

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispanica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen I

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

El diálogo de Bernat Metge con Ramon Llull. (Dos nuevas fuentes tras *Lo Somni*)

Este enunciado responde a dos motivos: primero, la relación que pretendo mostrar se basa en el influjo de una obra que constituye un diálogo, el *Libre del gentil e los tres savis*, precisamente sobre el diálogo de *Lo Somni*: y en segundo lugar, la ascendencia del beato parece extenderse a lo largo de la producción del humanista.

He añadido un subtítulo: *Dos nuevas fuentes tras “Lo Somni”*, puesto que, en el proceso de elaboración de esta comunicación, aquella primera obra me ha conducido a una obra de Dante, el *Convivio*, que se proyecta sobre el II libro de un modo similar a la proyección de la obra luliana sobre el I. Dado que esta doble perspectiva hace más explícita la relación de los primeros autores y que ambas obras y su disposición muestran puntos de contacto, trataré también de ello, puesto que prescindir de este segundo aspecto equivaldría a ofrecer una información parcial. Por lo que, enmarcada en la perspectiva Metge-Llull, efectuaré una resumida exposición de ambas fuentes, *Libre del gentil e los tres savis* y *Convivio*, sobre *Lo Somni*.

Quiero comenzar diciendo que no creo que pueda darse una lectura de *Lo Somni* al margen del fundamento que ha establecido el dr. Riquer como un diálogo platónico adaptado a una situación histórica. Sobre esta base, que asienta el sentido literal de la obra como uno de los grandes diálogos de la historia de la literatura, expondré las fuentes que he advertido, que pueden revelarnos nuevas facetas del talante del humanista barcelonés.

Antes de enfrentar a dos figuras en cierto modo antagónicas como son Llull y Metge, conviene alguna consideración histórica para recordar que la producción de Metge se sitúa en un momento negro para el lulismo, ya que la bula pontificia condenatoria estuvo vigente desde 1376 a 1419. Ello supone que es normal que en este período no se cite o se disimule a Llull aun cuando sea utilizado como fuente; y a la vez, que para un autor irreverente y antieclesiástico como Metge el hecho de la censura pudiera ser incluso un acicate para aproximarse al filósofo en entredicho.

En un artículo que he publicado recientemente, *Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència*¹, planteo una lectura del *Libre de Fortuna e Prudència* de Metge como una parodia humanista en la que se burlara de la postura tradicional y mostrara una sincera y dolorosa preocupación religiosa. Este aspecto se aprecia, por ejemplo, en los versos siguientes:

“¿Sabetz que.m fa desesperar?
 Mantes vetz, quant suy en mon lit,
 jo cuydare dormir la nit,
 e no pux gens los huls tencar,
 e por forssa.m cove girar
 de les veguades mes de cent;
 e per pauch que stigua durment
 no somiu als mes vanitats,
 e que soffir adversitats,
 pigors que celhs qui. m devoren,
 les quals tots celhs qui Deu adoren
 no porien imaginar
 ne scriure, posat que la mar
 ffos tinta e lo cel paper”².

Es decir, los creyentes no pueden ni sospechar su desazón a causa del terrible problema del mal y la injusticia, que no le deja conciliar el sueño y le lleva a la desesperación. Observemos que los versos en que seguidamente maldice su origen y nacimiento, son calco de un libro de contenido religioso que trata del mismo problema, del sufrimiento del inocente: el *Libro de Job*³. Y recordemos que esta obra versa sobre un justo que sufre y busca en vano el significado de su prueba; que “Lucha desesperadamente para encontrar a Dios que se le oculta”⁴.

1. *Misce.lània Jordi Carbonell* 5, “Estudis de Llengua i Literatura Catalanes” XXVI, Publicaciones de la Abadía de Montserrat 1993, pp. 45-70.

2. *Obras de Bernat Metge*, ed. de M. DE RIQUER, Universidad de Barcelona 1959, vv. 516-529, pp. 54-56.

3. “Maleyt sia celh qui primer de terra.m leva quant fuy nat” (vv. 530-531) y ss., p. 56).

En el libro bíblico se inicia el primer ciclo de discursos maldiciendo Job el día de su nacimiento:

“¡Perezca el día en que nacía
 y la noche que dijo: ‘Un varón ha sido concebido’”.

(*Libro de Job*, 3,3 y ss., *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1967, p. 609).

Remarcamos también que la angustia de los primeros versos citados es cercana a la que se enuncia en el I libro de *Lo Somni*: “Infern és la mia casa e en tenebres he parat lo meu lit” (p. 196), que corresponden al *Libro de Job* 17, 13. Otra referencia clara al libro bíblico la constituyen los versos 444-449.

4. Véase la *Introducción*, *ib.*, p. 607.

Las soluciones de la ideología tradicional llevan a Metge a dudar de la justicia divina y por ende de su existencia. Así pues, en su burlesco rechazo a Fortuna se halla la repulsa de la ideología escolástica⁵.

Ahora bien, este tema, el sufrimiento de los inocentes como obstáculo para la existencia de Dios, aparecía ya al inicio del *Libre de les maravelles* de Llull, el cual comienza con el episodio de la gentil pastorcilla, toda bondad, devorada por el lobo sanguinario; tan terrible espectáculo, que horroriza a Fèlix y le hace dudar de la existencia divina, da pie para que un ermitaño gire el argumento, asentándolo como garantía de la divinidad: Si Dios existe, es justo. Lo cual llevará a Fèlix a la alegría de la fe.

Y tengamos en cuenta ahora que este argumento, además de constar en *Lo Somni*, es el más cercano entre los cinco últimos que dice Metge al rey Joan I que le han convenido acerca de la inmortalidad del alma⁶. Es necesario un Dios que en otra vida haga justicia a los que sufren gratuitamente en ésta. Y argumento que a su vez en nuestro diálogo procede del *De anima rationale* de Llull, como hace sesenta años había ya reafirmado el dr. Riquer⁷. Esto es, encontramos por dos veces el mismo problema y argumento filosófico en Llull que en Metge.

Esta afinidad filosófica con el pensador mallorquín y la sinceridad de su inquietud religiosa, también expresa en *Lo Somni*, me indujeron a aparejar su talante al del Gentil en el *Libre del Gentil e los tres savis*. Quien sufre fuertemente a causa de la fugacidad de la vida: “qui resurrecció me poria significar ne mostrar per vives raons, poria gitar de ma ànima la dolor e la tristícia en què és”⁸.

Y Metge en *Lo Somni*:

“vos suplich que.m vullats dir què és spirit e que.m donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car en gran conguxa stich de saber-ho, per tal com no ho pux entendre”. (p. 176).

Tras esta similitud anímica vamos a observar algunos contactos entre ambas obras, a través de los cuales se aprecia cómo el famoso diálogo entre Metge y el rey Joan I se superpone al del Gentil y los sabios⁹.

5. En “El paso de Fortuna por la Península en la Baja Edad Media” (“Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales”, en prensa) trato algunos aspectos relativos a la diosa en Metge.

6. *Obras de Bernat Metge*, p. 194.

7. El argumento inmediatamente anterior también procede de la misma obra luliana, como muestra en “Notes sobre Bernat Metge”, “Estudis Universitaris Catalans” XVIII, pp. 110-113.

8. *Obres essencials*, Barcelona, ed. Selecta, 1957, p. 1060.

9. He estudiado con mayor amplitud este contraste en *Metge, un bon lul.lista*, presentado a “Estudios Lulianos”.

En las dos obras se dedica el I libro y fundamental a la inmortalidad; a éste siguen tres libros, respecto a los cuales se da un escalón descendente conceptual, en los que se exponen diversas ideologías humanas¹⁰.

La demostración de la inmortalidad por parte de los sabios al Gentil se basaba en las “razones necesarias”, concepto filosófico por medio del cual Llull apoyaba la doctrina de santo Tomás según la cual la razón era una vía de validez universal para la fe, a la vez que obviaba el sistema tradicional de los argumentos basados en autoridades que llevaban a discusiones interminables: “pus per auctoritatns no.ns podem avenir, que assajàssem si.ns poríem avenir per raons demostratives e necessàries”, como consta en el prólogo.

Mientras que Metge, iniciado ya el debate, reprocha al rey que no le está probando la inmortalidad por razones necesarias: “per molt que hayats dit, no.m havets provat, a mon juy, per rahons necessàries” (p. 186). A lo que responde Joan I: “¿E qui.t daria rahons necessàries a provar les coses invisibles...”. Por lo que finalmente quedará la discusión circunscrita a la exposición de autoridades; si bien, por la insistencia de Metge en dar prioridad a las razones y demostraciones, se anteponen éstas. El humanista, pues, en cierto modo ha calcado a Llull pero lo ha invertido al negar su fundamento. A la vez que en cierto modo lo ha hecho respecto al método demostrativo por la razón natural en que se basaba la *Summa contra Gentes*, que Llull mantenía y potenciaba. Pues, como bien sabemos, en Llull la razón triunfa en su camino hacia la fe, pero no es así en la obra de Metge.

Para Metge todo son opiniones y no verdades objetivas, por lo cual no hay posibilidad de acuerdo. Como ya se ha dicho, “Tot el diàleg és una dialèctica que no assoleix la síntesi. Ambdós contrincants es queden amb la pròpia opinió¹¹”.

Las autoridades del libro de Metge sobre la inmortalidad se corresponden con los interlocutores del gentil luliano, pues el rey recurre a autoridades “de gentils, jueus, christians e sarrahins”, siguiendo además el mismo orden de exposición que en el *Libre de Gentil* seguían los parlamentos de los sabios de las tres religiones.

Y hay un matiz característico de esta obra luliana que Metge ha podido reproducir: la cortesía en quien toma primero la palabra. Así pues, al estilo de los sabios:

10. Cabe plantear si, así como en el de Llull, se exponen las tres opciones religiosas del momento, en el de Metge pudieran corresponderse tres ideologías de su tiempo: la tradicional católica en el II, el humanismo boccaccesco en el III y el de ascendencia petrarquesca en el último.

11. COROMINAS, J.M., “Estructura dialèctica de ‘Lo Somni’ de Bernat Metge”, in: *Miscel.lània Pere Bohigas*, I, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 1981, p. 116.

“Casquí dels savis honrà l'altre, e volc donar honor la un a l'altre en començar primer” (p. 1060), vemos en *Lo Somni* que Orfeu dice al iniciar el III libro:

“Entre ls volents usar de curialitat és costum que los jòvens parlen primerament, e los antichs, suplint los deffaliments de aquells, concloen. E, per tal, si començaré a parlar, no m sia imputat a ultracuydament, car solament ho faré per satisfer a la honor de mon companyó”. (p. 258).

La similitud de Metge respecto al Gentil se muestra también en el progresivo contento de ambos por el avance de su entendimiento ante las explicaciones que destruyen las dudas de su razón escéptica:

Gentil: “Quan lo gentil hac oïdes aquestes paraules e remembrà les altres provocacions damunt dites, sa ànima, qui era torbada, se començà a esclarir e son coratge se començà a alegrar” (p. 1063).

Metge: “Ffe m'i induex a creura, posat que algun scrúpol de dubitació m'i acórrega. Jo són content; anem avant, Senyor.” (p. 194).

Más significativo es, sin embargo, que cercanos ya al convencimiento acerca de la inmortalidad, a ambos neófitos les asalte una duda acerca de la mortalidad de los animales:

Llull: “e per açò demanà al savi si les bèsties ne les aus ressuscitarien”. (p. 1063).

Metge: “¿què veets en la diffinició de la ànima racional que no pogués ésser dit de las ànimes dels bruts?” (p. 218).

Poco antes, tras la referencia a la autoridad de Mahoma reconoce Metge que si aquella doctrina todavía tiene vigencia, a pesar de su escaso fundamento, es a causa de los pecados de los cristianos y por “gran fredor que havem en lo cor, de mantenir veritat e morir per la religiò christiana” (p. 216). Argumento éste, el de la responsabilidad de los cristianos, típicamente luliano de la primera a la última obra, manifiesto tanto al final del *Phantasticus* como en el del *Libre del Gentil*¹².

Ahora bien, a pesar de estas semejanzas que se dan entre los dos primeros libros, apreciamos que al final difiere ostentosamente la actitud de ambos genti-

12. Del final de este último: “si era falsetat fortment combatuda per veritat e per molts hòmens e continuament, covenia de necessitat que veritat vencés falsetat (...) mas car los hòmens són amadors dels béns temporals, e tèbeament e ab poca devoció amen Déu e lur proïsme, per açò no han cura de destruir falsetat e error, e temen morir, e malalties e treballs e pobres sostenir, e no volen leixar lurs proïsme, per açò no han cura de destruir falsetat e error, e temen morir, e malalties e treballs e pobres sostenir, e no volen leixar lurs riqueses, ne lurs béns, ne lurs terres, ne lurs parents per trer d'error aquells que hi són” (p. 1137).

les: si el de Llull estalla en una explosión lírica por haber alcanzado la fe, Metge dista mucho de esta alegría espontánea, pues únicamente captamos lo que parece una concesión o una forzada aceptación de aquello que su razón no ha alcanzado a entender. Y cierra la obra en el libro IV con una sensación de angustia que compara a la de la muerte.

Con lo que Metge habría reflejado en su comparación con el Gentil sus puntos de acuerdo y sus divergencias: la común inquietud inicial y la satisfacción/insatisfacción final.

Observemos en este punto que el argumento de Llull acerca de que los hombres no alcanzan la verdad a causa de sus propios defectos, es exactamente el mismo argumento con que encabeza el *Convivio* en proemio; es decir, es el punto de partida dantesco. Incluso con el matiz aclaratorio de que la verdad no tiene fuerza cuando predomina la malicia:

“tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere.(...) Dentro dall'uomo possono essere due difetti o impedimenti (...) Dalla parte dell'anima è, quando la malizia vince in essa, sicchè si fa seguitatrice di viziose dilettazioni, nella quali riceve tanto inganno che per quelle ogni cosa tiene a vile”¹³.

Ambos autores, Llull y Dante, pues, coinciden en el obstáculo para llegar a la verdad; pero si el *Libre del Gentil* al pretender acceder a ésta sólo delataba el problema, el *Convivio*, que parte de este punto aspirará a mover a la virtud. Este punto de conexión –que no podemos pretender que tuviera vigencia en la mente de Metge– me alertó hacia esta obra, que ya había relacionado con el *Libre de Fortuna e Prudència* del humanista catalán y me hizo indagar posibles contactos con *Lo Somni*¹⁴. Contactos que cobran fundamento principalmente en el libro II de esta última obra.

El punto inicial lo había indicado ya la dra.Lola Badia al tratar de la justificación del yo literario; si bien para esta investigadora se trataba de una excusa oficial de Metge, que, así como Dante le servía para vehicular un mensaje ético, al humanista le serviría como convención¹⁵. Ahora bien, cabe indagar más en su

13. *La vita nouva. Il convito. Il canzoniere*, 2ª ed., Milán, ed. Sonzogno, 1883, I i, p. 81.

14. En *Un nou nom per al vell del “Libre de Fortuna e Prudència”*, “Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona”, XLII (1989-90), pp. 219-226, indiqué a Amiclates como trasfondo de la *Farsalia* de Lucano que se tomaba como símbolo de la pobreza, tal como se recoge en el *Convivio* (Tratado IV, capítulo XIII). Señalaba como indicios de un banquete la copa y el trozo de pan que el viejo llevaba en las manos (art. cit., p. 225).

15. ““Siats de natura d'anquila en quant farets”: la literatura segons Bernat Metge”, “El Crotalón. Anuario de Filología Española”, 1, Madrid, 1984, pp. 48-49.

posible significado, dado que éste es un pasaje fundamental, la razón de ser de *Lo Somni*, pues contiene la explicación de la aparición real y el encargo de escribir la obra.

Y así como en el caso de Llull era parecida la disposición anímica entre ambos autores representados en el *Gentil*, las circunstancias de uno y otro autor –Metge en la cárcel y Dante exiliado–, necesitados por tanto de reconstruir su imagen, también corrían parejas. El florentino confiesa que se halla en situación de infamia y de peligrosidad, y a la vez que tiene que dar un mensaje, por lo que le sería lícito recurrir al enfoque autobiográfico. Al igual que habían hecho Boecio y san Agustín –según recuerda el *Convivio*– respectivamente en casos semejantes.

Veámoslo en uno y otro autor. El peligro y provecho:

“intra le altre necessaria cagioni due sono più manifeste: l'una è quando sanza ragione di sè, grande infamia e pericolo non si può cessare (...) L'altra è quando per ragionare di sè, grandissima utilità ne segue altrui per via di dottrina” (I, ii, p. 85).

“Alguns singulars dels regnas que yo possehia, havents iniquitat e envege a tu e alguns altres servidors meus e domèstichs (...), donaren fama que tu e los altres que vuy sòts presos érets hòmens de vida reprovada (...) res que a present hages vist o o t no tenses celat a mos amichs e servidors, car (...) los ne seguirà gran proffit”. (II, pp. 230, 252).

Y la infamia, según dice el florentino, cesará por completo hablando de él mismo, “lo quale mostra che non passione, ma virtù sie stata la movente cagione¹⁶. Al igual que Metge, quien afirma que estaba limpio de toda culpa: “vull que sàpias que per res que tos enamichs e perseguidors te hagen imposat, tu no.n ést pres ne.n haurias mal, car net e sens culpa ést de tot” (II, p. 250).

Dante había sido vilipendiado y con esta obra esperaba borrar su afrenta:

“io mi sia quasi a tutti gl'Italici appresentato, per che fatto mi sono forse più vile che'l vero non vuole, non solamente a quelli alli quali mia fama era già corsa, ma eziandi agli altri, onde le mie cose sanza dubbio meco sono alleviate; convenni che con più alto stilo dia nella presente opera un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autorità” (I iv, p. 89).

Al igual que Metge, quien –según han revelado ampliamente los documentos históricos–, necesitará asegurar, como asegura el rey, la defensa de las falsas acusaciones:

16. (I ii, p. 85). Recordemos aquí que –según también mantenía Llull– la virtud tiene fuerza para hacer imponer la verdad.

“vos sentiéts culpables dels crims dessus dits e de molts d'altres que us hagueren contra veritat imposats”. (II, p. 232).

Es curioso constatar además que, así como el argumento de la inmortalidad del I libro, inspirado en el luliano, había aparecido en el *Libre de Fortuna e Prudència*, parece que se había dado ya en esta obra la asimilación de ambas desgracias personales; es decir que Metge había homologado anteriormente su desventura con la de Dante. Ya que también se halla en el *Convivio* la importante y expresiva imagen del barco a la deriva que llevará a Metge a la isla donde tendrá lugar su debate con las alegóricas damas Fortuna y Prudencia:

“De vela e de rems fuy net,
e de govern, car no n'i hac”. (vv. 90-91, p. 30),

versos que parecen remontarse al barco con que alude el florentino a las amarguras vividas (el exilio, etc.):

“io sono stato legno sanza vela e sanza governo” (I iii, p. 86).

Volviendo al diálogo de *Lo Somni* apreciamos que seguidamente al encargo de hacer público este sueño el rey ruega que lo escriba a fin de un mayor provecho:

“E si en scrits ho volies metre, ya se'n seguiria major proffit en lo temps esdevenidor a molts, de què haurias gran mèrit”. (II, p. 252).

Lo cual, evidentemente Metge hará en lengua vulgar y no en latín como podía haber sido de esperar. A la vez que el resto del Tratado I de Dante que venimos siguiendo se dedicaba al beneficio del uso de la lengua vulgar por tener mayor difusión y ser más útil (“il volgare servirà veramente a molti”)¹⁷.

En el siguiente tratado Dante explica los distintos sentidos de su obra: el primero, el literal, y el segundo, el alegórico, “e questo è quello che si nasconde sotto il manto di queste favole” (II i, p. 107). Y Metge nos hace referencia también en su II libro a un sentido escondido, pues al insistir Metge acerca de la naturaleza de sus acompañantes –tras haberse explicado ya la razón de hacerle purgar al rey sus culpas–, el rey dice: “si subtilment hi volràs specular, conexeràs gran part del misteri que y està amagat”¹⁸. E inmediatamente alerta hacia su ocultación:

17. I ix, p. 96. En este capítulo detecto además una frase similar: una alusión a una expresión de Aristóteles (“una golondrina no hace la primavera” (p. 97), que en Metge aparecería transformada y sin paternidad a principios del libro IV (“una flor no fa primavera”, p. 234).

18. II, p. 256. Hay que yuxtaponer unas palabras de Orfeu en el libro siguiente acerca de otros seres mitológicos: “cosa poètica és, e no és hom tengut creure que axí sia, car los poetas han parlat ab integuments e figures, dins la escorxa de las quals se amaga als que no dien expressament”. (p. 276).

“però no.t faça cura de publicar aquell quant lo sabràs, car risch de gran perill te'n seguira e de poch proffit a present”.

Es muy significativo que precisamente en el libro II en que expone todos los argumentos que le benefician (muerte súbita del rey, sus tendencias pecaminosas, dogma de la Inmaculada, entrada en el paraíso después del Cisma...) alegue que hay un sentido oculto. Por tanto, si por ello había aparecido como interesado y carente de escrúpulos, ahora nos vemos obligados a descifrar la incógnita que encierran Orfeu y Tirèsias, que ocultan el significado que se vio obligado a esconder.

Y volvamos a Dante, puesto que el ejemplo que nos da del sentido alegórico es lo que podría vincular más estrechamente a *Lo Somni* con el *Convivio*. El florentino dice que aquel sentido “è una verità ascosa sotto bella menzogna; siccome quando dice Ovidio che Orfeo facea colla cetera mansuete le fiere, e gli arbori e le pietre a sè muovere: che vuol dire, che'l savio uomo collo strumento della sua voce fa mansuescere e umiliare li crudeli cuori, e fa mouvere alla suà volontà coloro che non hanno vita di scienza e d'arte; e coloro che non hanno vita ragionevole di scienza alcuna, sono quasi come pietre”. (II, i, p. 107).

Por lo que, si ya sabíamos que en *Lo Somni* hay una verdad escondida bajo lo que también sabíamos que era un bellissimo engaño, se nos iluminaría ahora vivamente la fuerza de la belleza poética de su Orfeu, con el que de hecho amansó el entorno y detuvo lo que, también alegóricamente, podríamos calificar de pedradas.

En los tratados siguientes del *Convivio* se nos dice que belleza equivale a moralidad y que el hombre sabio es sólo el hombre bueno¹⁹, ideas que nos invitarían a extendernos sobre los libros III y IV de *Lo Somni*. Lo cual sería acorde con los sentidos restantes de la obra de Dante: el moral y anagógico. Así como parece lógico que si el humanista barcelonés se preocupaba en los dos primeros libros por la Verdad, en función a Llull y a Dante, en los dos últimos lo hiciera por el condicionamiento humano necesario para alcanzar aquella verdad, según los mismos autores acordaban al situar la causa en la bondad y malicia humanas. Así como también nos vemos tentados a buscar la doctrina y provecho

19. Se trata de la esencia del sabio –por ejemplo en el capítulo XXVIII del IV Tratado–, que versa en la bondad; pues de otro modo no se es sabio sino un ser taimado, según dice Aristóteles en el libro sexto de la *Ética*, ya que es imposible que sea sabio quien no es bueno. No podemos llamar así a quien procede con argucias y engaños –se nos dice–, sino que debemos llamarle astuto; como bien puede serlo en *Lo Somni* el astuto Tirèsias.

que el rey, siguiendo la fuente de Dante, auguraba. Pero ello nos llevaría a extraer interpretaciones y excederse del ámbito de estos autores, lo cual no corresponde con el propósito inicial de exponer paralelamente las fuentes²⁰.

Anotemos, sin embargo, que así como habíamos indicado un punto de enlace semántico entre la obra de Llull y la de Dante que nos había inducido a fijarnos en ésta, apreciamos también un contacto puntual, formal en este caso, a principios del libro III de *Lo Somni*. Se trata de la pregunta, que aunque se contesta, queda claro –según el comentario de Orfeu– que es una *boutade*: acerca de la naturaleza del infierno, si el fuego y el hielo allí son uno o muchos y si está encima o debajo de la tierra²¹. Pues su formulación es una mezcla del *Libre del Gentil* y del *Convivio*, en cuyo II Tratado se formula aplicada a los cielos, al tratar largamente acerca de su unidad y situación²².

Esta coincidencia, que parece cerrar la proyección de ambas obras, se sitúa en el contexto en que Tirèsias lanza el desafío acerca de quién será más sabio (“Anit veurem qui és savi o no”, p. 278), lo cual era el objetivo del *Libre del Gentil*, y comentario que aquí quedará en el aire ante la extrañeza de Metge. Extrañeza que nos debe extrañar y que quizás deba remitirnos a la calidad de hombre sabio, que según Dante era el que amansaba los corazones, como Orfeo las piedras²³.

Con aquella ridiculización puede habernos manifestado el desacuerdo respecto a aquellas fuentes. Pues estas cuestiones, en que desembocan las señoras Inteli-

20. Remito acerca de estos aspectos a *De Metge a Petrarca pasando por Boccaccio*, que se publicará en “Epos” 9, donde observo cómo en el relato de *Valter e Griselda* trata a Boccaccio desde una alineación con Petrarca. De un modo similar a como iniciamos este planteamiento extendiendo la ironía y autenticidad del *Libre de Fortuna e Prudència*, también podríamos relacionar el enfoque del relato de Griselda con los volúmenes III y IV. Es decir, cabe pensar que –como en esta historia boccacciana– Metge realizara respecto al *Corbaccio* una elevación de un tema superficial o jocoso a un plano ético del que extrajera una ejemplaridad. Lo cual otorgaría de un grave componente ético a los dos libros finales del gran diálogo. Así como explicaría su moral de resignación, actitud que era ya la del Job bíblico, a quien Metge califica como el mejor gentil; actitud manifiesta abiertamente al emplear la misma expresión en el I libro y en el IV como opinión con la que quiere morir, aplicada tanto respecto al plano existencial como al ético. Y observemos que esta voluntad de aceptación es un leit-motiv de Metge, también presente en el viejo burlado del *Libre de Fortuna e Prudència*, en el *Ovidi enamorad* o en el relato de *Valter e Griselda*. Y que coincide en cierto modo con la moral de Petrarca en cuanto a la aceptación de las adversidades y a afrontarlas con racionalidad. Si bien en el italiano procede de un trasfondo religioso sustentador, que en Metge sólo advertimos de una manera forzada.

21. “Prech-vos que.m vullats dir, si desplaer no.y trobats, què és infern (...) has demanat si lo foch e lo gel del infern són hu o molts, e si infern és sobre o dejús terra”. (III, p. 268, 278).

22. “Mas prec-te que.m digues infern en qual loc és (...) dien que infern és estar lo cors perdurablement en foc, e en glaç” (*Libre del Gentil*, p. 1089).

“del numero de cieli e del sito diversamente è sentito da molti” (*Convivio* II, iii, p. 110).

Metge, poco antes, también la había hecho sobre el cielo: “Oyt e les he moltas vegades ésser purgatori e paradís: volria saber què son e en qual part” (pp. 274-276).

23. Véase la nota 18 acerca de la definición dantesca del hombre sabio.

gencia y Filosofía de Llull y de Dante, y marcan un punto final respecto a aquellas obras, se muestran claramente como motivo de burla²⁴. Si Metge, como Petrarca, había recurrido al pensamiento tradicional, podría estarnos delineando sutiles y sinuosos límites o reparos a aquella ideología. Y así como es un hecho que se ha identificado con ambos autores en el planteamiento, no llegaba a la alegría religiosa del Gentil ni le preocupaba la elección de una religión determinada, al igual que tampoco sigue las disquisiciones sobre los lugares del más allá en la obra de Dante.

A continuación en *Lo Somni*, como es sabido, toma la alternativa el tema moral o doctrinal, a través de Boccaccio y Petrarca, respectivamente en el III y el IV libros²⁵. Con lo que tendríamos tras cada volumen de *Lo Somni*, además de otras fuentes importantes, el hilo conductor de Llull, Dante, Boccaccio y Petrarca.

Que *Lo Somni* sea una de las pocas obras en que la nueva forma conjuga con un nuevo espíritu²⁶ no repugna a que –como Petrarca, a quien admira– tuviera como punto de partida la tradición.

Que no citara a Metge sus fuentes medievalizantes era lógico dadas sus divergencias respecto a la mentalidad oficial, que, especialmente en su situación, serían muy arriesgadas; por lo que se vería obligado a no dejar pistas fáciles, que –como confiesa en boca del rey– podían haberlo perjudicado entonces seriamente. Mientras que garantizaba su perduración, por medio de su belleza y confiada a manos reales, hasta la posteridad. Pues es a ésta a quien pretende beneficiar y se dirige la obra escrita, según el mandato del rey. En cierto modo, como Petrarca.

Volvamos a Llull, quien nos había conducido a Dante, y con quien pondremos punto final. Dejaremos sólo insinuado su posible recuerdo, por parte de Bernat Metge, en las obras que presentan títulos similares a los lulianos, como son la *Medecina* y el *Sermó*.

Y para acabar nos planteamos un interrogante, que se abre a la luz de la ascendencia que el *reverend mestre* ejercía sobre el humanista. ¿Pudiera aquel ser

24. Unas palabras de E. GARIN acerca del tránsito de las edades oscuras al Renacimiento pueden convenir a estas connotaciones culturales; se refiere a los “deseos de determinar las causas de dichas tinieblas y de los monstruos que las pueblan (...) desde la estupidez filosófica a la crisis religiosa (teológica, moral y política)”. (*La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, ed. Crítica, 1981, p. 66.

25. Incluso podríamos ubicar en el *Convivio* la justificación moral en función al engaño, pues se dice aquí que cuando se traspasa la verdad para adornar lo que se dice se actúa contra la propia conciencia, pero “quando inganno di carità li fa passare, non parla contro a essa” (I iii, p. 87). Lo cual podría –quizás– ayudar a iluminar la actitud del humanista en los dos últimos libros.

26. Véanse las notas 82 y 83 del trabajo cit. *Siats de natura d'anquila...*, donde se exponen resumidamente diversas valoraciones acerca del signo del pensamiento y ética de Metge, tema debatido en que no nos corresponde aquí entrar, pero que obviamente acentuaríamos hacia este recto espíritu humanista.

el Ramon con quien dialogara en la *Apología*²⁷, cuyo apellido dice tener motivos para ocultar, y amigo al que define como “hom no molt fundat en sciència, mas de bon enginy e de covinent memòria” (p. 158)?

Lo cual a su vez sería un vínculo más con Petrarca, quien dialoga en el *Secretum* con san Agustín. Recordemos que Metge se halla en su diversorio, donde “acostum star quant desig ésser bé acompanyat –no pas dels hòmens que vuy viuen, car pochs de ells saben acompanyar, mas dels morts” (*ib.*).

Todo ellos lo contemplamos desde una vertiente especialmente sugestiva a la luz del texto de Dante, pues poco antes de explicar los sentidos de sus canciones, manifiesta que si la canción no se entiende, si el lector no alcanza esta verdad, al menos le será útil por su belleza. Como en cierto modo ha ocurrido con *Lo Somni*, del que parece claro que quedan aún sentidos pendientes de descifrar:

“Canzone, io credo che saranno radi
Colro che tua ragione intendan bene,
Tanto la parli faticosa e forte:
Onde se per ventura egli addiviene
Che tu dinanzi da persone vadi,
Che non ti paian d'essa bene accorte,
Allor ti priego che ti riconforte,
Dicendo lor, diletta mia novella:
Ponete mente almen com io son bella”.
(proemio, II, pp. 106-107).

Júlia BUTIÑÀ JIMÉNEZ
UNED

27. Diálogo que se inicia con los mismos elementos del pasaje del *Félix* sobre el miedo a la muerte.

INTERTEXTUALIDADES ENTRE LLULL Y METGE

Intertextualidades semánticas:

a) aspecto lógico:

Libre de meravelles

Libre de Fortuna e Prudència

causa > consecuencia

FELIX/METGE:

la injusticia del mundo lleva a >

duda de la existencia divina

angustia, dolor (llanto e insomnio)

b) aplicación narrativa:

Libre de meravelles

manifestación de bondad

LFP favor con el abrigo

Lm defensa de la oveja

Libre de Fortuna e Prudència

> mal resultado

> autor que navega traicionado

> pastora comida para el lobo

c) paralelismo conceptual:

De Anima Rationale

“Anima est immortalis ratione finis ad quem est creata; nam ipsa est creata ad memorandum, intelligendum et amandum Deum, et Memorabilitas, Intelligendum et amandum Deum, et Memorabilitas, Intelligibilis et Amabilis Dei conueniunt cum Aeternitate, ut iam diximus; et ideo finis memoratiuitatis, intellectiuitatis et amatiuitatis conuenit cum Aeternitate, per quam conuenientiam in Anima sequitur immortalitas”. (I Tertia Species, 2).

“Deus est iustus, et sua Iustitia requirit quod Anima sit immortalis, ut possit habere permanens subiectum, in quo bonam Animam possit iudicare ad aeuernam beatitudinem, et malam ad aeuernam poenam; et si Anima esset mortalis, in illius mortalitate Iustitia Dei ageret contra se ipsam in hoc, quod faceret contra hoc, quod requirit suum iudicium; et quia Iustitia Dei non potest iniuriare se ipsam; conuenit quod Anima sit immortalis” (I, Tertia Species, 5).

Lo Somni

“Mes, encara, la anima racional és creada a fi que tostemps entena, am e record Déu; e si era mortal no faria sempiternalment ço per què seria creada; donchs, seguex-se que és immortal”.

“molt hom de mala vida és prosperat així com vol e jamés no sofer adversitat. Si l'ànima d'aitals moria ab lo cos, Déu seria fort injust, car no retribuiria a cascu

ço que mereix. Com sia, doncs, necessari que la justícia de Déu s'exercezca, cové que l'ànima racional visca après la mort corporal, e que qualche temps haja premi o punició d'açò que merescut haurà. (p. 166).

Intertextualidades estructurales y formales:

Libre del gentil e los tres savis Lo Somni

a) división de la obra:

I libro: sobre la inmortalidad

libros II, III, IV: sobre diversas creencias u opiniones

b) punto de partida:

angustia por la limitación de la razón ante el tema de la inmortalidad:

“qui resurreció me poria significar ne mostrar per vives raons, poria gitar de ma ànima la dolor e la tristícia en què és” (LGTS, p. 1060).

“vos suplic que em vullats dir què és espirit e que em donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car en gran conguixa estic de saber-ho, per tal com no ho puix entendre” (LS, p. 158).

c) base de la discusión:

“pus per auctoritats no.ns podem avenir, que assajàssem si.ns poríem avenir per raons demostratives e necessàries” (LGTS, p. 1059)

“per molt que hajats dit, no m'havets provat, a mon jui, per raons necessàries (...) vullats-me dir les autoritats que m'havets ofertes”. (LS, pp. 163, 167).

d) orden y elementos de la discusión:

El I libro se dirige al Gentil, el II es *De la creença dels jueus*, el III *De la creença dels cristians* y el IV *De la creença dels sarraïns*, que son los cuatro elementos que dialogan en el LGTS.

Los mismos elementos y por el mismo orden en LS:

“autoritats primerament de gentils, jueus, cristians e sarraïns” (LS, p. 163).

e) desafío dialéctico:

“aquell que mills pusca, segons sa creença, concordar los articles en què creu ab les flors e ab les condicions dels arbres, aquell darà significança e demostració que sia en mellor creença que.ls altres” (LGTS, p. 1072).

“Anit veurem qui és savi o no” (LS, p. 208).

f) causa de la propagación del error:

“Los hòmens són amadors dels béns temporals, e tèbeament e ab poca devoció amen Déu e lur proïsme, per açò no han cura de destruir falsetat e error, e temen morir, e malalties e treballs e pobres sostenir e no volen deixar lurs riqueses, ne lurs béns pobres sostenir e no volen deixar lurs riqueses, ne lurs béns (...) Car guerra, treball e malvolença, e donar dan e honta, empatxa los hòmens a ésser concordants en una creença” (LGTS, pp. 1137, 1138).

“gran fredor que havem en lo cor, de mantenir veritat e morir per la religió christiana” (LS, p. 176).

g) motivos polémicos:

— *inmortalidad de los animales:*

“son coratge se començà a alegrar, e per açò demaná al savi si les bèsties ne les aus ressuscitarien” (LGTS, p. 1063).

“moltes coses veig induints mi a creure que les ànimes dels bruts sien immortals” (LS, p. 177).

— *naturaleza del infierno:*

“prec-te que.m digues infern en qual loc és, ni qual és la pena que sostenen aquells qui són infernats”. (LGTS, p. 1089).

“Prec-te que em vullats dir, si desplaer no hi trobats, què és infern” (LS, p. 203).

“los uns creen que infern és en aquest món en què som; los altres dien que és entre l'àer; los altres dien que és en lo mig de la terra; (...) los altres diuen que infern és estar los cors perdurablement en foc, e en glaç...” (LGTS, p. 1089).

“si lo foc e lo gel que són en infern són u o molts, car dit has que diverses habitacions e penes hi ha. E (...) si infern és sobre o dejús terra” (LS, p. 207).

h) detalles superficiales:

— *galantería en ceder la palabra:*

“Cascú dels savis honrà l'altre, e volc donar honor la un a l'altre en començar primer” (LGTS, p. 1060).

“Entre.ls volents usar de curialitat és costum que los jòvens parlen primerament, e los antichs, suplint los deffaliments de aquells, concloen. E, per tal, si començaré a parlar, no.m sia imputat a ultracuydament, car solament ho faré satisfer a la honor de mon companyó”. (LS, p. 258).

(Más ocasiones en: LS p. 198 y LGTS pp. 1072, 1090).

— *progresiva satisfacción ante la cercanía de la fe:*

“Quan lo gentil hac oïdes aquestes paraules e remembrà les altres provacions damunt dites, sa ànima, qui era torbada, se començà a esclarir e son coratge se començà a alegrar” (LGTS, p. 1063).

“Fe m’hi induex a creure, posta que algun escrúpol de dubitació m’hi acórrega. Jo son content. Anem avant, Senyor” . (LS, p. 167).

— diálogo como ayuda (LS, p. 159 y LGTS p. 1060), etc.

Intertextualidades hipotéticas:

a) *Libre de meravelles*

L’Apologia

— temática:

impasibilidad ante la muerte

— personajes (autor desdoblado):

Félix/ermitaño

Ramon/Metge

b) títulos, adecuación de un mismo género:

Medecina apropiada a tot mal

Medecina

Sermó

Sermó

Citas de: *Libre del gentil e los tres savis* (Obres essencials, ed. Selecta, Barcelona 1957).

Lo Somni (Obra completa de Bernat Metge, ed. Selecta, Barcelona 1983).