una obreta còmica en vers que aprofita nocions de farmacopea, plena de referències a professionals del ram: la *Medecina apropiada a tot mal*.

La mort de Guillem el 1359 canvià decisivament el futur del jove Bernat. Cinc anys més tard, la mare, Agnès, es va casar amb un distingit home de lletres, Ferrer Saiol. Saiol ja era escrivà de ració de la reina el 1357, i des de 1365 exercí de protonotari, càrrec que comportava la tinença dels segells, la direcció del registre de la correspondència d'Elionor i el domini del llatí i de la retòrica necessaris per corregir les cartes d'acord amb l'ornamentació deguda, tal com especifiquen les *Ordinacions* de Pere III. Bernat jurà com a notari el desembre de 1370, i l'abril de 1371 ja figura com a ajudant de registre a l'escrivania de la reina al Palau Menor, on treballava a les ordres de Saiol, el qual devia haver-li procurat la formació pertinent en els anys anteriors. Una dedicació professional com aquesta implicava posseir unes tècniques i uns coneixements específics: domini de l'escriptura (còpia, redacció), coneixement de les llengües

en què es redactaven els documents (el llatí, el català i l'aragonès) i formació general bàsica en la doctrina cristiana, les arts liberals i els fonaments del dret i de la filosofia natural. La instrucció rebuda en l'adolescència gràcies al padastre determinà no sols la carrera de Metge a la Cancelleria, sinó l'orientació d'una obra literària escrita sota el signe de la cultura llatina medieval.

Ferrer Saiol és un dels representants a Catalunya d'un grup professional preparat en la tècnica de la redacció epistolar (*ars dictatoria*), que treballava al servei de la casa reial, decorant cartes i discursos amb citacions clàssiques (sovint extretes d'un florilegi) o traduint obres llatines per satisfer la curiositat històrica dels seus senyors. Es tracta de figures com ara Jaume Conesa, Bartomeu Sirvent o Guillem Ponç, tots ells protonotaris com Saiol, que el 1385 va traduir el *De re rustica* de Palladi (Olivar 1936, Rubió i Balaguer 1961, Rico 2002 i Sebastian 2017). L'educació escolar acompanyà l'obra de Bernat Metge, escrita com un brillant i original exercici d'extracció, traducció i recreació de les seves lectures. Aquesta manera de fer ja s'observa en el *Llibre de Fortuna i Prudència*, que adapta fragments de dues obres en vers del segle XII habituals en l'ensenyament del llatí (l'*Anticlaudianus* d'Alà de Lilla i l'*Elegia* d'Enric de Settimello), i segueix de prop la *Consolació de la Filosofia* de Boeci. Al prefaci del *Valter e Griselda*, Metge confessa la seva admiració per l'Ovidi «mestre d'amor», és a dir, l'autor de l'*Ars amatoria* i els *Remedia Amoris*. Tant al *Valter e Griselda* com a *Lo somni*, l'autor recorria amb seguretat als *Dits i fets memorables* de Valeri Màxim, una pedrera d'anècdotes per als *dictatores* i homes de cort. A *Lo somni*, Metge extracta amb coneixement de causa les vides d'Orfeu i Tirèsies de les *Metamorfosis* —l'*Ovidius maior* de les escoles— i demostra que tenia present el cant VI de l'*Eneida* i que coneixia Dante i l'*Hercules furens* de Sèneca amb el seu comentari. La familiaritat amb les tragèdies de

Sèneca és un indicatiu de l'actualitat de les lectures de Metge, perquè va ser a través dels comentaris del dominicà Nicolau Trevet que aquestes peces clàssiques van esdevenir text escolar a mitjan segle XIV.

Poc temps després de la mort de la reina Elionor el 1375, Bernat Metge treballava per a l'infant Joan, duc de Girona i futur rei. Sabem que la seva retribució era prou alta, i també consta que se li feien donacions gracioses, algunes justificades administrativament per la pèrdua de mules, mitjà de transport habitual a l'època. El 1379, Bernat Metge es va casar amb Eulàlia Vivó, filla del notari de Barcelona Bernat Vivó, ocasió en la qual va rebre una important donació del duc.

El 1381, l'infant Joan, vidu de la seva segona esposa, Mata d'Armanyac, es casava amb Violant de Bar, neboda del rei de França, Carles V, un rei culte i bibliòfil. Bernat Metge va treballar llargament per a aquesta dama, que era una persona amant de la lectura i que va facilitar la vinguda a Catalunya de llibres francesos (Cabrè & Ferrer 2012). El matrimoni es va celebrar a Perpinyà, i Bernat Metge va exercir de comissari diputat per cobrar pels regnes d'Aragó i València les quantitats necessàries per eixugar les despeses de les noces.

Violant encarregava a Bernat Metge tasques com ara la d'activar el préstec d'un exemplar de les obres del poeta francès de moda, Guillaume de Machaut, que custodiava el seu ajudant de cambra. Vet aquí la carta que Metge va escriure per mandat de Violant, quan ja era reina d'Aragó:

25, maig, 1390

La reina. Nos havem promès de prestar al noble mossèn Hug de Cervelló lo Meschaut. Per què us manam que encontinent lo li prestats, e en açò no posats alguna dilació. Dada en lo lloc d'Arles, sots nostre segell secret, a vint-e-cinc de maig de l'any 1390. La reina.

Al feel ajudant de nostra cambra Joaní. *Domina regina mandavit mihi Bernardo Medici*. (Badia & Lamuela 1975: 255)

A principis de 1381, les taules de canvi barcelonines van fer fallida de resultes d'una crisi internacional, en particular la taula de Pere des Caus i el seu gendre Andreu d'Olivella, que sostenia les finances de la casa reial amb un sistema de préstecs molt oneros designat amb el terme *mogobell* (Feliu 2007). El banc deixava diners amb un 30 % d'interès anual, i si el capital no es redimia al cap de quatre mesos, renegociava el préstec, sovint endeutant-se amb tercers però carregant els interessos d'aquests a les finances reials (*remogobell*). La fallida de la taula amenaçava la tresoreria de Pere III i l'infant Joan, amb deutes altíssims. El rei decidí no vendre patrimoni (i doncs no pagar el deute), segrestar béns i persones dels banquers, el maig de 1383, i declarar rebels a la Corona els altres creditors. No sabem si la crisi bancària va afectar el nostre escriptor, però consta que la seva mare, de nom Agnès, va quedar-hi atrapada perquè havia fet préstecs a l'infant Joan (Trenchs 2011: 481); en qualsevol cas, l'actualitat dels fets concorda amb la datació del *Llibre de Fortuna* el 1381.

L'infant Joan succeí Pere III el gener de 1387 i va regnar fins a la seva mort el maig de 1396. El 1390, Metge va progressar d'escrivà a secretari del rei i de la reina i seguí gaudint del favor especial dels seus senyors. A principi de 1388, els arxius registren un procés per algun delictes inconcret, sense conseqüències penals o laborals conegudes, que ha suggerit la datació de la *Lletra* a Isabel de Guimerà, en la conclusió de la qual Metge alludeix a uns envejosos que el maltracten contra justícia. Aquesta epístola inclou la història de Valter i Griselda, la primera traducció peninsular d'un text del Petrarca llatí, adaptat en català per al públic femení de la cort i seguint de nou,

com en el cas del *Llibre de Fortuna*, l'estímul d'una versió francesa procedent de la cort de París. El novembre de 1390, amb motiu d'un segon matrimoni amb Eulàlia Formós, germana de Francesc Formós, mestre racional, el rei concedí a Bernat Metge l'elevada dotació de mil florins d'or.

Bernat Metge va exercir diverses activitats d'administració financera, com ara les relacionades amb uns tributs especials que cobrava l'Església i que el papa d'Avinyó, Climent VII, havia cedit a Joan I per organitzar una expedició contra els rebels de l'illa de Sardenya que mai no es va dur a terme. El 1395 va ser un dels ambaixadors de Joan I i Violant a la cort del papa Benet XIII, que, durant el Cisma (1378-1417), es trobava a Avinyó. En aquesta cort pontifícia confluien poderosos homes d'Església de diferents procedències culturals, amb els seus seguicis de juristes i gent de lletres, representants de la diplomàcia internacional, lletraferits i interessats pel saber. Metge hi podia coincidir, per exemple, amb Juan Fernández de Heredia, un magnat aragonès, mestre de l'orde de l'Hospital, el qual estava traduint a l'aragonès una enorme compilació d'obres històriques, que desvetllava la curiositat dels millors erudits italians del moment.

A Avinyó havia residit en la seva joventut Francesco Petrarca (1304-1374), l'iniciador d'una nova manera d'entendre la història i la cultura literària, atenta a l'herència dels clàssics, a la lectura filològica dels textos del passat i a la recuperació del pensament de Plató com a antídote de determinats corrents de l'aristotelisme universitari que rebien el nom d'averroisme. La discussió sobre la immortalitat de l'ànima del primer llibre de *Lo somni* se serveix d'un entramat de fonts que coincideix amb les que Petrarca havia anat reunint per reconduir el tema cap als plantejaments de Plató, pràcticament inaccessibles aleshores en l'original grec, però recuperables a través

d'escriptors llatins com Ciceró o Macrobi. D'altra banda, *Lo somni* conté al·lusions a dues obres llatines de Petrarca, el *De secreto conflictu curarum mearum* (*El conflicte secret de les meves penes*) o *Secretum* (1347-1353) i el *De remediis utriusque fortune* (*Remeis per a cada una de les fortunes*) o *De remediis* (1366). El primer és una confessió íntima de Franciscus, l'alter ego de Petrarca, i el segon, una extensa enciclopèdia dialogada sobre com comportar-se en casos de bona o mala sort. Que Bernat Metge citi entre línies el *Secretum* a l'*Apologia* i el reprengui al començament i al final de *Lo somni* certifica la capacitat del nostre autor per connectar amb el filó més prometedor de la cultura del moment. Després de descriure com i per què Petrarca va recopilar materials per rebatre les posicions dels pensadors aristotèlics que especulaven sobre veritats pretesament científiques al marge de la fe, i tenint en compte les fonts del primer llibre de *Lo somni*, Jaume Torró dedueix que Metge, el 1395, va tornar d'Avinyó amb uns materials tots nous, «probablement un còdex miscel·lani on hi havia reunits» textos contra els errors de l'aristotelisme científic o averroisme i «que devia anar lligat al nom de Petrarca. Així és com va poder projectar *Apologia* i *Lo somni* sobre el *Secretum* i el *De remediis*» (Torró 2002: 107).

Com a secretari reial, Bernat Metge va redactar una gran quantitat de cartes en llatí, català i aragonès sobre matèries públiques i privades, i n'hi ha tot un sector que té un gran interès per a la història de la cultura literària. La que reproduïm a continuació, que fa referència a la celebració de la festa de la *gaia ciència*, crida l'atenció perquè el febrer de 1396 estava a punt d'esclatar el conflicte dinàstic posterior a la mort de Joan I i Metge es dirigia amb desimboltura als consellers de la ciutat de Barcelona, que es van situar al bàndol contrari del seu, el dels servidors del rei:

19, febrer, 1396

Lo rei. Prohòmens: entre les altres ordinacions que en cascuna notable ciutat deuen ésser, sí és una, ço és que sia donada ocasió que els hòmens de cascuna edat, especialment aquells qui viuen de llurs rendes e patrimoni, no estiguen ociosos, los quals en res no poden ésser tan inclinats a allunyar de si ociositat com amb aconseguir coses profitoses e plaents. Com, doncs, aquestes dues coses amb res no puixen tan fàcilment aconseguir com amb alguna ciència, deu ésser donat lloc que molts hagen ocasió de treballar en aquella, e majorment quan sens gran messió e treball [‘despesa i esforç’] se pot aconseguir, així com és la gaia ciència [‘poesia trobadoresca’], la qual poden covinentment saber homes il·lustrats e en aquella adilitar-se e moltes vegades aconseguir-ne profit, car és fundada en retòrica, per la qual, mesclada amb saviesa, car en altra manera fort poc val, s’haja seguit gran honor e profit a moltes universitats [‘corporacions’] e persones singulars en lo món, segons que els llibres historials testifiquen e experiència cada jorn ho mostra. Moguts, doncs, per aquesta consideració e havents a memòria la bella festa que l’any passat fes [‘vàreu fer’] a honor de la dita gaia ciència, la qual festa fo dispositiva [‘estimulava’] a esquivar ociositat e a entendre en sàviament e ornada dictar, pregam-vos amb afecció que, continuant ço que havets començat, donets obra a acabament, que l’any present se faça en aquesta ciutat semblant festa, e per consegüent en los anys esdevenidors, donant semblants joies [‘premis’] que l’any passat foren donades als trobadors qui per llur ciència e bon enginy mills [‘millor’] les mereixeran. E serà cosa a nos fort plaent, e que tornarà en gran honor d’aquesta ciutat. Dada en Perpinyà, sots nostre segell secret, a dinou dies de febrer de l’any 1396. *Rex Iohannes*.

Dirigitur consiliariis et probis hominibus civitatis Barchinone. Dominus rex mandavit mihi Bernardo Medici. (Badia & Lamuela 1975: 256-257)

Joan I, que ha rebut els apel·latius del Caçador o de l'Amador de la gentilesa, va morir inesperadament el 19 de maig de 1396 mentre caçava al bosc de Foixà, prop de Torroella de Montgrí. L'any abans, la cort s'havia traslladat a Mallorca a causa d'un brot de pesta que s'havia declarat a Barcelona: les cròniques locals i les generals registren les queixes dels mallorquins davant del comportament dels cortesans i dels consellers del rei, que sotmetien la població a abusos intolerables per obtenir-ne els mitjans de viure de forma magníficent i dispendiosa. Mentre la Corona d'Aragó, en particular, i l'Europa occidental, en general, travessaven una seriosa crisi econòmica, en efecte, Joan I i Violant no van deixar mai de gastar un capital de què no disposaven en luxes personals, en la subvenció de músics i cantants —la cort catalana era la més brillant del moment en aquest sector—, en partides de caça o en l'adquisició de llibres i objectes de valor. La mort sobtada de Joan I donà pas a un procés contra els seus oficials que determina la circumstància de *Lo somni*. Bernat Metge és incriminat de diversos delictes, dels quals es proclama innocent, i escenifica el penediment d'haver estat un epicuri, és a dir, un descregut i un faldiller.

El context polític d'aquest procés que implica Bernat Metge es remunta als greus problemes de finançament del regnat de Pere III, que obligaven la monarquia a pactar a les Corts amb alguns nobles i amb el patriciat urbà (Abadal 1987, Cingolani 2002). En el breu regnat de Joan I, aquest conflicte d'interessos portà a la suspensió de les Corts i a la plena existència de dos bàndols. Sembla que aquesta divisió es traduí en dues opcions a la successió: el partit favorable a qualsevol descendent del rei Joan i el que preferia, a falta d'hereu mascle, una successió lateral en la persona del germà, l'infant Martí. La pujada al tron de Martí, lluny de ser automàtica, va comportar un període de crisi en què es van enfrontar els homes de confiança de

Joan I, partidaris de la seva filla gran Joana, casada amb el comte de Foix, i els delegats de les ciutats partidaris de l'infant Martí —que es trobava a Sicília—, representat per la seva esposa, Maria de Luna.

El conflicte ja venia d'abans, però. Quan el rei Joan I encara era en vida, ja consten greus denúncies dels consells de les ciutats de Barcelona i València acusant els oficials reials de prevaricació i traïció, per connivència amb la invasió de les tropes del comte d'Armanyol, que donava suport al dret a la successió del comte de Foix. Un cop mort el rei, si s'hagués pogut sostenir que Joana de Foix havia quedat exclosa de la successió en el testament de Joan I, ni ella ni el seu marit no tenien dret a reclamar-la. No hi va haver, però, manera de comprovar-ho fins que no es va fer públic el testament del rei difunt, un document central en la crisi successòria de 1396-1397 (Cingolani 2002, Torró 2012). Aprofitant el buit d'informació, Maria de Luna va prendre el poder sense vacil·lació i va constituir un Consell de Regència en nom del nou rei Martí. La rapidesa amb què va actuar era clarament irregular; d'altra banda, quan es va tenir accés al testament es va veure que les disposicions successòries de Joan I ni estaven al dia ni eren transparents. En efecte, Joan I, en accedir al tron el 1387, havia fet testament a favor d'un fill viu, Jaume, delfí de Girona, i els seus descendents; en cas que aquest el premorís sense fills (i així va ser), el regne passava a qualsevol fill del rei amb Violant de Bar, inclòs el fruit pòstum d'un embaràs, i, si no n'hi havia, a qualsevol fill d'alguna de les filles de Joan (capaces, doncs, de transmetre la successió per línia materna); només en últim cas heretava el regne el germà Martí per línia lateral. La preferència per una transmissió vertical havia de dominar en l'entorn del rei i, mort l'infant Jaume, devia definir-se a favor del gendre, el comte de Foix.

Una de les primeres decisions del Consell presidit per Maria de Luna va ser comprovar si era cert que Violant de Bar estava emba-

rassada, com ella mateixa havia fet públic. Si aquest prenyat hagués existit, el fill que n'hauria nascut hauria precedit Martí en la successió del regne, i la reina i el Consell haurien quedat en entredit. El testament de Joan I no fou publicat, doncs validat, fins al 5 d'agost davant del Consell de Regència format per homes partidaris del nou rei; ho va fer sota pressió el secretari del rei difunt, Pere de Benviure, el qual s'hi havia resistit fins llavors. Tant l'embaràs de la reina Violant, potser fingit, com la resistència de l'antic secretari fan evident una voluntat de no cedir el poder a Martí. Mentrestant, el Consell procedí des del 31 de maig a empresonar amb fiança diversos homes pròxims a Joan I, i el 8 de juny ordenà la intervenció de la documentació oficial en poder de Bernat Metge i altres. Les actes del Consell detallen igualment els preparatius per contrarestar la possible invasió del Rosselló per part del comte d'Armanyac i, significativament, ara també la de l'exèrcit del comte de Foix pel Pallars. El Consell va fer previsions militars, va negociar una compensació econòmica amb el delegat del comte d'Armanyac, i va enviar tres-centes llances a la frontera del Rosselló i quatre-centes al Pallars. Maria de Luna i el Consell partidari de Martí consideraven una injustícia la reclamació de la corona per part del comte de Foix, però aquest, que òbviament no ho veia així, arribà a proposar una treva i l'arbitri del papa Benet XIII en el litigi.

A principis de 1397, la contesa bèl·lica es va resoldre favorablement per a Maria de Luna. Mentrestant, però, el procés de juny de 1396 havia donat veu als enemics dels oficials del rei Joan. En conservem les primeres ordres de detenció per part del Consell de Regència i la instrucció prèvia dels interrogatoris. Al seu moment, la publicació d'aquests materials, a cura de Mitjà (1957-1958), va revelar detalls de la imatge pública de Bernat Metge desconeguts fins aleshores. La instrucció enumera pràctiques corruptes de tota

mena —del suborn i l'apropiació de fons a l'estupre— en el govern en temps de Joan I; s'ha de tenir en compte, però, que representava la veu del partit contrari als encartats. A Bernat Metge, se l'acusava d'haver estat subornat per Luchino Scarampi, que finançava el comte d'Armanyac, i d'haver dit en públic que més valdria que l'infant Martí hagués mort i que el rei Joan li hauria de fer tallar el cap, per les males passades que li havia fet.

Lo somni presenta el protagonista, Bernat Metge, «en la presó», alhora que convoca l'esperit del rei difunt, el qual declara la injustícia de les acusacions i augura una restitució del tort fet al seu fidel secretari. No és possible que Metge es trobés entre reixes en el moment en què situa la ficció, poc després de la mort del rei, tot i que podria haver estat detingut a casa en algun moment posterior. Moltes altres referències de *Lo somni* responen a la circumstància del procés, però convé destacar que, en el moment de la redacció, l'autor ha canviat de bàndol: no solament elogia Maria de Luna, «ara regnant», i la seva acció contra les invasions citant exemples clàssics, sinó que critica aquells que dubtaven de la seva legitimitat i deien «encara no sabets si sots regina» (en al·lusió a l'embaràs al·legat per Violant de Bar); a més, per boca de Tirèsies, afirma que el comte de Foix no tenia cap dret al regne i que l'havia envaït «acompanyat de molts potents lladres», qui sap si al·ludint al comte d'Armanyac, cosí de Joana, esposa del comte de Foix. Sembla prou clar que Bernat Metge, a més de desmentir les acusacions del procés de 1396 que l'afectaven personalment, procurava de restituir una imatge d'honradesa en el regnat de Joan I, grata a la monarquia, i que mirava de congraciarse amb els nous reis, Maria de Luna en particular. Quan va tornar de Sicília, Martí I, ja segur en el govern i sense dependre dels consells ciutadans, absolgué tots els imputats en el procés, el desembre de 1398. *Lo somni*, possiblement confegit

després d'aquesta data i sens dubte acabat després de l'absolució, també era una manera d'exhibir la capacitat literària d'un exsecretari reial que aspirava al reingrés.

El 28 d'abril de 1399, el rei Martí envià una carta a Bernat Metge demanant-li *Lo somni*, l'obra «que el feel en Ramon Savall nos ha recitada», la qual tractava «d'un somni e d'algunes altres coses». Quan era conseller de Barcelona, Savall fou encarregat d'anar a cercar Martí a Sicília amb un estol de galeres just després de la mort de Joan I; pertanyia, doncs, al bàndol contrari dels partidaris del comte de Foix, com Bernat Metge al començament de la crisi. Que suggerís la lectura de *Lo somni* a Martí I fa pensar que devia ser molt amic de Bernat Metge; en qualsevol cas, consta que era un home de lletres: és autor del poema que comença «De mal saber, amb verinós coratge», i Francesc Eiximenis li va dedicar el *Terç del Crestià*. Metge reingressà com a escrivà a la Cancelleria el 1402, o abans, i fou secretari de Martí I des de 1405 fins a la mort del rei el 31 de maig de 1410, feta remarcable en el cas d'algú que havia dit públicament que fora bo tallar el cap del germà petit de Joan I, i tanmateix explicable si atenem als bons contactes polítics, com ara Ramon Savall, i a l'exhibició de perícia literària que significa *Lo somni*.

Com que, al final d'aquesta obra, l'alter ego de l'autor es nega a admetre la maldat intrínseca de la dona que intenta d'inculcar-li Tirèsies adduint arguments i exemples en sentit contrari, no sobra recordar que en la vida real Bernat Metge es va casar dues vegades, com ja s'ha apuntat. La documentació assenyala que va ser pare de diversos fills i filles —es registra una Griselda—, entre els quals n'hi ha un d'il·legítim, de nom Joan, nascut de Violant Cardona, de la ciutat de València. Metge el va reconèixer el 1402, però dos anys després va revocar la legitimació. Bernat Metge morí a Barcelona

entre febrer i juny de 1413, ja sense càrrecs amb la dinastia que ocupà el tron d'Aragó després del Compromís de Casp.

El 1409, a les acaballes de la seva carrera de secretari reial al servei de Martí I, Bernat Metge va haver de produir documents relacionats amb la mort del seu fill, Martí el Jove. L'hereu de la Corona va traspasar a la ciutat de Càller el 25 de juliol, pocs dies després d'haver aconseguit vèncer els rebels de Sardenya a la batalla de Sanluri el 30 de juny. La carta reproduïda a continuació va ser redactada per manament reial quan semblava que la sort històrica volia afavorir Martí I i el seu fill Martí el Jove, rei de Sicília. S'hi explica al capità Pere Torrelles com va arribar a Barcelona la notícia de la victòria de Sanluri i l'entusiasme —efímer— que va causar. Valgui com a mostra de l'estil epistolar del nostre autor i del clima polític i espiritual del moment.

22, juliol, 1409

Lo rei. Capità: l'altre dia rebem una lletra vostra en la qual significàvets com, après que fos arribat amb l'estol en Castell de Càller, nostre molt car primogènit lo rei de Sicília vos acollí molt bé, e com, havent gran plaer de vostra venguda, vos feu mariscal, de què havem haüt fort singular plaer e lo hi agraïm molt. Plàcia a nostre senyor Déus qui li do llonga vida e salut amb aquella prosperitat que el nostre cor e lo seu desitgen.

Sapiats que diumenge, a 14 del present mes, estants en casa de Bellesguard e desitjants molt saber novelles de nostre molt car primogènit lo rei de Sicília e de la sua host, veem de la finestra de la nostra cambra venir una galea de les parts de llevant, que arribà en la platja de Barchinona. E a cap d'un poc fo amb nos en Guillem Pujada, qui ens dix que la dita galea venia de Sardenya e que portava bona nova, però que ell encara no la sabia. E après fort poc,

estant nos en la dita finestra, veem venir mossèn Jaume Roure e en Joan Bartomeu ab tres herauts [‘missatgers’] fort corrents. E abans que fossen dos trets de ballesa prop de la dita casa de Bellesguard, començaren tots a cridar a altes veus e vengren cridant: «Victòria! Victòria! Aragó e Sant Jordi». E pujants alt en la dita casa, faeren-nos reverència e ens donaren les lletres que portaven del dit nostre molt car primogènit e de vós e dels altres, e ens recitaren llargament lo fet de la batalla e de la victòria que se n’era seguida, e de la presó [‘conquesta’] de Sanluri, les quals havia quinze jorns que havien estades fetes e encara res no en sabíem, de què haguem inestimable plaer i singular consolació, e per sobres [‘excés’] de goig prenguem-nos a plorar.

E encontinent votam d’anar a la seu de Barchinona, e d’encloure’ns aquí per tenir novena e complir altres vots que ja havíem fets esperants la bona novella dessus dita. Mas, per tal com era diumenge e així com sabets no acostumam de cavalcar aquell jorn, lla-doncs no ens moguem. Mas lo dilluns següent, a quatre hores après mitjanit, cavalcam e anem-nos-en dret camí a la dita seu, on nos encloguem [‘ens vam tancar’] que no en som eixits després. E aquí fom rebuts amb gran processó e devotes oracions. E pujam-nos-en tantost a l’altar major, e puis davallam a Santa Eulàlia, continuants tots temps les dites processó e la *Salve Regina* e oracions molt devotes que es deien cascun jorn en la dita seu e en los monestirs e esglésies de Barchinona per retre llaors e gràcies a nostre senyor Déus de la gràcia que ens ha feta.

Per tal que n’hajats plaer vos significam que som en bon punt e ben sans en tota nostra persona, per gràcia divinal, manants e pregant-vos que escrigats sovent de la salut e bon estament del dit rei e nostre molt car primogènit e del fet de la guerra e de l’estament d’aquest regne e de totes noves que sabrets, car singular consolació n’haurem.

E sapiats que som estat fort meravellats de la batalla, car bé sap nostre molt car primogènit que no era així emprès [‘previst’]. E digats-li que nos lo pregam amb fort gran afecció que no es torn sovent a fer semblants coses, car la sua persona pream molt, e no la deu així arriscar com ha fet ne exposar a fortuna ço que segurament e sens perill pot aconseguir així com farà sens tota falla per divinal gràcia, car nos e ell havem bon dret, el qual nostre senyor Déus no sap ne ha acostumat fallir ne noure [‘perjudicar’]. Aprés que haguem rebudes les dites lletres e bones novelles, venc a nos Manuel de Cassi amb lletres sobre el socors que el dit rei nostre molt car primogènit demana. E per tal com per raó de la dita novena que tenim en la seu no podem anar a les Corts, encontinent tramesem als de les dites Corts que venguessen ací a nos. E feren-ho. E posam-los davant com pus graciosament poguem lo dit fet. E ells preseren-ho fort bé. E esperam fermament e sens tot dubte que el fet haurà bon compliment e espatxat recapte [‘resolució ràpida’].

Mestre Vicent Ferrer és ací, on ja ha estat bé per sis setmanes, e diu missa alta e preïca fort meravellosament cascun jorn, en què ha contínuament de set en vuit mil persones. E ha preïcat e fet l’ofici ací en la seu denant nos, e cantat ensems amb tota la gent que hi era lo *Salve Regina* a altes veus, e ha seguida la processó per la ciutat, la qual és estada fort devota, solemne e molt bella, en què havia de vint-e-cinc mil persones a ensús que la seguien. E no sap hom que jamai en Barchinona se fés processó que per tanta gent fos seguida ne tan devotament acompanyada. A present no ha hic altres noves sinó que el papa [Benet XIII] serà ací en Barchinona lo primer dia d’agost primer vinent; e entenem-lo acollir com pus honoríficament e pus solemnement porem, e metrem-lo en lo Palau Major, e nos mudarem-nos en lo Menor. E la primera vegada que us escrivam farem-vos saber llargament l’acolliment e la festa, e els

entremesos [‘representacions teatrals’] e altres honors que fetes li haurem, per tal que n’hajats plaer.

Nos escrivim al dit rei, nostre molt car primogènit, pregant-lo que no partesca de Càller en aquests dos mesos que venen de calor. E si la nostra cara filla la reina de Sicília era aquí amb ell, nos n’hauríem fort gran plaer, e que la poria fer anar aquí amb dues o tres dones tan solament, e que totes les altres ensems amb tota la roba sinó amb aquella que necessàriament hauria mester, romanguessen en Sicília amb la més gent que pogués de sa casa, en manera que els sicilians estiguessen amb bona esperança d’ella retornar en breu, car, pus lo consell del dit rei resident en Sicília romangués en bon ordre, no li caldria tembre que res s’hi mogués, cat tot estarà pla, majorment per la prosperitat e assenyalada favor que nostre senyor Déu li dona. Per què us manam que l’instets de nostra part que ho faça, car son benavenir [‘benestar futur’] seria. Dada en Barchinona, sots nostre segell secret, a vint-e-dos dies de juliol de l’any 1409.
Rex Martinus.

Creem que bé us recorda que quan partís de nos, vos donam càrrec que pregàssets de nostra part al dit rei, nostre molt car primogènit, que confirmàs al monestir de la Vall de Jesús Crist la donació que li fem dels llocs d’Altura e de les Alcobeles; per què us pregam e manam que hi tengats a prop lo dit rei. E porets-vos-en informar amb en Pere Companyó, qui se’n portà trasllat aquí de la donació dessus dita.

Dirigitur a mossèn Pere Torrelles. *Dominus rex mandavit mihi Bernardo Medici.* (Badia & Lamuela 1975: 277-281).

La posteritat de Bernat Metge està lligada a *Lo somni*. La còpia que el rei Martí li va demanar l’any 1399 a instàncies de Ramon Savall sembla que va jugar un paper en la seva rehabilitació com a

escrivà de Cancelleria i més tard com a secretari reial. Cal recórrer als manuscrits que l'han conservat, tots del segle xv, per assenyalar algunes pistes sobre altres lectors antics de l'obra a més de Savall i del rei Martí. N'hi ha dues còpies completes, una al manuscrit espanyol 305 de la Biblioteca Nacional de França i una altra al manuscrit 17 de la Biblioteca Universitària de Barcelona. El segon, que és miscel·lani, associa l'obra de Metge amb revelacions en somnis de natura molt diversa: d'una banda, la traducció d'un fragment de l'*Africa* de Petrarca que va fer Antoni Canals, l'*Escipió i Aníbal*; de l'altra, relats d'apareguts, com el *De spiritu Guidonis* de Joan Gobi. Els dos manuscrits fragmentaris, el 3 de la Biblioteca de l'Ateneu Barcelonès i el 831 de la Biblioteca de Catalunya, assenyalen altres perspectives de lectura. La versió del manuscrit de l'Ateneu és incompleta per pèrdua accidental de paper, i és del tot clar que el compilador apreciava el contingut moral i religiós de *Lo somni*, atès que el va copiar al costat d'obres de Ramon Llull. En canvi, qui va donar forma al manuscrit de la Biblioteca de Catalunya va compilar un recull monogràfic d'obres de Metge i, de *Lo somni*, en va extreure únicament els fragments misògins del llibre III (Cabré & Martí 2012: 159-164).

Un repàs dels inventaris de llibres del segle xv mostra que *Lo somni* era present en biblioteques privades de personatges molt diversos des de l'any 1410 (Cabré & Martí 2012: 165-170), mentre que a l'entrada del xvi se'n perd completament la pista, com s'esdevé amb la major part de la producció catalana medieval. Abans d'aquest silenci, que va durar fins al segle xix, *Lo somni* va ser considerat com un punt de referència de les lletres catalanes. Joanot Martorell va manllevar-ne materials als capítols 298 i 309 del *Tirant lo Blanc* i Bernat de Vilarig, un cavaller valencià de l'entorn d'aquest autor, el cita com a autoritat d'estil elevat en una lletra de batalla

(Riquer 1985-1986). En aquesta mateixa línia, el pròleg de Ferran Valentí a la seva traducció dels *Paradoxa* de Ciceró situa *Lo somni* al capdamunt de les grans obres concebudes per importar o traduir a la llengua vernacla els continguts morals de la tradició antiga (Badia 1994).

D'ençà de l'edició de *Lo somni* de Josep Maria Guàrdia, publicada a París el 1889, acompanyada d'una versió francesa, l'obra cabdal de Metge ha ocupat un lloc d'honor a les històries literàries i ha estat objecte de successives edicions crítiques i divulgatives; també ha estat traduïda al castellà, a l'italià, a l'anglès i a l'alemany. Si alguns erudits de finals del XIX no apreciaven el treball de fonts de l'obra i acusaven Metge de plagiar, l'admiració per la perfecció de la seva prosa va guanyar molt aviat la partida, especialment gràcies als treballs d'Antoni Rubió i Lluch (1889 i 1917-1918). L'empresa que des de l'any 1923 fins a l'actualitat ha estat tenint cura de la publicació de traduccions al català dels escriptors grecs i llatins que són a la base de la tradició culta occidental es diu Fundació Bernat Metge, a causa de la sàvia utilització de Ciceró al primer llibre de *Lo somni*. Els intel·lectuals i els polítics que van escollir el nom de la sèrie treballaven en la construcció d'una nova Catalunya emergent. S'identificaven amb els valors del classicisme —anomenat sovint també *humanisme*— i s'emmirallaven en el model francès de la col·lecció bilingüe que duu el nom de Guillaume Budé, un gran expert en grec i llatí del segle XVI (Badia 1988: 13-38). L'any 1924, Josep Maria de Casacuberta va iniciar la col·lecció «Els Nostres Clàssics» amb una edició que pretenia posar *Lo somni* a l'abast de tots els catalans cultes.

La publicació de les actes del judici contra els servidors de Joan I dels anys 1396-1397 (Mitjà 1957-1958), tot i contenir tan sols les acusacions formulades pel partit contrari, va donar les bases per a

interpretacions de *Lo somni* molt més precises i contextualitzades, com la de Riquer (1959), que ha estat el punt de referència durant la segona meitat del segle xx. Les aportacions sobre *Lo somni* posteriors al sisè centenari de 1999 amplien, matisen i completen les lectures de Riquer amb especial atenció a les tècniques de composició de Metge, als seus deutes amb Petrarca i als detalls de la crisi successòria que li fa de rerefons. Remetem el lector a Badia, Cabré & Martí (2002), Cingolani (2006), Cabré, Coroleu & Kraye (2012) i a la visió de conjunt de Cabré & Badia (2014), que aquesta Introducció segueix de prop; per a la persistència del terme polisèmic humanisme en relació amb Metge, Butinyà (2011).

2. Les obres

Les set obres de Bernat Metge que ofereix aquest llibre podrien haver estat vuit perquè en un inventari de llibres de 1444 hi consta el títol *Lucidari fet per en Bernat Metge* i un incipit que diu «Amb gran instància, car amic». No sabem si s'ha perdut més producció estrictament literària, en canvi és conegut que els registres de l'Arxiu de la Corona d'Aragó contenen un nombre indeterminat de cartes escrites per Bernat Metge —potser milers— que tan sols han estat localitzades i transcrites en funció d'investigacions puntuals. L'aproximació més completa és la de Riquer (1959: *205-*244), que va publicar una mostra de cartes de Metge en aragonès i en llatí i va donar referència d'algunes d'altres d'especial interès. Com ha posat en relleu Taylor (2012), llegir les cartes de Metge és imprescindible si es vol avaluar el seu estil en els diferents idiomes en què s'expressava, per això més amunt se n'han recuperat tres de catalanes.

2.1 EL *SERMÓ*

El *Sermó* de Bernat Metge és una codolada de 211 versos, és a dir, una seqüència narrativa d'apariats de vuit i quatre síl·labes, en què el díctic octosil·làbic inicial deixa lliure la rima del tetrasíl·lab que enllaça amb el primer vers llarg de la codolada que segueix fins al vers curt 211, que també queda lliure. Va ser copiat al manuscrit 831 de la Biblioteca de Catalunya, que és una antologia del Metge satíric en vers i en prosa, però el lloc que li correspon dins la transmissió és el cançoner Vega-Aguiló de la mateixa biblioteca, on apareix al costat del *Llibre de Fortuna i Prudència*, de *La faula*, de Guillem de Torroella, i d'*Una ventura*, de Vicenç Comes, que són obres narratives en vers amb elements meravellosos i rerefons moral. Com que, als cançoners, la forma codolada anava associada a composicions de caràcter còmic o satíric, no és sorprenent que l'obra de Metge que porta el títol de *Sermó* desplegui una paròdia de la predicació tal com es practicava al segle XIV. Com es pot comprovar a l'*Ars praedicandi* de Francesc Eiximenis o als sermonaris de sant Vicent Ferrer, tots dos coetanis del nostre autor, un sermó medieval començava amb un passatge bíblic (*thema*) extret de les lectures de la setmana litúrgica; després s'introduïa aquest tema i es dividia en branques, que es dilataven per mitjà d'autoritats encadenades de manera que cada branca acabés retornant a l'arrel sagrada per demostrar-ne així la veritat. En lloc d'un passatge bíblic, Metge arrenca amb una afirmació contrària als principis més bàsics de la moral cristiana: «Segueixca el temps qui viure vol; / si no, poria's trobar sol / e menys d'argent» ('Qui vulgui viure cal que s'adapti al temps, altrament es podria quedar sol i sense diners', vv. 1-3); i acaba dient que «provat és nostre tema» ('el nostre tema queda provat', v. 198), després d'haver-se burlat de les autoritats («lo consistori / dels grans

doctors / e dels solemnes glossadors / de l'Escriptura» ('la corporació dels grans doctors i solemnes glossadors de l'Escriptura', vv. 12-15) i d'haver proclamat que no hi ha flames cremant a l'infern per als qui es comportin com el *Sermó* recomana. L'afirmació nega l'argument de la por tan corrent en la predicació i semblaria una invitació a viure com si el més enllà no existís, una postura afí a la fama d'epicuri que l'autor s'atribueix a *Lo somni*.

En lloc de doctrina, exemples i autoritats, el text del *Sermó* de Metge desplega un enfilall de consells per viure «adaptant-se al temps» com si es tractés d'un manual de sentències morals per a les primeres lletres, a l'estil dels populars *Dístics de Cató* però amb el valor capgirat. Hi ha consells simplement irreverents («no us confessets, si dir devíets / les veritats» ['no us confesseu si havíeu de dir la veritat'], vv. 20-21), a vegades cínicos («consciència no hajats / si volets viure» ['si voleu viure no tingueu consciència'], vv. 32-33), sempre fent el joc de la inversió paròdica. Altres versos aconsellen pràctiques contra la moral establerta, com ara robar per adquirir fortuna, no pagar ni un deute, fingir-se amic d'un ingenu per tal de seduir-ne l'esposa, jugar a intercanviar-se les dones o esdevenir l'amant d'una vídua rica per tal de comprar l'accés a la cavalleria. Pel que fa a la moral sexual, el *Sermó* resulta especialment transgressor: aconsella no tenir fills («si desig d'infants havets, / colets les festes» ['si teniu desig d'infants, santifiqueu les festes'], vv. 54-55) i trencar el matrimoni («si us altats de la muller poc / [...] separats lo matrimoni / encontinent» ['si la dona ja no us agrada [...], separeu immediatament el matrimoni'], vv. 136-139); desdenya la virginitat de la núvia («si és encetada / per vós no en sia menyspreada, / car més ne val» ['si trobeu que està encetada, no la menyspreu, perquè així val més'], vv. 171-173); aprova els fingiments femenins que encobreixen pràctiques suspectes i instiga els marits a prostituir

les pròpies dones («la gent vos tindrà per hom foll, / si no guanyats / o la muller no computats» [‘la gent us tindrà per ruc si no teniu guany o no poseu preu a la dona’], vv. 124-126).

No hi falten els consells sobre com prosperar a la cúria: «Si volets estament en cort, / siats frescal» (‘Si voleu tenir consideració a la cort, deixeu de banda els escrúpols’, vv. 112-113); per aquesta via, al final del *Sermó*, es diu que «haurets gran estament / e bona fama» (‘tindreu una bona posició i bona fama’, vv. 194-195). Queda clar que «si el cor havets plen de falsia, / serets del temps» (‘si teniu el cor ple de falsedats, triomfareu’, vv. 50-51), com marca el tema inicial, però també cal saber escapolar-se si van mal dades: «siats de natura d’anguila / en quant farets» (‘imiteu la natura de l’anguila en tot el que fareu’, vv. 82-83). La sentència és un emblema dels gustos literaris de Metge, amant de jugar a les ambivalències en les seves obres majors, el *Llibre de Fortuna i Prudència* i *Lo somni*, que no defugen ni l’humor ni un registre satíric farcit d’expressions col·loquials. Justament les afinitats amb el clima moral del *Llibre de Fortuna i Prudència* suggereixen que tal vegada l’obreta va ser redactada l’any 1381.

2.2 LA MEDECINA

Els 125 octosíl·labs aparellats de la *Medecina* són un poema narratiu en forma de carta. Ha arribat només a través del manuscrit 831 de la Biblioteca de Catalunya, que recull una antologia de textos satírics de Metge. La rúbrica, «La medecina feta per en Bernat Metge apropiada a tot mal», anuncia el motiu central del text: una recepta paròdica enviada a un amic, mossèn Bernat, malalt d’avorriment i tristesa, per fer-lo reviscolar. L’autor, el nostre Bernat, tampoc no

es pot moure perquè li ho tenen privat, però aquesta situació durarà poc: «quan Déus ho volrà seré solt, / e depuix veurets quant riurem» ('quan Déu vulgui em deixaran anar, aleshores veureu com riurem', vv. 8-9). Per això s'ha d'accontentar amb bromes verbals: «Vós e jo quatre peus havem, / mas no ens en podem molt servir» ('Entre vós i jo tenim quatre peus, però no ens en podem servir gens', vv. 10-11). El cor del text és, doncs, la recepta guaridora, un preparat farmacèutic de per riure que se sol posar en relació amb l'obrador del pare de l'escriptor, l'apotecari o especier Guillem Metge, on es devien elaborar receptes farmacèutiques, però també productes cosmètics o culinaris, i fins i tot tinta, paper i goma per escriure i segellar cartes. Els noms autèntics dels ingredients d'un obrador d'apotecari que es llegeixen als inventaris (*aigua de balàustia*, *alforbi*, *canyafistula*, *eixarop de fumària*, *garangal*...) conviden a l'ús paròdic que Metge practica amb desimboltura. Noms inventats com *badall d'estornell*, *besturri*, *gingurri*, *baquiqueu* o *fum de palla remullada* estan pensats per fer riure, igualment com els *cabells d'en Mardufai*, els *queixals de Gedeon* i la *barba d'Absalon*; en canvi, les *llàgrimes de David* remetien a una realitat botànica.

A la *Medecina* s'esmenten alguns metges i apotecaris de l'època, com ara mestre Bernat Oriol, mestre Germà —que tant podria correspondre a Arnau Germà com a Pere Germà—, Roger Angelats, Guillem Tomàs i en Sabet, documentats a la base de dades *MedCat* i al portal *Sciència.cat*. En canvi, en Ganet i Pere Rebeu, que hauria de dir missa, però en dejú, i un tal Robert, que hauria de predicar tot i no ser gaire bon lector, són figures que se'ns escapen. Com si fos una prescripció mèdica de debò, la carta acaba proposant una dieta sana, uns horaris assenyats i costums higiènics com anar a passejar pel Born de Barcelona en companyia d'amics amants de la gresca.

Que Bernat, l'autor de la carta, estigui privat de llibertat suggereix una forma d'empresonament; Martí de Riquer ho va posar en relació amb les detencions de Metge resultat del procés posterior a la mort de Joan I. Per aquesta via, el Bernat a qui s'adreça la carta amb la recepta també hauria pogut ser un dels encausats, el cavaller («mossèn») Bernat Margarit, a qui s'havia prohibit sortir de la ciutat sota fiança de deu mil florins (Riquer 1959: *127-*128 i Riquer 1964: II, 404). A l'inici de *Lo somni*, Bernat es troba «en la presó» i «estudiant en la cambra on jo havia acostumat estar». La situació apunta potser a una detenció al domicili. Si la suposició de Riquer fos certa, com sembla probable, la *Medecina* s'hauria escrit després de l'inici del procés, el juny de 1396, i revelaria la confiança de Metge en una resolució favorable.

2.3 EL *LLIBRE DE FORTUNA I PRUDÈNCIA*

Llegim aquest poema de 1.194 octosíl·labs aparellats gràcies al cançoner Vega-Aguiló de la Biblioteca de Catalunya i als fragments copiats al manuscrit 831 de la mateixa biblioteca. Tot i que el *Llibre de Fortuna i Prudència* forma part de la literatura catalana d'ençà que Milà i Fontanals va fixar-ne el títol, fins a l'edició crítica i anotada de Cabré (2010) no s'ha descrit i valorat adequadament l'escriptura creativa d'aquesta obra, que treu partit de combinar amb destresa fonts romàniques i llatines. La detecció d'aquestes fonts, sobretot des de Fleming (1982), ha estat decisiva per fer justícia a l'exercici d'intel·ligència que l'autor hi aplica.

El narrador, que parla en primera persona, d'entrada dona la data de l'aventura extraordinària que es disposa a contar: el primer de maig de 1381, a trenc d'alba. L'hora i el dia connecten amb la

ficció de relats cortesans amb elements meravellosos com els dos que acompanyen el *Llibre de Fortuna i Prudència* al cançoner Vega-Aguiló: *La faula* de Guillem de Torroella i *Una ventura* de Vicenç Comes. En canvi, l'any 1381, des de l'edició de Riquer (1959), s'ha posat en relació amb la fallida de la banca dels canviadors barcelonins Pere des Caus i Andreu d'Olivella. El poema esmenta, en efecte, els mogobells, que eren uns préstecs d'alt interès, i les pèrdues dels inversors atrapatats per la caiguda de la banca: al revés del que proposaven els alquimistes, els canviadors del poema transformaven l'or en plom. Com s'ha vist més amunt, no se sap en quina mesura Bernat Metge estava implicat en la greu crisi financera de 1381; en qualsevol cas, el narrador del *Llibre de Fortuna i Prudència* —que és un alter ego transparent de l'autor— es presenta enfonsat econòmicament i moralment derrotat: se sent a les portes de la mort. Aquesta dolorosa circumstància és el punt de partida de llargues queixes contra una mala sort implacable, que el poema materialitza en la desagradable figura de Fortuna. Es tracta d'un personatge allegòric, hereu d'una antiga divinitat pagana, que, en la literatura llatina del segle XII, adquireix un perfil monstruós i diabòlic. La contrapartida de la temible Fortuna, agressiva i prepotent, que fa giravoltar sense parar la seva roda infernal, és una altra figura allegòrica, Prudència, una dama gentil que domina les bones maneres, practica la caritat i sap argumentar sobre el bé i el mal des de la filosofia i la teologia.

El *Llibre de Fortuna i Prudència* insereix el diàleg del narrador amb les dues personificacions dins d'un marc narratiu de tradició cortesa manllevat de *La faula* de Guillem de Torroella. Aquest conte meravellos en vers, datat el 1374 —del qual hi ha traducció catalana moderna (Badia [trad.] 2020b)—, explica el viatge de l'autor a l'Illa Encantada, raptat per una balena màgica. És un truc de la fada Morgana perquè s'entrevisti amb el rei Artús, que li ha de transmetre

un missatge sobre la decadència dels valors morals de la cavalleria. Metge enfila el seu narrador a una barca sense rem, vela ni timó, que el duu a l'Illa de Fortuna, on aprèn una lliçó molt completa sobre el poder absolut de Déu, les paradoxes de la percepció humana del bé i del mal i la inescrutabilitat dels judicis divins. Per sortir del marasme en què l'ha deixat la mala sort que el té tenallat al principi del poema, el narrador ha de corregir l'error filosòfic que l'obnubila: la riquesa i la posició social no són el bé suprem, el *summum bonum*, com ell es pensa, perquè no salven, no porten al paradís; en canvi, la pobresa pacient que agrada a Déu, sí que salva i n'obre les portes. La Fortuna, en realitat, no és més que una construcció imaginària, un error de ments pertorbades, i cal admetre que sempre és bona, perquè, quan aparentment enfonsa algú en la misèria, de fet, en termes teològics, l'està instant a recuperar l'autèntic sentit del bé suprem.

El marc narratiu, inspirat en el de *La faula* de Torroella, amaga un altre estímul literari: la moda al·legòrica que va triomfar a França al segle XIV amb el *Roman de la Rose*, que hibrida la narració cortesa de tema amorós amb els continguts de la tradició escolar d'expressió llatina. Aquest extens poema en octosíl·labs apariats està format per dues unitats: la primera ressegueix els subtils enganys de la passió amorosa a través de personificacions dels estats d'ànim de l'enamorat; la segona, en canvi, desvia l'interès cap al rerefons filosòfic de l'amor i de la naturalesa humana, i ofereix un ampli repertori de filosofia aristotèlica cristianitzada per a laics. L'arribada a Catalunya del *Roman de la Rose* coincideix amb el casament de l'infant Joan amb Violant de Bar, neboda del rei de França, l'any 1380, que, com s'ha indicat més amunt, va facilitar la importació de llibres procedents de la cort francesa. La segona part del *Roman de la Rose*, de Jean de Meun, és una de les fonts del *Llibre de Fortuna i Prudència*, que segurament també incorpora suggeriments del *Remède de Fortune*

de Guillaume de Machaut, el poeta francès més famós del moment (Cabré 2010).

Metge, però, extreu els principals recursos descriptius i doctrinals directament de tres obres llatines: la *Consolació de la Filosofia* de Boeci (524-525), l'*Anticlaudià* d'Alà de Lilla (1182-1183) i l'*Elegia* d'Enric de Settimello (1193). La *Consolació de la Filosofia* és un diàleg entre Boeci, que espera ser executat a la presó, i Filosofia, que se li apareix per explicar-li què són la dissort, el bé, el mal, la felicitat i la providència. Es tracta d'una obra fundacional de la literatura llatina medieval, escrita en vers i en prosa, molt usada a les escoles i objecte de traduccions antigues al català. En canvi, l'*Anticlaudià* i l'*Elegia* són productes del segle XII, més exclusius, però prou difosos com a materials d'aprenentatge del llatí al segle XIV. L'*Anticlaudià* és un relat allegòric en hexàmetres que descriu els trets de l'home perfecte. A l'*Elegia*, l'autor, sumit en la dissort com Boeci, dialoga amb Fortuna i Fronesis i s'esplaia llargament en queixes sobre la pèrdua del benestar i la caiguda en la desgràcia. Jean de Meun, al *Roman de la Rose*, havia treballat amb materials de la *Consolació de la Filosofia* i amb l'episodi de l'*Anticlaudià* que descriu el viatge de Noblesa a l'illa de la Fortuna, que és la seva mare. Metge, com Jean de Meun a la segona part del *Roman de la Rose*, és un adaptador creatiu de la cultura llatina escolar que escriu per a un públic cortesà (Cabré 2010). És per això que, al principi del *Llibre de Fortuna i Prudència*, es disculpa dient que no domina l'estil dels trobadors del *gai saber*. Els lectors que hi busquin polidesa i rimes subtils es trobaran amb tot un altre repertori: des dels insults que intercanvien Fortuna i el narrador a les lliçons de tema teològic, als exemples contemporanis de la crisi dels mogobells i del fratricidi d'Enric II de Castella, i fins i tot hauran de seguir la discussió d'un sillogisme malintencionat, dotat de les seves dues premisses, la major i la menor, i de la conclusió preceptives.

Però el *Llibre de Fortuna i Prudència* també juga amb l'ús discrecional de recursos de registre satíric com ara la ironia i el sarcasme. Aquests trucs retòrics distancien el lector de les patètiques lamentacions que el narrador extreu de l'*Elegia* d'Enric de Settimello, de la severitat doctrinal dels ensenyaments que Prudència manlleva de la *Consolació de la Filosofia* de Boeci, i fins i tot de l'artificiositat de les descripcions de llocs i individus basades en jocs antitètics. Ha estat molt revelador identificar el vell mal vestit, que enganya el narrador fent-lo pujar a la barca que se l'enduu a l'Illa de Fortuna, amb la figura de Diògenes el Cínic, tal com havia arribat a l'edat mitjana: «advocat de la pobresa absoluta, despullat, itinerant, mordaç, proveït d'una túnica només i amb la copa que, segons una anècdota cèlebre, llençà quan s'adonà que un nen bevia fent tassa amb les mans» (Cabré 2010: 29-34). Quan el narrador arriba a la platja de matinada, el vell li demana ajuda, però refusa l'oferiment de diners i li explica que les riqueses són l'enemic de què s'ha de guardar: «e vós temets plus que gran foc / ço que deuríets desitjar» ('a vós, allò que hauríeu de desitjar —és a dir la pobresa— us fa més por que el foc', vv. 66-67). El narrador no copsa el valor d'aquesta sentència, que correspon exactament al nucli central de l'ensenyament amb què Prudència curarà la seva malaltia moral després de demostrar-li que les arbitrarietats de la sort no depenen d'una Fortuna dotada de poder absolut, sinó dels designis ocults de la divinitat. Tanmateix, la percepció que té el narrador de Diògenes com un pocavergonya i un traïdor no s'atenua al final del poema quan aquest torna a Barcelona; en té un pèssim record mentre s'apressa a tornar corrents cap a casa, temorós del què diran.

El perfil del narrador del *Llibre de Fortuna i Prudència*, en efecte, no és el d'un penedit ni encara menys el d'un penitent. La petulància de Fortuna l'omple d'ira, una passió estèril nascuda de la impotència,

que porta al desig de morir. Per sortir de l'atzucac, el poema desenvolupa el motiu del metge espiritual en la figura de Prudència, que pren el pols del narrador i diagnostica la malaltia moral que pateix: la ignorància de l'autèntica naturalesa del bé i del mal. Els arguments demostratius i consolatoris de la metgessa van xocant amb les conviccions més arrelades del pacient. Al final, Prudència determina que el narrador està curat perquè accepta la seva lliçó, però, mentre assimila l'ensenyament, manifesta el desconcert que sent dient que «en ma fe, quaix heretge em torn / quan vei que els bons soferen mal / e los malvats seen igual / dels prínceps e dels grans senyors, / ez han riqueses ez honors» ('per ma fe, que em torno gairebé un heretge quan veig que els bons pateixen el mal i els malvats seuen com prínceps i grans senyors i tenen riqueses i honors', vv. 806-810). I és que el narrador del *Llibre de Fortuna i Prudència* porta dins del cor una mala llavor: la seva indignació davant de la injustícia del món l'inclina a posicions que voregen l'heretgia, com és haver pensat que la Fortuna disposa de poder absolut i que actua al marge de la voluntat divina. El personatge de Bernat a *Lo somni* ja no s'amaga d'aquesta mala tendència seva: Joan I li explica que se li ha aparegut per salvar-lo de la seva creença en «l'opinió d'Epicur», que al segle XIV era considerat precisament un heretge (Badia 2012).

El compilador del manuscrit 831 de la Biblioteca de Catalunya avala la lectura del *Llibre de Fortuna i Prudència* en clau satírica copiant-lo al costat del *Sermó* i de la *Medecina*. La seva percepció, però, no invalida la del compilador del cançoner Vega-Aguiló, que l'associa a *La faula* de Torroella i a *Una ventura* de Vicenç Comes, que són contes meravellosos. Però el *Llibre de Fortuna i Prudència* també és una adaptació d'elements presos de la *Consolació de la Filosofia*, de l'*Anticlaudià* d'Alà de Lilla i de l'*Elegia* d'Enric de Settimello, seguint la moda al·legòrica francesa del *Roman de la Rose*.

Les dues obres majors de Metge, el *Llibre de Fortuna i Prudència* i *Lo somni*, en sintonia amb les novetats intel·lectuals del moment, destaquen per la diversitat d'estímuls i l'habilitat de combinar-los al voltant d'un discurs en primera persona a estones manllevat, a estones estrictament personal. El joc dels diversos nivells de lectura està servit: el lector farà bé d'esmlar la perspicàcia i l'agudesia per estar a l'alçada de la subtileza de l'escriptor.

2.4 L'OVIDI ENAMORAT

L'*Ovidi enamorat* és un conte que adapta en prosa catalana un llarg fragment del poema llatí en hexàmetres titulat *De vetula* (d'aquest se'n poden llegir les edicions de Klopsch 1967 i Robathan 1968). Aquest relat anònim compost al segle XIII, per a Metge i la majoria dels contemporanis era una obra del poeta dels temps de l'emperador August, Publi Ovidi Nasó, l'autor de les *Metamorfosis*, les *Heroides*, l'*Ars amandi* i el *De remedia amoris*. Com ja havia notat Petrarca, la crítica filològica té establert que és un producte imitatiu, derivat de la lectura que es feia dels textos originals d'aquest autor a les escoles medievals per aprendre a compondre en versos llatins. Ho confirma el fet que el poema, protagonitzat per un personatge que respon al nom d'Ovidi, sovint circulava acompanyat d'obres pseudo-ovidianes famoses, com ara el *Pamphilus De amore*, juntament amb comèdies llatines medievals. Antoni Canals esmenta el *De vetula*, per condemnar-ne la lectura, al costat de les obres eròtiques d'Ovidi, però una anònima *Passió de Jesucrist* en cita el llibre III com una autoritat religiosa (Riquer 1964: III, 404). L'argument del poema justifica aquesta curiosa doble valoració. Si el llibre segon explica com una vella mitjancera enganya un enamorat de nom Ovidi i s'hi allita

substituint la jove donzella desitjada, el llibre tercer mostra el protagonista convertit en un savi cristià alliçonat pel fracàs de l'aventura amorosa; la circulació independent d'aquesta part del poema explica que l'esmenti la *Passió de Jesucrist* anònima.

Metge, però, només va traduir l'episodi de la vella, que ocupa els versos 200-728 del llibre segon del *De vetula*, i va deixar de banda la introducció religiosa que el precedeix i la retractació del llibre tercer. La tria posa de manifest el gust de l'autor per l'ambigüitat, la paròdia i el festeig amb la transgressió, i ens recorda un cop més la seva formació escolar. La passió eròtica que mou el protagonista de l'*Ovidi enamorat* s'expressa en els termes de la *fin amor* dels poetes, però l'objectiu immediat és l'estupre d'una delicada i deliciosa donzella. La vella mitjancera que hauria d'afavorir el propòsit del narrador, en realitat cobra per fer fracassar l'operació; burlat, Ovidi es desespera i, reprimint l'impuls de matar qui l'ha traït, s'esplaia en la més grollera de les malediccions.

El text es complau en la burla del seductor: quan es pensa que ha arribat el moment de posseir l'objecte del desig, presa de l'emoció, Ovidi cau per les escales de casa seva, el criat li tanca la porta, i ha de forçar-ne el pany per poder sortir corrents adelerat. A la segona part del conte, el seductor satisfà el seu impuls eròtic quan l'antiga donzella, un cop ha enviudat i envellit, se li ofereix amb desimboltura mitjançant unes ambigües transaccions econòmiques. D'entrada, Ovidi queda content, però no acaba de saber si ha aconseguit o no el que reclamava la seva condició inicial d'enamorat passional, perquè la dona que finalment posseeix ja no és la donzella que el va fetillar; d'altra banda, ell mateix tampoc no és el que era: s'ha fet gran i comença a perdre virior. Aquest final agredolç de l'*Ovidi enamorat* connecta amb alguns consells del *Sermó* de Metge sobre pràctiques sexuals deseixides, inclosos el mercadeig barrejat amb

l'amor i l'opció per una dona vella «si és de bon tracte, sobretot si és entesa en la manera d'abillar-se».

El motiu del seductor que se serveix d'una mitjancera per a la cacera amorosa amb resultats diversos va divertir durant segles els clergues lletraferits medievals i va tenir molt d'èxit també en les literatures en vulgar; només s'ha de pensar en el *Libro de buen amor*, en determinats episodis del *Tirant lo Blanc* o en *La Celestina*. La matèria donava tant per a la gresca i el cultiu de la procacitat com per a la moralització severa i fins la tragèdia sentimental. El conte de Metge es manté fidel a la ironia desencisada de l'original llatí.

El manuscrit 831 de la Biblioteca de Catalunya encapçala amb la rúbrica «Com se comportà Ovilli essent enamorat» l'única còpia —no gaire acurada— que ens ha arribat d'aquesta obra. Com que *Lo somni* n'aprofita alguna expressió, se sol considerar que ha de ser anterior a 1399, però la tria de la font i l'estil de la prosa de l'*Ovidi enamorat*, de fet, situen l'obra abans del canvi de rumb literari que comença amb el *Valter e Griselda*, que és de 1388. Que l'*Ovidi* va tenir lectors contemporanis ho confirma l'inventari dels béns del net de Ramon Savall, el prohoms de Barcelona que va recomanar *Lo somni* a Martí I; s'hi enregistra l'entrada «Ovidi *De vetula*, qui vol dir *Velletona*».

2.5 EL VALTER E GRISELDA

El *Valter e Griselda* és un conte que Bernat Metge va traduir d'un original llatí de Petrarca en una prosa d'art que responia a un model nou d'elocució. La història de Valter i Griselda, d'origen incert, entra a la tradició literària en la bella redacció de Giovanni Boccaccio, que la va situar al darrer relat de l'última jornada del *Decameró*. Petrarca

va traduir al llatí aquest conte o *novella* de Boccaccio i un any més tard va incloure la versió, retocada, al final del recull epistolar de les *Senils* o *Rerum senilium libri*, poc abans de morir. S'han conservat dues epístoles vinculades a la traducció de Petrarca: la intitolada *De insigni obedientia et fide uxoris* (*Sobre la insigne obediència i fidelitat d'una esposa*) (Sen. XVII, 3), que és una carta a Boccaccio d'abril de 1373 seguida de la versió retocada (dita també *Griseldis*), i una altra carta al seu amic de juny de 1374 (Sen. XVII, 4), en què discuteix la versemblança del relat i la pròpia traducció. La *Griseldis* de Petrarca, que va tenir una difusió extraordinària, en la versió de 1374 és la font principal de la traducció de Metge. Es tracta de la segona que es feia a Europa i de la primera d'un text de Petrarca a la Península (Riquer 1959, Cabré 2012).

Metge presenta la versió de la història en un marc epistolar, entre un bell exordi i una conclusió estudiada, a la manera de Petrarca. En aquesta lletra comença saludant «la molt honorable e honesta senyora madona Isabel de Guimerà», a qui ofereix la història, i acaba suplicant-li que el tingui present en les seves oracions, car es troba «per envejosos contra justícia maltractat». Segons un document de 1388, Bernat Metge havia estat acusat d'un delictes que no sabem, i el procurador fiscal esperava la sentència reial. No hi ha més dades sobre l'afer, però la carrera de l'autor no en va quedar afectada. S'admet generalment que el 1388 Metge, sota acusació, demanava protecció a madona Isabel, casada amb Gispert de Guimerà i filla de Berenguer de Relat, un personatge rellevant, tresorer de la reina Elionor i mestre racional de Pere III i Joan I.

D'altra banda, en el *Valter e Griselda* Metge combina el llatí de Petrarca amb el francès de la primera traducció romànica de la *Griseldis*, la que va fer Felip de Mézières (1327-1405) precisament pels volts de 1387. Aquest diplomàtic francès, que vivia al convent dels celes-

tins de París i freqüentava la cort reial, s'havia relacionat personalment amb Petrarca i havia conegut el rei Pere III el Cerimoniós. La seva versió francesa de la *Griseldis* porta el títol de *Miroir des dames mariées* i forma part del llibre IV de *Le Livre de la vertu du sacrement de mariage et du réconfort des dames mariées*, que l'autor va oferir a Joana de Chastillon, esposa de Pere de Craon, camarlenc de Carles VI de França (Williamson 1993). Va ser Felip de Mézières qui va transformar la *Griseldis* llatina en un relat exemplar per a dames casades, i això va donar la idea per a la lletra de Metge, adreçada a madona Isabel i altres dames virtuoses de la cort barcelonina.

En redactar el *Valter e Griselda*, Metge va prendre frases i tocs de color del *Miroir* de Mézières. Escriu, per exemple, «e Griselda [...]», e portant aigua amb un cànter en lo seu cap, entrà-se'n en la casa de son pare», seguint la construcció llatina «Griseldis [...] aquam e longinquo fonte convectans, paternum limen intrabat», però sobreposant-hi el càntir d'origen francès: «Griseldis a celle heure sus sa teste apportoit une cruche d'yvaue a l'ostel de son pere» (Cabré & Badia 2014: 214). Metge va ocultar la font francesa, de la mateixa manera que no esmenta Boccaccio enlloc, tot i que, com que havia llegit les dues cartes de Petrarca incloses a les *Seniles*, sabia que era el pare de la història original. Metge tenia punt a declarar el seu coneixement de la fama de Petrarca, com l'escrivà reial Pere Despont, que en una carta de 1386 o 1387 havia elogiat Petrarca, «digne laureatus poeta», per la gran reputació dels seus molts escrits, destacant-ne el *De vita solitaria* i, precisament, el recull de les *Senils* o *Rerum senilium libri*. Per això s'ha suposat que aquest volum havia arribat a la Cancelleria procedent de Nàpols, com el mateix secretari Despont (Riquer 1959, Rico 2002).

El marc epistolar del *Valter e Griselda* proclama una «singular afecció» a l'obra de Petrarca, que fa molt de sentit si comparem

la temàtica i l'estil sostingut que deriva d'aquesta nova tendència intel·lectual amb el contingut i la dicció de l'*Ovidi enamorat*, obra espúria de «lo mestre d'amor, Ovidi, en les obres del qual en temps que jo amava me solia molt delitar», com el mateix Metge ens fa saber. En lloc de fer mofa de la passió d'amor, ara s'il·lustra la virtut heroica d'una esposa model de fidelitat i submissió. D'altra banda, la sintaxi ha esdevingut més travada, el període és més fluid malgrat els incisos, el lèxic demana menys aclariments per al lector del segle XXI i el repartiment discret de clàusules rítmiques en final de període —«denant tots los altres», «voluntat de vosaltres», «plaer l'esperaven», «per mi faedora»— atorga musicalitat a la prosa. La falsa modestia amb què justifica l'estil de la nova traducció —«demostrar la mia grossera ineptitud e atreviment gran»—, Metge la pren de l'epístola francesa de Felip de Mézières, que també hi fa un elogi desmesurat de Petrarca.

Felip de Mézières, però, llegia la història de la pacient Griselda en clau espiritual, associant l'exaltació del matrimoni amb la unió entre Crist i l'ànima humana, cosa totalment aliena a Metge, que demostra, com ja va percebre Riquer, una gran afinitat amb les cartes de Petrarca que acompanyen la seva traducció del darrer conte del *Decameró* de Boccaccio a les *Senils*. Més receptiu al classicisme, Metge s'adona que Petrarca havia dignificat el relat de Boccaccio, convertint-lo en un exemple ben narrat de fidelitat conjugal amb valor cristià i fons clàssic. Per això tradueix sempre el terme de Petrarca *amor coniugalis* per *amor conjugal*, introduint el neologisme en català. També val la pena remarcar que Petrarca, després d'homenatjar la bona prosa toscana del seu amic posant-la en llatí, expressa lleus sospites a propòsit de la versemblança de la devoció marital d'una dona que es deixa prendre els fills sense immutar-se i accepta el repudi del marit humilment i sotmesa. Ho

recull Metge a l'epístola conclusiva a Isabel de Guimerà: «jatsia que alguns menyscreents e viciosos diguen que impossible és que dona del món pogués haver la paciència e constància que de Griselda és escrita». L'autor reprèn amb alguna vacil·lació els noms de les dones heroïques de la tradició clàssica que evoca Petrarca a la seva darre-ra epístola: Pòrcia i Hipsicratea. Totes dues formen part del catàleg de dones virtuoses del quart llibre de *Lo somni*. En aquest catàleg, Metge hi insereix la història de «la paciència, fortitud e amor con-jugal de Griselda», que havia traduït ell mateix i que s'havia fet molt famosa; potser per això es deia Griselda una de les filles del seu segon matrimoni.

Ens han arribat tres testimonis del *Valter e Griselda*. El més sig-nificatiu de la fama de l'obra és el manuscrit 1716 de la Biblioteca de Catalunya, l'únic exemplar conservat de la versió catalana del *Decameró* de 1429. En arribar a l'última *novella*, l'anònim traductor, en lloc de traduir-la de l'italià com havia fet fins aleshores, va preferir posar-hi la versió de Metge, segurament perquè l'adornava el prestigi de la ploma de Petrarca.

2.6 L'APOLOGIA

L'únic fragment que coneixem de l'*Apologia* ocupa el foli 76 i 76v del manuscrit espanyol 55 de la Biblioteca Nacional de París, que recull obres de caràcter moral de diversos orígens. El primer que crida l'atenció és l'augment de la complicació de la sintaxi en relació amb el *Valter e Griselda*. El període inicial conté un incís llarguíssim i una construcció que desorienta. El primer mot, «Estant», regeix «en lo meu diversori», mentre que l'«a mi» que el segueix depèn del verb «venc», situat més avall de l'incís separat per guions. Bernat

Metge és un dels primers artífexs de la prosa d'art catalana medieval, elaborada a partir de models llatins i italians, que més tard van desenvolupar Felip de Malla o Joan Roís de Corella.

Els tres primers paràgrafs de l'*Apologia* introdueixen un diàleg dramàtic entre Bernat, alter ego de Metge, i un amic de nom Ramon. El personatge se sol identificar amb el prohóm Ramon Savall, que —com ja hem vist— va tenir un paper en la rehabilitació de Metge al costat de Martí I, tot i que aquest perfil no acaba d'encaixar amb el d'un «hom no molt fundat en ciència, mas de bon enginy e de covinent memòria». Aquests tres paràgrafs inicials teixeixen fonts i referències literàries que han estat molt útils per interpretar *Lo somni* (Torró 2012: 59 i 63).

Bernat estudia a la seva cambra, acompanyat dels llibres dels autors del passat, que considera força millors que els homes dels seus dies. Aquest elogi dels llibres ha estat posat en relació amb un passatge del *Pro Archia* de Ciceró i amb una *Epistola metrica* de Petrarca, sense que el resultat sigui pròpiament una traducció. Ramon truca insistentment a la porta fins que és convidat a passar. La visita inesperada d'un amic com a pretext per a l'inici d'un diàleg es troba al pròleg dels *Diàlegs* de sant Gregori, obra que Metge fa servir a *Lo somni*. Els dos amics parlen durant tot un dia i el visitant insta Bernat a posar per escrit la conversa; el llibre es dirà *Apologia* perquè conté la defensa de la veritat contra algunes acusacions.

Seguint l'exemple de Plató, Ciceró i Petrarca, Bernat no vol usar els verbs *dix* i *diguí* per introduir el diàleg. Aquestes observacions sobre la diferència entre un diàleg dramàtic i un de narratiu —com és *Lo somni*— són preses del *Secretum* de Petrarca, juntament amb algunes altres frases (per exemple: «[...] he deliberat de comanar a tu, petit llibre meu [...]»). L'esment del *Timeu* de Plató pot haver estat pres del *Secretum* o del *De remediis utriusque fortune*.

Quan comença el breu fragment de diàleg, Ramon demana a Bernat que li vigili la casa, ja que deixa Barcelona amb els seus. Bernat vol saber-ne la raó i Ramon se sorprèn, perquè hi ha un brot de pesta a la ciutat i tothom marxa. Per la documentació sabem que la cort reial es va desplaçar a Mallorca el 1395 arran precisament de la pesta, i Metge ho recorda a *Lo somni* quan parla amb el fantasma de Joan I. Aquesta circumstància aconsella datar l'*Apologia* entorn de 1395, és a dir, abans de la redacció de *Lo somni*, que se sol situar al 1399. S'ha observat, però, que també podria ser posterior perquè, de brots de pesta, n'hi va haver molts després de la gran epidèmia de 1348 i la forma de diàleg dramàtic que s'hi defensa correspon a una modalitat més genuïnament ciceroniana i petrarquesca d'aquest recurs literari (Rico 2002).

Parlant amb Ramon, Bernat sembla sorprès del fet que convingui fugir de la mort («gran plaer hauria que sabés de tu què t'ha induït a deliberar de partir d'ací per fugir a la dita pestilència»). Versemblantment, el diàleg abordava el mateix tema del primer llibre de *Lo somni*: l'aparent paradoxa de la supervivència de l'esperit després de la mort del cos. L'*Apologia* hauria pogut seguir el model del *Secretum*, que és un diàleg a dues veus entre sant Agustí i Petrarca (Franciscus) davant de la mirada testimonial de la Veritat. El sant es presenta amenaçadorament davant de la consciència adormida d'un «homuncius» ('homenic') que nodreix esperances vanes, oblidant que és mortal: «An non te mortalem esse meministi?» ('Que no et recordes que ets mortal?') (Fenzi 1991: 100-101). En el curs del diàleg, els somnis i les esperances relatives a l'amor i a la glòria literària mostren la seva inanitat per a desesperació de Franciscus, que al final del tercer llibre s'acomiada augurant que podrà sortir triomfador de la lluita contra la fascinació dels valors terrenals que sant Agustí li ha desemmascarat, per obrir-se de ple a una vida religiosa,

penitencial i autènticament cristiana (Fenzi 2012). Convé llegir *Lo somni* tenint present aquest referent petrarquesc.

2.7 *LO SOMNI*

Amb *Lo somni*, redactat segurament entre el final del 1398 i l'abril de 1399, Bernat Metge va encertar una fórmula literària prestigiosa que recuperava el poder argumentatiu del *Llibre de Fortuna i Prudència* i el perfil tendencialment herètic del seu alter ego, el narrador que hi viatja a l'Illa de Fortuna. El gran encert de *Lo somni* consisteix en l'adaptació a la llengua vernacle del diàleg ciceronià tal com Petrarca l'havia restaurat i relançat des del *Secretum*, enriquit amb el mestratge de les *Confessions* de sant Agustí. És especialment rellevant que el primer llibre de *Lo somni* ofereixi, d'entrada, un entramat de fonts presidit per les *Tusculanae disputationes*, de Ciceró, i plantegi un tema tan petrarquesc i platònic com el de la immortalitat de l'ànima. Aquesta presentació d'alta volada filosòfica i moral va seguida d'un segon llibre polític i circumstancial, centrat en la biografia del personatge de Bernat, secretari reial amb fama d'heretge o quasi heretge —el terme concret és *epicuri*—, caigut en desgràcia després de la mort del seu senyor. Els dos darrers llibres deriven cap a una discussió sobre el sentit de la poesia com a ficció que embolcalla la veritat —a l'ombra d'Ovidi—, que finalment desemboca en un llarg debat sobre la feminitat i la masculinitat en relació amb la idealització de l'amor de la tradició trobadoresca —aquest cop sota el signe de Boccaccio i, novament, de Petrarca.

Des dels seus orígens, el gènere del diàleg està pensat per donar cohesió a una dispersió temàtica tan manifesta com aquesta. En efecte, al diàleg de model ciceronià, cada interlocutor introdueix

i manté dialècticament els motius que li són propis, i a *Lo somni* Bernat, el Metge de la ficció, sempre present als quatre llibres, parla successivament amb l'esperit del rei Joan I, que des del més enllà li fa de mestre espiritual, amb Orfeu, el músic-poeta antic per excel·lència, i amb Tirèsies, un endeví clàssic, especialista en les febleses del gènere femení, que adopta les maneres d'un predicador medieval intransigent i ferreny.

L'aparent naturalitat, vigor i senzillesa de la prosa de *Lo somni* és el resultat del talent de l'autor i també d'un llarg aprenentatge de l'ofici d'escriptor, que Metge va dur a terme des de la joventut, exercint d'escrivà i de secretari reial i treballant en les obres literàries descrites als apartats anteriors, especialment l'*Apologia* i el seu entramat de fonts.

A *Lo somni*, el personatge de Bernat fa el mateix paper que el Franciscus del *Secretum*, entre altres coses perquè Metge reparteix estratègicament al·lusions textuais mínimes però inequívokes al model petrarquesc, especialment al principi i al final de l'obra. Per exemple, les aparicions inicials de la Veritat i de Joan I provoquen l'espant i el desassossec en Franciscus i Bernat. Aquest darrer respon tremolant a l'espectre del rei. El tremolor és el mateix de Franciscus quan reconeix la Veritat:

—Noli trepidare, neu te species nova perturbet. Errores tuos miserata, de longinquo tempestivum tibi auxilium latura descendi [...].

His ego auditis, necdum pavore deposito, maroneum illud *tremulo vix ore respondi* [...].

[‘—No tremolis, i no et deixis torbar per la meva nova bellesa. He tingut compassió dels teus errors, i he vingut de lluny per oferir-te una ajuda escaient [...].

Davant d'aquestes paraules i sense haver deixat de banda la por, amb paraules virgilianes *vaig respondre amb els llavis tremolosos* [...] (Fenzi 1991: 94-95)

Al segle XIV, el somni solia evocar d'entrada l'engany i la falsedat, i la medicina escolàstica explicava que sovint els somnis són causats per males digestions i altres accidents psicofísics. Però també hi havia les revelacions en somnis de la literatura clàssica i els somnis profètics de la Bíblia, des dels de Josep a l'Antic Testament als de sant Josep a l'Evangeli. Ciceró i Petrarca treien partit d'un altre tipus de somni: el somni filosòfic d'inspiració platònica. Metge esmenta el *Somni d'Escipió* (*Somnium Scipionis*) del primer, que constituïa el llibre sisè del seu diàleg polític aleshores perdut, el *De republica*. Concretament s'hi parla del comentari que en va fer Macrobi al segle IV, en què es glossa la benaurança celeste de les ànimes dels grans homes justos que es van distingir en el govern de Roma.

Al *Secretum*, Franciscus afirma que l'aparició de la Veritat acompanyada de sant Agustí es va produir durant la vigília (Fenzi 1991: 94-95). Bernat s'adorm abans d'entrar en contacte amb la seva visió, perquè en aquest punt manlleua el text del pròleg del *Corbaccio* de Boccaccio, una obra que extractarà extensament a la segona part del llibre III. El protagonista d'aquest text d'intenció misògina veu en somnis el marit de la vídua amb qui pretén casar-se, que l'adverteix de la maldat de la dona en qüestió. Metge mai no cita Boccaccio, tot i que el *Corbaccio* és sens dubte la font més copiosa de *Lo somni*.

Però el son de Bernat, que desdiu tant de la serietat introspectiva del *Secretum*, també connecta amb altres sectors culturals. D'una banda, existeix una obra escrita a París entre l'agost i l'octubre de 1394 per Honorat Bonet, el *Somni a propòsit del Cisma* o *Somnium super materia Scismatis*, que tracta d'un dels temes centrals del

llibre II de *Lo somni*, la divisió interna de la cristiandat provoca-da per l'elecció simultània de dos papes. Qui s'apareix a l'autor és ara l'Església, desolada per la duplicitat de les corts papals, una a Roma i l'altra a Avinyó. L'obra esmenta tots els reis d'Europa, entre ells Joan I d'Aragó, compromès amb el bàndol avinyonès. D'una altra banda, l'aparició en somnis del rei Joan es produeix a la presó, on l'autor ha estat injustament confinat com Boeci a la *Consolació de la Filosofia*, una obra bàsica de la cultura medieval, que Metge freqüentava des dels temps del *Llibre de Fortuna i Prudència*. Finalment, la visió espaiosa de Joan I connecta amb les aparicions d'ànimes en pena de la tradició popular, especialment amb el *De spiritu Guidonis*, de Joan Gobi, una obra molt difosa als temps en què Metge va visitar Avinyó (Mahiques 2005). El toc folklòric el donen, a més de l'esment del divendres i de la mitjanit en el moment de l'aparició, l'enrenou sonor que acompanya la visió del rei i dels seus dos acompanyants, dos personatges de la mitologia clàssica que també són, d'acord amb la visió cristiana del passat pagà i com recull Dante a la *Comèdia*, ànimes en pena.

Un empedrat tan ric de motius i suggeriments convergents i divergents ha produït interpretacions molt diverses. Des dels temps de Nicolau d'Olwer es parla, en efecte, de l'escepticisme de *Lo somni*. La identificació de Metge amb l'emblema del classicisme humanístic, però, va tendir més aviat a presentar-lo com un pecador que fa examen de consciència i accepta la penitència que mereixen els seus desviaments. Però tampoc no manquen lectures que posen en qüestió la sèrietat de les conviccions morals de *Lo somni*, fent èmfasi en les ambigüitats i les ironies d'un escriptor que aconsella, tot fent broma al *Sermó*, de «ser de natura d'anguila». Hom ha arribat fins i tot a proposar *Lo somni* de Metge com un precursor de l'ateisme modern (Pluta 1998). I és que el Bernat de *Lo somni* explora un

ordre superior de veritats que superen les contradiccions i les amargors de la condició humana desconnectada de la transcendència. És el que fan el Franciscus del *Secretum* i el Boeci de la *Consolació de la Filosofia*, però Bernat no amaga la seva fama d'intel·lectual díscol i practica un gust pel distanciament humorístic del tot aliè a les fonts filosòfiques i morals de filiació platònica que adapta amb tanta finor.

2.7.1 *Llibre I: la immortalitat de l'ànima*

Bernat, injustament tancat a la presó, s'abandona a un son malaltís («en aquella [manera] que malalts o famejants solen dormir»), en unes circumstàncies («divendres, entorn mitjanit») que no corresponen a les dels somnis reveladors: el dia de la setmana triat evoca la penitència i els somnis vertaders s'esdevenen a l'alba. L'aparició del fantasma de Joan I és torbadora tant per l'acompanyament infernal de gossos i ocells de cacera —la gran passió del monarca—, com per l'espant que provoca sentir parlar un mort. El punt de partida del diàleg sobre la immortalitat de l'ànima és l'afirmació de Bernat segons la qual no hi ha cap diferència entre la mort dels homes i la dels animals, la qual cosa implica que no existeix la realitat espiritual («tots temps he cregut que ço que hom diu esperit e ànima no fos àls sinó la sang o la calor natural que és en lo cos»). Al final del llibre I, quan el rei ha desgranat tots els arguments probatoris de la immortalitat de l'ànima humana, Bernat proposa l'exercici d'aplicar-los a la dels animals («què veets en la definició de l'ànima racional que no pogués ésser dit de les ànimes dels bruts?»). Caldrà desfer aquest malentès perquè Bernat es proclami finalment convençut («fort romanc no solament i'lluminat, mas íntegrament consolat»): la clau del malentès, en termes tècnics, és la confusió entre raó i

imaginació («tu apelles raó ço que ha nom imaginació, la qual ensem amb lo seny o sentiment és comuna als hòmens e als animals bruts»).

Al llibre II de *Lo somni* Bernat esmenta «la gent que segueix la sensualitat», al·ludint als qui els costa atorgar que la mort és un fenomen natural, inevitable, i fins i tot bo, des de la fe implícita en la immortalitat de l'ànima. Als seguidors de la sensualitat, els manca aquesta creença implícita perquè no distingeixen la raó de la imaginació. Al segle XIV era un lloc comú atribuir aquesta posició epistemològica als averroistes o aristotèlics radicals. Segons el *De anima* d'Aristòtil, fonament de la psicologia escolàstica, la imaginació és una funció que comparteixen els homes i els animals i que opera a partir de les dades que proporciona l'experiència física: la imaginació evoca les imatges de les coses en absència dels objectes que representen. Formava part del llegat platònic entendre que la raó té unes capacitats superiors, com especifica Joan I: distingir ver de fals i virtuos de viciós, percebre la natura de les coses corporals i treballar amb l'enteniment, que cospa les coses invisibles, com ara àngels, dimonis i tot esperit creat. La intel·ligència és la virtut de l'ànima que Déu ha posat en l'home sense cap intermediari («sens tot mitjà») perquè s'obri a la saviesa, que és estimar-lo i tenir-ne temor.

Des del segle XIII, a les universitats hi havia un debat a propòsit de la natura de la facultat humana del coneixement. El punt de partida era la interpretació del *De anima* d'Aristòtil. L'accés als originals grecs de la filosofia antiga era restringit i les versions llatines que s'havien difós des de mitjan segle XII partien sobretot de traduccions de l'àrab. Alguns mestres, que se servien dels comentaris al *De anima* del filòsof àrab del segle XII Ibn Rušd, Averrois entre els llatins, van arribar a la conclusió que literalment el text d'Aristòtil limitava el coneixement humà a la sensualitat, és a dir, les dades dels

sentits. L'accés al coneixement de la dimensió espiritual i, per tant, de la revelació cristiana, es plantejava com un problema filosòfic a resoldre. Hi va haver una forta reacció de l'Església contra aquesta tendència crítica dels anomenats aristotèlics radicals o averroistes. La condemna més sonada és del bisbe de París Étienne Tempier, que el 1277 desautoritzava genèricament l'ensenyament d'Aristòtil. Sant Tomàs, en canvi, va articular subtilment una lectura d'Aristòtil plenament compatible amb el cristianisme que va fer fortuna en la història del pensament occidental. Ramon Llull, entre 1309 i 1311, de París estant, va fer una campanya antiaverroista per defensar la seva Art de descobrir la veritat: Averrois anava errat perquè només usava la imaginació com a eina de coneixement.

Petrarca, enderiat en la recuperació del discurs platònic sobre la naturalesa de l'ànima humana, abominava dels aristotèlics en general i d'Averrois en particular i s'esplaiava en invectives ferotges, que Metge devia conèixer, tot i que mai no esmenta ni els averroistes ni els aristotèlics radicals. Convé tenir en compte, a més, que al segle XIV, a alguns descreguts o escèptics, de vegades se'ls titllava de seguidors d'Epicur, un filòsof grec materialista d'obra quasi totalment perduda. Epicur era conegut a través dels reports negatius que Sèneca i Ciceró van fer del seu pensament i dels atacs implacables que els moralistes cristians —entre ells Francesc Eiximenis— dirigen contra les idees que hom li atribuïa en una dràstica simplificació dels seus plantejaments: l'ànima mor amb el cos i el bé s'identifica amb el plaer. Va ser sant Isidor qui va fixar aquesta fórmula a les seves *Etimologies* al segle VII, i la *Comèdia* de Dante situa els epicuris cremant a l'infern perquè fan que l'ànima mori amb el cos (Badia 1988, Renedo 1994). De fet, el perfil «quasi herètic» de Metge canvia més de nom que no pas de continguts entre el *Llibre de Fortuna i Prudència* i *Lo somni* (Badia 2012). Ara Bernat adopta una actitud

escèptica —que al primer llibre de *Lo somni* es revela vencible— i que d'antuvi li permet de dir, com un seguidor de la sensualitat, que «ço que veig crec, e del pus no cur»; al llibre II, aquesta actitud fa de Bernat un seguidor d'Epicur, que deixarà de discutir si l'ànima mor o no amb el cos per passar a debatre sobre el bé i el plaer, especialment el plaer que proporciona el tracte amb les dones.

La primera barrera que ha d'abatre Joan I per encarrilar el seu mestratge és convèncer el seu antic secretari que es pot parlar d'allò que no es veu, com és el cas de l'esperit: en aquest passatge, el text adopta, amb l'afegit d'algunes reticències i tocs irònics, arguments extrets dels *Diàlegs* de sant Gregori, una obra del segle VI, en què es dramatitza la instrucció religiosa de Pere, un deixeble ingenu i del tot desinformat (Riquer 1959, Cingolani 2006). Bernat accepta de tractar de la dimensió espiritual de l'home i obté de part del rei la confirmació del seu proper alliberament de la presó (l'absolució de Martí I és del 7 de desembre de 1398). Però, tot i recuperar la serenitat davant de la figura d'un mort que parla, Bernat encara oposa resistència a rebre una informació plena sobre la natura de l'ànima humana, i el rei comenta: «No és cosa en lo món, per fàcil que sia, que no torn difícil o quaix impossible al no volent fer aquella.» En efecte, Bernat no s'ha volgut deixar convèncer d'entrada per l'afirmació que la immortalitat de l'ànima és una venerable creença comuna a la tradició clàssica i a la religió cristiana, que es confirma per la pròpia aparició del monarca difunt. Joan I desplega tot seguit el primer manlleu de les *Tusculanes* de Ciceró, amb una llista d'autoritats de filòsofs antics interessats per la natura de l'ànima (Nasica, Empèdocles, Zenó, Aristoxen, Xenòcrates, Plató, Dicearc, Galè, Aristòtil), que inclou materials aliens —per exemple, l'esment de Galè. La definició d'ànima que segueix és presa del *De anima* de Cassiodor, un tractadista del segle VI, i consta de sis punts: ha estat

creada per Déu; és una substància espiritual; és una substància pròpia; dona vida al cos; és racional i és immortal. Bernat replica que caldrà provar que sigui immortal i el rei es mostra disposat a demostrar que la seva creença —Bernat en diu «opinió»— és compartida per «la major part de la gent», que és un altre manlleu ciceronià: el consens universal en la immortalitat de l'ànima.

El teixit de fonts clàssiques i cristianes que configuren la conversa entre Joan I i Bernat té el seu origen en els materials petrarquescos que Metge va conèixer durant l'ambaixada a Avinyó del 1395. Un passatge especialment revelador dels orígens literaris immediats de *Lo somni* és l'*Epístola familiar* IV, 3, dirigida al rei Robert de Sicília per consolar-lo de la mort d'una neboda. Petrarca, emocionat per la bella eloqüència de la carta que li ha enviat el monarca, li comenta que fortificar la creença en la supervivència de l'ànima és la millor manera de superar el dolor per una pèrdua que, d'acord amb el que s'aprèn a través dels sentits i de la imaginació, sembla irreparable. Cal començar per fixar-se, doncs, en la convicció general dels filòsofs antics que mai no van sentir el nom de Crist:

Praeter Epycurum enim et nescio quot ex illo infami grege, immortalem esse animam nemo est qui neget. De qua re ut Pherecidem, primum apud Syros sententie huius auctorem, discipulumque Pherecidis Pithagoram totamque pithagoream familiam et Socratem omnesque Socraticos preteream, Plato ipse, summus vir, clarissimum volumen edidit, quo Uticensis Cato moriturus suprema illa nocte sua pro consiliario usus perhibetur, ut ad contemptum vite huius animosior et ad amorem decretae mortis accederet. Quam sententiam postea Marcus Cicero et in Tusculano suo et in sexto Reipublice divino genere orationis asseruit; necnon et in dyalogo Lelii, qui de amicitia vera est, et in eo libro qui Cato maior

inscribitur, defensionem continens senectutis, aliisque preterea tam multis in locis attigit, ut valde michi quidem sollicitus videatur ne quem veritas tam comperta pretereat.

[‘En efecte, llevat d’Epicur i d’algú altre d’aquell ramat infame, no hi ha ningú que posi en dubte que l’ànima és immortal. I així Ferecides va ser el primer autor que va manifestar aquest postulat entre els sirians, i el deixeble de Ferecides, Pitàgores, i tota la família pitagòrica, i Sòcrates i tots els socràtics, i a més Plató mateix, home excels, va compondre un famosíssim llibre el qual diuen que Cató d’Útica va fer servir com a ajuda al punt de la mort en aquella seva nit darrera, per tal d’apropar-se amb més coratge al menyspreu per la vida i a l’amor per la mort imminent. I després Marc Ciceró va confirmar aquesta posició, tant al seu *Tusculà* com al sisè de la *República* en un discurs de tema diví; i també al diàleg *Leli*, que tracta de la vertadera amistat, i en aquell llibre que porta el nom de *Cató el Major*, i que és una defensa de la senectut, i en tracta en tants altres llocs que se’m presenta clarament compromès a fer que una veritat tan explícita no pugui ser ignorada per ningú’.] (Petrarca 1990: 396-398)

Si Epicur és l’ excepció que confirma la regla del consens general dels antics en la immortalitat de l’ànima, Plató és qui la va encertar més, com es recull a *Lo somni*: «Aristòtil, que après de Plató s’acostà més a la veritat que els dessus nomenats». Al segle XIV, a banda del *Timeu* i del *Fedó*, els intellectuals no tenien accés al llegat platònic i Petrarca destaca per haver volgut recuperar-hi un mestratge filosòfic que convergia amb el pensament cristià: hi ha més *Epístoles familiars* seves (1352-1353) que en parlen i també algunes *Senils* (1353-1361), com ara la XV, 6, dirigida a Luigi Marsili (Torró 2002: 106-109).

Des del moment que Bernat accepta la prova del consens («aparat son de creure, senyor, si em provats que la major part de la gent sia de vostra opinió»), el rei té la partida guanyada. En primer lloc exposa cinc arguments presos de Ciceró, sant Tomàs, Cassiodor i Llull: l'ànima recorda el passat, preveu el futur i veu el present; l'ànima és separable del cos; com que és simple, l'ànima no és corruptible; l'ànima es mou per si mateixa, cosa que no poden fer els éssers merament físics i, finalment, l'ànima ha estat creada per entendre, estimar i recordar Déu. Bernat troba que el discurs del rei conté una «bona persuasió»: sobretot li agrada la prova que comença «tota cosa que per si mateixa se mou és eternal», que Ciceró recull a les *Tusculanes*. El rei li recorda que és una troballa de Plató, i Bernat demana un repàs de les autoritats del consens general.

Les autoritats aportades a continuació apleguen testimonis de gentils, de jueus, del Nou Testament i dels pares de l'Església. La llista comença amb el Job bíblic —que no era jueu— i entre els profetes s'esmenten Balaam, les Sibilles i els poetes romans Virgili i Ovidi. Hom atribuïa poders profètics a Virgili en una lectura cristiana de l'ègloga IV de les seves *Bucòliques*, corrent a l'edat mitjana. El profetisme d'Ovidi, cal relacionar-lo amb obres pseudoepígrafes com el *De vetula*, com ja s'ha comentat a propòsit de l'adaptació que en va fer Metge. És ara quan Joan I desplega els materials platònics de l'*Epístola familiar* IV, 3, manllevant de les *Tusculanes* i del *Laelius De amicitia* i del *Cato Maior De senectute* passatges que revelen la ferma creença dels romans en el més enllà de les ànimes beates dels grans estadistes com ara Escipió l'Africà, el vencedor d'Aníbal, que al *Somnium Scipionis* contempla el cosmos des del cel dels justos. És el nucli dur del petrarquisme platonitzant de *Lo somni*, amb esments de Ciceró, Macrobi i fins de l'*Africa* de Petrarca, un poema inacabat sobre la segona Guerra Púnica, del qual Antoni Canals va

traduir un fragment al català (*Translat*, Badia 2013-2015: II, 157-158). Davant d'un consens tan general, Bernat no s'està de contrastar tot recordant una anècdota presa dels *Dits i fets memorables* de Valeri Màxim —una altra obra també traduïda al català per Antoni Canals (*Translat*, Badia 2013-2015: II, 145 i 179)— que desacredita amb una broma la fe dels antics en la immortalitat de l'ànima. El rei no s'immuta i aporta encara més fonts platòniques, preses de Ciceró, abans de passar a les autoritats de la Bíblia i de l'Església.

Arribats en aquest punt, Bernat es proclama satisfet i no desitja sentir les autoritats de l'Islam —que menysprea— perquè la seva opinió ja s'ha sumat a la de la majoria: «E així ho crec fermament, e amb aquesta opinió vull morir.» Una suposada ignorància del protagonista sobre l'abast del terme «opinió» permet que el rei rebli la diferència que hi ha entre «rumor o fama o vent popular», és a dir, «opinió», i «ciència certa». Malgrat que Bernat admet que la immortalitat de l'ànima és ciència certa, encara interromp el rei quan es disposa a parlar de la pena i de la glòria al més enllà, per interposar una darrera dificultat derivada de la seva antiga actitud descreguda —averroista o epicúria—, que no distingeix ni entre home i animal, ni entre raó i imaginació. Les darreres precisions del rei a propòsit dels diferents tipus d'ànima —vegetativa, sensitiva i racional, de font aristotèlica— tanquen definitivament el debat. Bernat ja té altres preguntes per formular al seu senyor.

2.7.2 Llibre II: quatre preguntes estructuradores

Les preguntes que formula Bernat al principi del segon llibre estructuren tot el que queda de l'obra. Les tres primeres demanen informació circumstancial i condueixen la conversa cap a temes polítics, religiosos i morals; la darrera fa entrar en escena els dos

acompanyants del rei. En primer lloc, s'inquireix sobre la causa de la mort de Joan I, la qual cosa implica la crisi successòria que havia fet caure Metge en desgràcia. En segon lloc, es tracta de la situació ultraterrenal de l'ànima del rei, una qüestió que Metge porta cap al problema del Cisma. En tercer lloc, Bernat pregunta al rei per què se li ha aparegut i condueix la resposta cap al problema de la seva actitud descreguda. Per formular la quarta pregunta, Bernat fingeix no saber qui són Orfeu i Tirèsies, a qui es convida a exposar les respectives vides. El rei, que calla a partir d'aquest moment, com el lector atent no dona crèdit a la desinformació del seu secretari: «Llurs fets bé em pens que no els ignores, car covinent historial ets.» La suposada ignorància de Bernat és un recurs funcional que articula la conversa.

La mort sobtada del rei Joan I, que va desencadenar el problema successori descrit més amunt, és presentada com a providencial perquè afavorirà la restauració de la reputació de l'autor, maliciosament posada en entredit. Quan Metge va escriure aquestes línies, Martí I ja havia tornat a Barcelona i ja havia dictat sentència a favor dels encartats en el judici contra els servidors del seu germà, partidaris del comte de Foix durant la crisi successòria. No hi ha cap ombra de tensió en la conversa i, de fet, Joan I ja havia anticipat la solució positiva del conflicte personal de Bernat al llibre anterior. El rei vesteix la seva explicació dels fets amb algunes especulacions hipotètiques i amb una oportuna referència al *De remediis* de Petrarca, en què es parla dels beneficis de la mort sobtada.

Una de les acusacions del partit de Maria de Luna contra els servidors de Joan I era l'absència d'auxili espiritual a l'hora de la seva mort, una descurança per part del seu entorn que hauria pogut causar la condemna eterna del rei, traspasat sense confessió. La conversa que genera la segona pregunta de Bernat al llibre II interpreta

els fets *a posteriori* per exculpar del tot el comportament dels presumptes culpables de la manca d'assistència espiritual, d'acord amb uns suposats designis de la justícia divina. Tant Metge com Ramon de Perellós al *Viatge al Purgatori de sant Patrici* no tenen cap dubte a l'hora de situar el rei Joan al purgatori, on hi ha «esperança d'aconseguir la glòria eternal». L'afecció per la cacera, la música i les arts endevinatòries és presentada com un pecat venial del rei que ha de ser purgat abans de merèixer el paradís; d'aquí l'aparició infernal del principi de l'obra, amb l'enrenou dels ocells de presa i dels gossos i la presència d'un músic i d'un endeví clàssics emblemàtics en funció d'executors del càstig diví. Metge té, però, la pensada de fer dependre la durada de l'estada de l'ànima del rei al purgatori de la solució del Cisma, que va començar el 1378 i no es va resoldre del tot fins al 1422. Quan el papat recuperi la unitat es tornaran a obrir les portes del paradís; per això la reina Elionor ja gaudeix de la glòria (va traspassar el 1375), però el seu marit, el rei Pere, i el seu fill Joan, encara no. Entre 1398 i 1399, Metge no podia preveure de cap manera el desenllaç del Cisma i per això desvia el discurs del rei cap al relat del seu judici particular. D'aquesta manera ofereix al lector una mostra vivaç de la visió cristiana convencional del més enllà, amb un debat entre el dimoni, l'enemic de l'home, i Maria, l'advocada dels pecadors. El lector podrà contrastar-la amb la ficció poètica sobre el mateix motiu que Orfeu ofereix al llibre III (i amb la del *Viatge al Purgatori* de Ramon de Perellós).

Si el partidisme de Joan I pel papat d'Avinyó podia ser entès com un impediment per a la seva assumpció al cel, la devoció que tenia per la Mare de Déu esdevé un pretext excel·lent per al seu futur accés a la glòria. Joan I, en efecte, es va mostrar favorable a la immaculada concepció de Maria, una doctrina segons la qual la Mare de Déu és l'única criatura humana que, en previsió de l'encarnació del Crist,

va néixer sense la tara del pecat original. D'ençà del 1854, la Immaculada Concepció és un dogma de l'Església, però al segle XIV era tan sols una opinió teològica, que causava polèmiques violentes entre els seus defensors, com molts laics religiosos i els franciscans, i els seus detractors, sobretot els dominicans. Els reis d'Aragó n'eren molt partidaris, fins al punt que Joan I va prohibir de predicar en contra de la Immaculada i el 1394 va instituir als seus regnes una festa mariana commemorativa cada dia 8 de desembre. Que la Mare de Déu, complaguda per la devoció que li professava el rei Joan, arrabassi la seva ànima de les urpes del maligne i el culpi a ell de la causa de la divisió de l'Església és una altra excel·lent solució de Metge per superar amb elegància conflictes religiosos i polítics candents.

La tercera pregunta de Bernat invita el seu senyor a donar una explicació sobrenatural a la seva aparició, que hauria estat volguda per la misericòrdia divina per tal d'apartar Bernat de la perdició. Aquí és on Metge qualifica d'epicúria la seva heterodòxia, que si es formula com diu Joan I —«haves per clar l'ànima morir qualche jorn amb lo cos»—, ja no és gairebé una heretgia sinó una heretgia completa. Al principi de la *Comèdia*, Dante rep la visita de Virgili, enviat per una instància superior, per tal d'apartar-lo del mal camí i, al final de tot del *Purgatori*, és convidat per Beatrice a posar per escrit la seva experiència. Metge també adopta la convenció de l'auto-encàrrec literari, posant en boca del seu senyor el mandat de redactar l'obra que estem llegint. Bernat no es pot negar a executar una ordre del seu antic senyor.

La condició d'ànima purgant de Joan I es manifesta al penúltim episodi del llibre II quan Tirèsies l'interromp en el moment en què anava a pronunciar una profecia sobre el futur de la seva filla. El rei accepta la imposició de silenci, destinada a castigar la seva afecció a

especular sobre l'esdevenidor, i per això aconsella a Bernat que tingui cura del present, ja que només Déu coneix el futur.

2.7.3 Llibre III: les ficcions dels poetes i la maldat de la dona

Fins al començament del llibre III, l'opinió d'Epicur que havia seduït Bernat afecta el seu convenciment —ara ja superat— que «l'ànima [ha de] morir qualque jorn amb lo cos». No s'ha dit encara ni un mot a propòsit de l'altra doctrina que també se solia atribuir als heretges epicuris: la identificació entre el bé i els plaers sensuais, com ara l'amor. Aquest altre vessant de l'error en què incorria, Bernat el descobrirà als dos llibres següents a través de les converses amb Orfeu i Tirèsies: un músic poeta que, per amor, va complir una gesta inaudita i un moralista sever que, havent experimentat personalment la perversitat de les dones, posa en entredit la legitimitat de l'amor que els professen els homes en general i Bernat en particular. Tirèsies obliga Bernat a confessar que està lligat a una passió extramatrimonial reprovable, però la rebel·lia de Bernat contra el remei forçat que li imposa Tirèsies —l'abandonament de la seva amant i, de passada, de tots els negocis mundanals— donarà vida al llibre IV; abans, però, Bernat haurà aprofitat la presència d'Orfeu per satisfer la seva curiositat sobre la singular aventura d'un músic excepcional que, segons la ficció dels poetes, va visitar l'infern en vida.

Orfeu introdueix un tema nou a *Lo somni* tot combinant la poesia —entesa com la bella ficció que embolcalla la veritat— amb la força de la passió d'amor i l'admiració per la literatura clàssica. El text torna a orquestrar un ric repertori de fonts. Orfeu explica la pròpia vida adaptant fragments dels llibres X i XI de les *Metamorfosis* d'Ovidi. El plany del músic poeta per la mort de la seva esposa Eurídice commou les divinitats infernals, que concedeixen que la

dona surti del regne dels morts; però Eurídice no aconsegueix de recuperar la vida i Orfeu cau en una terrible desesperació que dota la seva poesia d'un poder nou, capaç de fer caminar els arbres, d'amanir les feres i de tornar suaus les roques. Des del segle XII, alguns comentaristes interpretaven el fracàs de la missió d'Orfeu al més enllà com una il·lustració dels perills de l'amor; de fet, el poeta hi acaba perdent l'estimada perquè, empès pel desig, trenca la prohibició de mirar-la durant el camí de sortida. El refús posterior d'Orfeu de la vida social, el poder màgic del seu cant i la seva terrible mort a mans de les bacants confirmaven aquesta lectura del mite: Orfeu era l'home que, confiant en el poder sobrenatural del cant, es perd per l'amor d'una dona. Per això Tirèsies irromp amb violència al final del relat ovidià de la seva vida, tot provocant la indignació de Bernat, i al llibre IV conclou el seu darrer amonestament dient: «No et girs detràs, així com feu Orfeu.»

La interrupció de Tirèsies anuncia la segona part del llibre III, la misògina, però Bernat encara té temps de paladejar una estona més la veu d'Orfeu fent-lo parlar poèticament de l'infern, és a dir, a través dels mites clàssics. N'obté així una nova descripció presa de l'*Hercules furens* de Sèneca, combinada amb el llibre VI de l'*Eneida* de Virgili i amb diversos apunts de la *Comèdia* de Dante. La curiositat de Bernat el porta encara a inquirir a propòsit de la veritat que s'amaga darrere de les ficcions dels poetes que han descrit l'infern. La resposta d'Orfeu no s'aparta de l'hermenèutica defensada per Boccaccio al *De genealogia deorum*, que és hereva de la cultura escolar del segle XII.

Aquesta explicació dona raó de la condició diabòlica del mateix Orfeu i de Tirèsies, ànimes de pagans, que per voluntat divina administren la pena que Joan I sofreix al purgatori i l'ajuden a complir la missió de rescatar el seu secretari Bernat de l'error epicuri. Bernat fa encara algunes preguntes sobre la natura concreta de les penes del

purgatori i sobre la localització material de l'infern que no mereixen gaires explicacions, perquè Tirèsies té pressa per portar el discurs al seu terreny: el blasme del gènere femení.

Tirèsies imposa la seva autoritat explicant la seva vida d'acord amb el relat ovidià del tercer llibre de les *Metamorfosis*. Després d'haver estat dona durant set anys per haver tocat amb un bastó dues serps que copulaven, recupera la masculinitat pel mateix procediment. Aquesta experiència excepcional fa que, de resultes d'una disputa matrimonial, Júpiter i Juno li demanin que determini si és cert que «molt major era la luxúria de la fembra que de l'hom», com sosté el marit. Tirèsies dona la raó a Júpiter i Juno, despitada, l'enrega, però el pare dels déus el compensa amb la capacitat de veure el futur. Bernat no es pot negar, doncs, al mestratge de qui, exhibint uns antecedents com aquests, ja ha diagnosticat la seva malaltia moral. Segons Tirèsies, «hom del món no pot haver felicitat, qui pos s'amor en dona». Bernat es disposa a escoltar la prova d'aquesta afirmació tan radical perquè, segons que diu, «lo contrari he imaginat e cregut tots temps». El caràcter dialògic de *Lo somni* s'interromp ara per donar lloc a una llarga intervenció en prosa seguida que incorpora la versió catalana d'extensos fragments del *Corbaccio* de Boccaccio, falcada amb alguna interpolació de la collita de Metge.

L'al·legació de Tirèsies comença amb una afirmació categòrica de Boccaccio, que recull una famosa sentència aristotèlica, segons la qual es defineix la dona com a *mas occasionatus*, 'mascle minvat'. Segueixen diversos exemples probatoris, explicats amb una complaença narrativa que traïx el gust per la sàtira. L'original que Metge adapta s'inspira precisament en la *Sàtira* VI de Juvenal, que desqualifica el gènere femení; Metge en recupera alguns motius de detall. Vet aquí les grans mancances de les dones, agrupades en la vintena de blocs temàtics que Bernat aprofita per aplicar-les als mascles al llibre IV.

La dona és egoista i només es preocupa d'ella mateixa. La dona és bruta, com ho demostren les repulsives secrecions del seu cos. Per això les dones exageren tant amb la cosmètica de fabricació casolana i donen una feina excessiva als veïns. Tenyir-se els cabells, pentinar-se ostentosament i depilar-se són ocupacions constants. Quan s'empolainen, les dones usen diversos miralls i maltracten les serventes; l'objectiu és seduir els homes. Un cop casades, les dones subjuguen els marits. Les anades als banys, suposadament medicinals, encobreixen pràctiques sexuals. Les dones són luxurioses i astutes; practiquen avortaments i abandonen nadons. Mouen brega per controlar els afers dels marits, són irascibles, malcarades i tafaneres. Les casades turmenten els marits de dia i de nit amb xerrameques insuportables —el text reporta una animada escena domèstica.

Les dones són cobdiciosos dels béns dels marits. Són volubles i presumptuoses. Moltes dones acumulen un saber superficial i enciclopèdic que les fa parlar de teologia, dret, medicina, geometria, astronomia, literatura i història; tot és per pervertir les filles, les quals aprenen a enganyar els marits. Fingir el plor i negar la veritat quan són renyades és una constant del seu comportament. Són deslleials amb les famílies dels marits i menyspreen els fillastres. Són frívoles. Només pensen en refinaments, a parlar idiomes, cultivar la música i la literatura d'entreteniment.

Les dones s'atipen de valent de menges i vins de preu, sempre d'amagat. Després dels àpats fingeixen indisposició per poder dormir o continuar menjant. Es deleixen per ser les destinatàries de poesies d'amor. L'operació de vestir-se d'una dona que es lleva del llit és reveladora de la seva iniquitat: és horriblement lletja i, si no s'empolainés, seria repugnant. Arribats en aquest punt, Bernat intervé esgrimint una observació elemental: ell ha vist moltes dones nues que són més belles que vestides.

El contraatac de Tirèsies colpeix de ple l'orgull d'enamorat de Bernat, perquè els seus dots endevinatoris li permeten de denunciar els vicis particulars de la seva amistançada desplegant el motiu de la lletjor de l'aflluixament dels teixits que es produeix en la maduresa i la senectut, sobretot quan hom pretén d'imitar amb engany les carns fermes d'un cos adolescent. És un motiu que Metge ja havia tractat a l'*Ovidi enamorat*. Bernat es queda sense paraules davant de la denúncia de les arrugues, els pits caiguts i la flaccidesa general que intenta amagar la seva estimada i deixa que Tirèsies dictamini que l'amor no s'escau a un home de lletres d'edat avançada.

Metge desplega el discurs misogin a partir de Boccaccio i de Juvenal, però totes les literatures europees dels segles XII al XIV compten amb una àmplia gamma de realitzacions del motiu en qüestió. Els escriptors catalans, poetes i moralistes, des del *Maldit bendit* de Cerverí als poemes del Capellà de Bolquera i al *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis, havien discutit sobre els límits de la perversió de la dona i sobre la legitimitat de l'amor, entès com un homenatge al gènere femení vinculat als valors de la cortesia. El *Roman de la Rose* és un altre referent bàsic, que va arribar a generar un debat molt concorregut als segles XIV i XV. Jaume Roig a l'*Espill*, des de la sàtira i la comicitat, va portar al límit tots els recursos literaris de l'anti-feminisme. Convé destacar que el paper de la dona en tots aquests textos medievals sol ser ambivalent: pot ser vista com l'Eva que va perdre la humanitat, però també com Maria, la Mare de Déu que la va salvar. El mateix Boccaccio que va escriure el *Corbaccio*, és l'autor d'un tractat sobre les dones famoses, *De mulieribus claris*, que és un repertori de dones heroiques de l'antigor. Petrarca també va elogiar les dones famoses en les seves epístoles i en un dels diàlegs del *De remediis utriusque fortune*, que tracta dels amors delectables, fa que Goig i Raó discuteixin sobre el plaer d'estimar una dona. A Raó

li costa quart i ajuda de reconduir l'entusiasme de l'enamorat al desengany que dicten el seny i el coneixement.

2.7.4 *Llibre IV: imitació i emulació en la rèplica de Bernat a Tirèsies*

És simptomàtic que no s'hagi trobat la font de la primera comparació del llibre IV: «Trist jo lladoncs e desconhortat, no en altra manera que el llaurador quan vol segar lo blat e troba l'espiga buida [...]» Metge ha construït fins ara el seu text triant, adaptant, teixint i interpolant textos d'autors famosos; al llibre IV combinarà aquestes tècniques compilatòries amb una nova prosa imitativa de producció pròpia. Els elogis de les reines catalanes no tenen cap model concret i sonen com Valeri Màxim i Petrarca, però en català. La denúncia dels vicis dels homes és tan brillant, divertida i incisiva com les que Juvenal i Boccaccio van escriure a propòsit dels mals hàbits de les dones en llatí i en italià. Aquests exercicis tan reeixits de Metge són les primeres manifestacions de la gran prosa narrativa catalana del segle xv, la de l'Anònim del *Curial e Güelfa*, de Joan Roís de Corella i de Joanot Martorell.

Colpit per les revelacions de Tirèsies a propòsit de la seva estimada, Bernat es queixa de fortuna. La discussió dura molt poc, potser perquè Metge ja havia esgotat la qüestió al *Llibre de Fortuna i Prudència*; basta, en efecte, una insinuació de Tirèsies perquè Bernat reconegui que ha de queixar-se més aviat d'ell mateix si l'amor l'ha decebut. És això precisament el que l'ànima a plantar cara a la situació. Per començar, Bernat intenta jugar de nou la carta de la Mare de Déu, ara en defensa del gènere femení. Tirèsies, però, no s'hi avé: «una flor no fa primavera. Si d'altres ne saps semblants, digues-les, que volenterosament t'oiré.» Com que de semblants a la Mare

de Déu no n'hi ha, Metge recorre a la llista de dones excepcionals de l'*Epístola familiar* XXI, 8 de Petrarca, escrita per consolar l'emperadriu Anna d'haver dut al món una filla, i al tractat *De mulieribus claris* de Boccaccio. Bernat presenta, doncs, un enfilall d'exemples de virtut femenina capaç de contrarestar la diatriba de Tirèsies. En primer lloc s'esmenten dones guerreres que van vèncer homes: Orítia i Pentesilea van ser reines de les amazones; Semíramis, Tamiris i Zenòbia van regir imperis; Camil·la és una donzella guerrera de l'*Eneida*. Segueixen les benefactores de la humanitat. Algunes van ser considerades deesses, com Minerva o Isis; d'altres van estar dotades de dons profètics o de capacitats poètiques, com les Sibilles o Safo. També hi ha una llista d'esposes modèliques, com Hipsicratea, Pòrcia, Júlia, Artemísia, Emília, Túria, Sulpícia i d'altres d'anònimes que van dur a terme actes admirables en defensa de marits i pares. La castedat heroica de Lucrècia i la valentia de la jove romana Clèlia, explicades amb un cert deteniment, completen el repertori abans de l'esment de Griselda —de qui Bernat recorda que ja s'havia ocupat— i d'algunes dones fortes de la Bíblia. Es crida també l'atenció sobre el fet que els noms de les ciutats siguin femenins, com el de «la nostra notable ciutat de Barcelona».

Cada una de les cinc reines catalanes elogiades per Bernat protagonitza un segment de text que s'obre amb un interrogatiu retòric, tal com passava amb alguns dels exemples dels apartats anteriors adaptats de Petrarca i de Boccaccio. Metge evoca breument la personalitat de cada sobirana, de manera que la casa regnant d'Aragó quedi integrada al repertori dels grans exemples morals de la història. Les comparacions de les reines amb figures de l'antigor, amb al·lusions manllevades de Valeri Màxim, acaben de donar-los la pàtina clàssica desitjada.

Les excel·lències que Metge veu en Elisenda de Montcada i en Elinor de Sicília no presenten problemes perquè totes dues tenien fama

de virtuoses; la primera, casada amb Jaume II, havia fundat un monestir de clarisses a Pedralbes i la segona, que era la mare de Joan I, al llibre I ja s'ha dit que era al cel. En canvi, Elionor de Xipre va fer assassinar els botxins del marit, Pere de Lusignan, rei de Xipre, després d'haver-hi mantingut unes relacions més aviat violentes. Sibilla de Fortià, per la seva banda, estava en pèssimes relacions amb Joan I i Martí I, perquè, com a quarta esposa del seu pare, els amenaçava part del patrimoni; fins i tot va ser acusada d'haver embruixat el rei Pere. De Violant de Bar es destaquen dues virtuts: la generositat i la devoció conjugal. La primera connecta amb les conegudes despeses sumptuàries de la cort de Joan I. La fidelitat al marit evoca el seu suposat embaràs anunciat després de la mort del rei, que posava en entredit la successió de Martí I.

L'elogi de Maria de Luna, «ara regnant», desplega una subtil estratègia argumentativa. L'amor conjugal de Maria es justifica pel suport econòmic prestat al marit mentre aquest es trobava a Sicília al moment de la mort de Joan I; la comparació amb Penèlope, però, confereix un accent més poètic a l'assumpte. Bernat evoca com a mèrit de Maria l'episodi en què va haver de suportar que hom posés en dubte la seva autoritat. Qui li digué «encara no sabets si sots regina» havia de ser un membre del partit contrari a la successió de Martí I, del qual Metge havia format part abans de canviar de bàndol. El nucli central de l'elogi està basat precisament en l'èxit de les accions del Consell de Regència que presidia Maria contra aquest partit. L'últim mèrit seu, però, consisteix en no haver castigat els encartats del procés abans de l'arribada de Martí. És evident que aquest gest va afavorir Metge, que era un dels afectats.

Tirèsies no es deixa impressionar pel llarg, erudit i elaborat discurs de Bernat, que, indignat, es disposa a fer una defensa molt menys retòrica del gènere femení. Comença dient que «tu saps que

si dones no fossen estades, tota humana natura fora perida en Adam» i acaba ponderant la capacitat de consell de les dones, un motiu inacceptable per als moralistes coetanis com Eiximenis. L'amenaça de violència física davant de tant d'atreviment acorrala Bernat, que reconduïx novament les seves intervencions cap a l'exercici literari.

Bernat desgrana, doncs, una vintena de contraarguments forjats a partir dels de la diatriba misògina del llibre III. Si les dones només s'estimen a elles mateixes, els homes són pitjors: només cal veure com es desfan de les dones quan envelleixen. Els accidents naturals del cos femení no són cap demèrit, i les dones solen ocupar-se de la neteja. Els homes també usen cosmètics i s'afaiten de maneres grotesques. Pel que fa als hàbits de vestir, els homes no tenen res a envejar a les dones —aquí Metge intercala una gràfica descripció de les modes masculines més extravagants de finals del segle XIV. És just que les dones comparteixin el govern de les cases amb els marits. Anar als banys és un costum saludable. Les dones són luxurioses, però els homes són infidels i traïdors. Els homes són tan gelosos i susceptibles com les dones. Els marits de dones riques les turmenten fins al punt de fer-les morir de pena per poder heretar —aquí Metge construeix una escena domèstica molt vivaça que capgira la que havia traduït anteriorment de Boccaccio, on els papers de víctima i botxí estaven canviats.

Si les dones són avars, és que estalvien per sobreviure. La frivolitat i la volubilitat dels homes es manifesta en les promeses incomplertes i en el desinterès per l'educació dels fills. Si les dones són xerraires, no fan mal a ningú; en canvi, els homes tenen la gosadia de creure's realment savis i eloqüents, de ser bons cavallers i de conèixer el món. El comportament dels homes a les esglésies és deplorable, ja que només hi van per mirar i ser vistos. Els homes són seductors

i mentiders. Les dones estan més capacitades que els homes per manar a casa. Si les dones no estimen els fillastres, els homes tampoc no ho fan. Els homes també s'afarten de manera vergonyosa i defugen la feina. Si les dones cultiven la música i la poesia fan ben fet, perquè són activitats nobles i amb efectes terapèutics. Als homes també els costa molta estona empolainar-se al matí abans de sortir al carrer.

Tirèsies, com el lector dels nostres dies, ha trobat divertit l'exercici d'emulació literària de Bernat: «No poria explicar suficientment lo delit que he haüt del teu enginy», diu, però la realitat no canvia. El final es precipita perquè Bernat es nega a atorgar el que ha dit Tirèsies, i és aquest qui diu la darrera paraula reiterant la culpabilitat de la dona i aconsellant a Bernat un canvi total de vida, que recorda el que sant Agustí proposa a Franciscus al final del *Secretum* i que és més escaient per a un monjo o un contemplatiu que no pas per a algú que, com Metge, aspirava a tornar a fer de secretari reial, com va ser a partir de 1405.

Quan la visió es retira entre els crits dels falcons i els udols dels gossos, Bernat se sent trist i desconsolat. La lliçó del rei Joan sobre la immortalitat de l'ànima del llibre I havia tingut, en canvi, l'efecte contrari. Perquè no és el mateix rebre ensenyaments de la boca del propi senyor, un rei cristià que es troba en la via de salvació, que escoltar els amonestaments de personatges mitològics en funció de diables executors del càstig diví. Tampoc no és el mateix adquirir la convicció que l'ànima és immortal que acceptar un canvi radical de vida fonamentat en un diagnòstic vistosament malèvol de la feblesa del gènere femení.

D'altra banda, com que és legítim argumentar a favor de l'ús de la paròdia en una ficció filosòfica, especialment si un text ofereix tants agafadors com *Lo somni*, és un bon exercici estirar el fil en aquesta

línia, d'acord amb una *lectio difficilior* o lectura no immediatament evident de l'obra, com va proposar Ruiz Simon (2002).

BIBLIOGRAFIA

- ABADAL, Ramon d' (1987). *Pere el Cerimoniós i els inicis de la decadència política a Catalunya*. Barcelona: Edicions 62.
- BADIA, Lola (1988). *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*. Barcelona: Quaderns Crema.
- BADIA, Lola (1994). «La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí», dins BADIA & SOLER (eds.) (1994), pàgs. 161-184.
- BADIA, Lola (ed.) (1999). Bernat Metge, *Lo somni*. Barcelona: Quaderns Crema.
- BADIA, Lola (2012). «*Lo somni* di Bernat Metge e coloro 'che l'anima col corpo morta fanno' (*Inf* 10.15)», dins CABRÉ, COROLEU & KRAYE (eds.) (2012), pàgs. 69-83.
- BADIA, Lola (dir.) (2013-2015). *Literatura medieval*, 3 vols., dins Àlex Broch (ed.), *Història de la literatura catalana*, vols. I-III. Barcelona: Enciclopèdia Catalana / Barcino / Ajuntament de Barcelona.
- BADIA, Lola (2020a). «La fusió iconogràfica de Tirèsies i Esculapi a *Lo somni* de Bernat Metge». *Translat Library*, 2/4, <<https://scholarworks.umass.edu/tl/vol2/iss1/4/>> [consulta: 28 d'agost de 2023].

- BADIA, Lola (trad.) (2020b). Guillem de Torroella, *La faula*. Barcelona: Barcino (Tast de Clàssics, 18).
- BADIA, Lola, i Xavier Lamuela (eds.) (1975). Bernat Metge, *Obra completa*. Barcelona: Editorial Selecta.
- BADIA, Lola, i Albert Soler (eds.) (1994). *Intellectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*. Barcelona: Curial / PAM.
- BADIA, Lola, Miriam Cabré i Sadurní Martí (eds.) (2002). *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV). Actes del III Col·loqui «Problemes i mètodes de literatura catalana antiga», Universitat de Girona, 2000*. Barcelona: Curial / PAM.
- BARNETT, David (ed.) (2011). Bernat Metge, *Book of Fortune and Prudence*. Barcelona / Woodbridge: Barcino / Tamesis.
- BUTINYÀ, Júlia (2011). «“Què veets en la difinició de la ànima racional que no pogués ésser dit de les ànimes dels bruts?” Tècniques humanístiques de *Lo somni* (I)». *eHumanista*, 18, pàgs. 267-286, <<https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/18>> [consulta: 26 d'agost de 2023].
- CABRÉ, Lluís (ed.) (2010). Bernat Metge, *Llibre de Fortuna i Prudència*. Barcelona: Barcino (Els Nostres Clàssics, B, 30).
- CABRÉ, Lluís (2012). «Petrarch's *Griseldis* from Philippe de Mézières to Bernat Metge», dins CABRÉ, COROLEU & KRAYE (eds.) (2012), pàgs. 29-42.
- CABRÉ, Lluís, i Jaume Torró (2010). «Vicenç Comes, camérier royal, poète et ami de Bernat Metge». *Revue des Langues Romanes*, 114, pàgs. 203-216.
- CABRÉ, Lluís, Alejandro Coroleu i Jill Kraye (eds.) (2012). *Fourteenth-century Classicism: Petrarch and Bernat Metge*. Londres / Torí: The Warburg Institute / Nino Aragno Editore.
- CABRÉ, Lluís, i Montserrat Ferrer (2012). «Els llibres de França i la cort de Joan d'Aragó i Violant de Bar», dins Anna Alberni,

- Lola Badia, Lluís Cifuentes i Alexander Fidora (eds.), *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lluís i Eiximenis. Estudis ICREA sobre vernacularització*. Barcelona: PAM, pàgs. 217-230.
- CABRÉ, Lluís, i Lola Badia (2014). «Vida i obra de Bernat Metge», dins BADIA (dir.) (2013-2015), vol. II, pàgs. 192-238.
- CABRÉ, Lluís, Alejandro Coroleu, Montserrat Ferrer, Albert Lloret i Josep Pujol (2018). *The Classical Tradition in Medieval Catalan 1300-1500. Translation, Imitation and Literacy*. Woodbridge: Tamesis.
- CABRÉ, Miriam, i Sadurní Martí (2012). «Manuscripts and readers of Bernat Metge», dins CABRÉ, COROLEU & KRAYE (eds.) (2012), pàgs. 159-195.
- CASTELLANOS, Jordi, i Jordi Marrugat (dir.) (2020-2021). *Literatura contemporània*, 2 vols., dins Àlex Broch (ed.), *Història de la literatura catalana*, vols. VI-VII. Barcelona: Enciclopèdia Catalana / Barcino / Ajuntament de Barcelona.
- CICERÓ (1948). *Tusculanes*, vol. I. Trad. Eduard Valentí. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- CINGOLANI, Stefano M. (2002). *El somni d'una cultura: «Lo somni» de Bernat Metge*. Barcelona: Quaderns Crema.
- CINGOLANI, Stefano Maria (ed.) (2006). Bernat Metge, *Lo somni*. Barcelona: Barcino (Els Nostres Clàssics, B, 27).
- FELIU, Gaspar (2007). «Mercaders-banquers barcelonins: l'endeutament de la monarquia i la fallida de la taula de canvi de Pere des Caus i Andreu d'Olivella». *Barcelona. Quaderns d'història*, 13 (= *El món del crèdit a la Barcelona medieval*), Manuel Sánchez Martínez (ed.), pàgs. 197-210.
- FENZI, Enrico (ed.) (1991). Francesco Petrarca, *Secretum. Il mio segreto*. Milà: Mursia.

- FENZI, Enrico (2012). «*Lo somni* di Bernat Metge e Petrarca: Platone e Aristotele, oppinió e sciència çerta», dins CABRÉ, COROLEU & KRAYE (eds.) (2012), pàgs. 85-108.
- FLEMING, John (1982). «The major source of Bernat Metge's *Libre de Fortuna e Prudència*». *Journal of Hispanic Philology*, 7, pàgs. 5-13.
- GARRIGASAIT, Raül (2020). *Els fundadors*. Barcelona: Ara Llibres.
- GREENBLATT, Stephen (2011). *The Swerve. How the World Became Modern*. Nova York: W. W. Norton & Company. Trad. castellana: *El giro: de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Madrid: Crítica, 2012.
- KLOPSCH, Paul (1967). *Pseudo-Ovidius «De vetula»*. *Untersuchungen und Text*. Leiden / Colònia: Brill.
- MAHIQUES, Joan (2005). «*Lo somni* de Bernat Metge i els tractats d'apareguts». *Llengua & Literatura*, 16, pàgs. 7-31.
- MITJÀ, Marina (1957-1958). «Procés contra els consellers, domèstics i curials de Joan I». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 37, pàgs. 375-417.
- OLIVAR, Marçal (1936). «Notes entorn la influència de l'*ars dictandi* sobre la prosa catalana de cancelleria de finals del segle XIV». *Estudis Universitaris Catalans*, 22 (= *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, vol. III), pàgs. 61-84.
- OLIVAR, Marçal (1983). «Noves precisions sobre la infantesa de Bernat Metge». *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 6 (= *Miscel·lània Pere Bohigas*, vol. III), pàgs. 61-84.
- PETRARCA, Francesco (1990). *Opere. Canzoniere – Trionfi – Familiarium rerum libri con testo a fronte*. Intr. Mario Martelli. Florència: Sansoni.
- PLUTA, Olaf (1998). «Philosophie Ausserhalb der Universität: materialistisches Denken bei Bernat Metge». *Studia Mediewistyczne*, 33 (Wrocław), pàgs. 165-171.

- RENEDO, Xavier (1994). «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge», dins BADIA & SOLER (eds.) (1994), pàgs. 109-127.
- RICO, Francisco (1982). «¿De *Lo somni* a la *Apologia*?», dins ídem, *Primera cuarentena y Tratado general de literatura*. Barcelona: El Festín de Esopo, pàgs. 83-84.
- RICO, Francisco (2002 [1983]). «Petrarca y el “humanismo catalán”», dins ídem, *Estudios de literatura y otras cosas*. Barcelona: Destino, pàgs. 147-178.
- RIQUER, Martí de (1933). «Influències del *Secretum* de Petrarca sobre Bernat Metge». *Criterion*, 9, pàgs. 243-248.
- RIQUER, Martí de (ed.) (1950). Bernat Metge, *Obres completes i selecció de lletres reials per ell redactades*. Barcelona: Editorial Selecta.
- RIQUER, Martín de (ed.) (1959). *Obras de Bernat Metge*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- RIQUER, Martí de (1964). *Història de la literatura catalana. Part antiga*, 3 vols. Barcelona: Ariel.
- RIQUER, Martí de (1985-1986). «El cavaller Bernat de Vilarig, amic d'Ausiàs March, lector de Bernat Metge i admirat per Joanot Martorell». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 40, pàgs. 205-226.
- ROBATHAN, Dorothy M. (1968). *The Pseudo-Ovidian «De vetula»*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1961). «Guillem Ponç, secretari del rei Martí, contemporani de Bernat Metge». *Estudis Romànics*, 9, pàgs. 67-84.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni (1889). *El Renacimiento clásico en la literatura catalana*. Discurs de recepció a la Reial Acadèmia de Bones Lletres. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni (1908-1921). *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, 2 vols. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

- RUBIÓ I LLUCH, Antoni (1917-1918). «Joan I l'humanista i el primer període de l'humanisme català». *Estudis Universitaris Catalans*, 10, pàgs. 1-117.
- RUIZ SIMON, Josep Maria (2002). «*Lo somni* de Bernat Metge: el malson filosòfic d'un epicuri», dins BADIA, CABRÉ & MARTÍ (eds.), pàgs. 25-47.
- SEBASTIAN TORRES, Raimon (2017). «Les fonts medievals de *grammatica* i *medicina* en la traducció de Ferrer Saiol de l'*Opus agriculturae* de Palladi». *Magnificat*, 4, pàgs. 75-91, <<https://ojs.uv.es/index.php/MCLM/article/view/10065>> [consulta: 26 d'agost de 2023].
- TAYLOR, Barry (2012). «Bernat Metge in the context of Hispanic ciceronianism», dins CABRÉ, COROLEU & KRAYE (eds.) (2012), pàgs. 125-139.
- [TORRÓ] TURRÓ, Jaume (2002). «Bernat Metge i Avinyó», dins BADIA, CABRÉ & MARTÍ (eds.) (2002), pàgs. 99-111.
- TORRÓ, Jaume (2012). «Il *Secretum* di Petrarca e la confessione in *Sogno* di Bernat Metge», dins CABRÉ, COROLEU & KRAYE (eds.) (2012), pàgs. 57-68.
- TRENCHS ÒDENA, Josep. *Documents de cancelleria i de mestre racional sobre la cultura catalana medieval*. Ed. Ignasi J. Baiges et alii. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2011.
- WILLIAMSON, Joan B. (ed.) (1993). Philippe de Mézières, *Le Livre de la vertu du sacrement de mariage*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Recursos electrònics:

- DCVB: Antoni Maria Alcover i Francesc de Borja Moll. *Diccionari Català-Valencià-Balear*, <<https://dcvb.iec.cat/>> [consulta: 26 d'agost de 2023].

MedCat: Corpus Medicorum Catalanorum. Coords. Lluís Cifuentes i Carmel Ferragud. Universitat de Barcelona / Universitat de València, 2020-, <<https://medcat.sciencia.cat>> [consulta: 26 d'agost de 2023].

Sciència.cat: La ciència en la cultura catalana a l'Edat Mitjana i el Renaixement. Coords. Lluís Cifuentes i Antònia Carré. Universitat de Barcelona, 2006-, <<https://sciencia.cat/>> [consulta: 26 d'agost de 2023].

Translat: Traduccions al català medieval fins a 1500. Coords. Lluís Cabré i Josep Pujol. Universitat Autònoma de Barcelona, <<https://translat.narpan.net/>> [consulta: 26 d'agost de 2023].