

FRANCESC J. GÓMEZ

Revelació i testimoniatge en *Lo somni*: models sacres i proemials

RESUM

El llibre segon de *Lo somni* conclou amb un episodi quasi epilògic (II, VI, 14-18) que en aquest treball s'analitza revisant detalladament l'ús de les fonts. Per a bastir una justificació de la seva obra, Metge ha combinat diversos models, especialment la *Philosophiae consolatio* de Boeci, la retòrica sagrada de la Bíblia i els proemis del *Corbaccio* i de la *Genealogia deorum gentilium* de Giovanni Boccaccio. També s'analitza la relació entre els conceptes de testimoniatge i de *corpus phantasticum* (I, III, 7).

ABSTRACT

The episode that closes the second book of *Lo somni* is almost an epilogue (II, VI, 14-18) which in this paper is analysed through a detailed revision of the use of sources. In order to build a justification for his work, Metge resorts to different models, particularly to Boethius' *Philosophiae consolatio*, the sacred rhetoric of the Bible and Giovanni Boccaccio's proems to his *Corbaccio* and his *Genealogia deorum gentilium*. This paper also focuses on the link between the concepts of testimony and *corpus phantasticum* (I, III, 7).

FRANCESC J. GÓMEZ

Revelació i testimoniatge en *Lo somni*: models sacres i proemials*

Lo somni de Bernat Metge imita fidelment l'economia exordial dels seus models. Com el *Secretum* de Petrarca, comença evocant les circumstàncies i l'estat psicològic del protagonista en els moments previs a l'aparició d'una figura ultramundana que intervé per il·luminar-lo. Així comencen també el *Somnium Scipionis* de Ciceró i la primera prosa de la *Philosophiae consolatio* de Boeci, després d'un cant proemial en què l'autor expressa el seu estat de prostració física i moral. Entre els models principals de la visió en somni de Metge, només, doncs, el *Corbaccio* incorpora un breu paràgraf proemial en què el narrador-personatge justifica el relat de la seva experiència. Aquesta justificació presenta un doble vessant: reportant la gràcia especial que Déu li ha concedit per intercessió de la Verge, el narrador pretén no tan sols de satisfer una part del seu deute de gratitud, sinó també d'aportar un testimoniatge útil per als lectors:

Qualunque persona, tacendo, i benefici ricevuti nasconde senza aver di ciò cagione convenevole, secondo il mio giudizio assai manifestamente dimostra sé essere ingrato e mal conoscente di quegli. O cosa iniqua e a Dio dispiacevole e gravissima a' discreti uomini, il cui malvagio fuoco il fonte secca della

* Aquest treball ha estat elaborat en el marc del projecte FFI2008-05556-C03-02/FILO (UAB) finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació.

pietà! Del quale acciò che niuno mi possa meritamente riprendre, intendo di dimostrare nello umile trattato seguente una speciale grazia, non per mio merito ma per sola benignità di Colei: che, impetrandola da Colui che volle quello ch'Ella medesima, nuovamente mi fu conceduta. *La qual cosa faccendo, non solamente parte del mio dovere pagherò, ma sanza niuno dubbio potrò a molti lettori di quella fare utilità.* (Corbaccio, §§ 2-3)

A parer meu, aquests mots proemials de Boccaccio són un dels models que Metge imita en l'escena de l'encàrrec de *Lo somni* (II, VI, 15-16),¹ que es proposa en un context d'acció de gràcies:

No merexia jo, senyor, tant gran gràcia que venguéssets a tant petit hom com jo son, mas no és res que amor no gos assajar. Què us retribuiré, senyor, per aquestes coses? És res possible?,

i es justifica amb l'argument de la utilitat:

E si en scrits ho volies metre, ja-n seguiria major profit, en lo temps sdevenir, a molts, de què hauries gran mèrit.

Aquesta escena, probablement dissenyada per a exercir funcions quasi-pilogals, s'inscriu en el marc d'un episodi que ha concentrat la màxima atenció de la crítica i sobre el qual s'han aturat especialment Lola Badia (1988, 87-89; 1997) i Stefano M. Cingolani (2006, 75-77). Es tracta de la resposta del rei Joan a la tercera de les quatre qüestions que Bernat li ha proposat en l'exordi del llibre segon, adaptant, com és sabut, una fórmula de Boccaccio (Cingolani 2006, 165 n. 1-5):

Quatre coses [...] ab equal desig m'estimulen cascuna que jo primerament vos deman d'aquella, e per tal en suma vos demenaré de totes: qual és stada la causa de la vostra soptosa mort, car hoÿt he dir que soptosament morís; què és de vós; per què sots vengut en sta presó, e qui són aquests dos hòmens qui us acompanyen. (*Lo somni* II, I, 1)

Due cose con pari desiderio mi stimolano, ciascuna ch'io prima di lei domandi; e per ciò in somma domanderò d'amendue: e priegoti che ti piaccia di dirmi che

1. Cito segons l'edició de Stefano M. CINGOLANI (2006) i remeto a la seva divisió en seccions i paràgrafs.

luogo questo sia e *se a te per abitazione è stato dato* o se, per se stesso, alcuno che c'entri ne può mai uscire: e appresso mi facci chiaro *chi colui sia, col piacere del quale qui venisti ad atarmi* [= 'aiutarmi']. (*Corbaccio*, § 56).

La correspondència entre la tercera qüestió de Bernat («per què sots ven- gut en sta presó») i la segona del *Corbaccio* («chi colui sia, col piacere del quale qui venisti ad atarmi») feia previsible l'existència d'un paral·lelisme ben concret entre les respostes i les reaccions que aquestes qüestions gene- ren en totes dues obres (*Corbaccio*, §§ 65-74; *Lo somni* II, VI, 14-18). Però la resposta del rei Joan a aquesta tercera qüestió es pot considerar també una conclusió del diàleg que ell mateix ha protagonitzat en els dos primers llibres de l'obra. Hi descobrim el sentit de la disputa sobre la immortalitat de l'ànima que ocupa el llibre primer i, en certa manera, també el de les revelacions que el rei ha fet en el llibre segon a propòsit de les circumstàncies polítiques del seu traspàs. Així com la seva mort sobtada i el procés incoat contra els seus consellers són un instrument de la providència perquè els imputats tinguin ocasió de fer brillar llur innocència en un públic procés (II, II, 3-4), l'injust empresonament d'un *innocent* com Bernat i l'aparició del rei són un recurs de la misericòrdia divina perquè l'autor i els seus amics epicuris tinguin l'oportunitat de redimir-se d'una veritable *culpa* d'incredulitat que els precipita a la damnació. Vet aquí, doncs, la gràcia especial que Déu ha concedit a Bernat –un polític honest, però epicuri– per mitjà del rei Joan. Revelar el contingut d'aquest somni i fer-ne relació oral i escrita és ara el deute de gratitud que el rei imposa a l'autor: la notícia que l'ànima del rei es troba en via de salvació, detinguda al purgatori fins a la resolució del cisma, consolarà els seus amics, servidors i parents, alhora que aquest valuós testimoniatge de la immortalitat de l'ànima refermarà la fe dels dubtosos i induirà molts escèptics a la conversió.

La imitació del citat proemi del *Corbaccio* no és, per tant, l'únic indici d'una manifesta intenció epilògic. La recent edició comentada i anotada de Stefano M. Cingolani (2006, 178-181) assenyala algunes altres fonts que podrien haver confluït en el disseny d'aquest episodi amb graus diversos de literalitat: el *Secretum* i la *familiaris* XVI 4 de Petrarca, la *Philosophiae consolatio* de Boeci, el *Laelius de amicitia* i el *Somnium Scipionis* de Ciceró, l'*Inferno* de Dante i les *Esposizioni* de Boccaccio, a més d'algunes locucions bíbliques. És probable que aquest inventari de fonts encara no sigui defi-

nitiu i, de fet, en aquest mateix treball en discuteixo alguna i en proposo de noves. Més enllà, però, de la detecció necessària d'unes fonts precises, el meu objectiu és d'aportar algunes notes per a comprendre la raó estructural de l'episodi i la funció metaliterària que es manifesta en la selecció meditada dels seus models.

I. PERSECUCIÓ DE L'INNOCENT PER A LA REDEMPCIÓ DE L'EPICURI
(*LO SOMNI* II, VI, 14)

Els límits de l'escena es retallen netament mitjançant un antic *topos* de la literatura d'ultratomba: el temps concedit a la comunicació entre l'un i l'altre món és breu i no hi ha espai per a la demora.² L'exhortació a no perdre vanament un temps preciós proporciona un recurs molt adequat per a la transició discursiva o *continuatío*, i és amb aquesta funció retòrica que se'n serveixen els models de Metge i, amb una particular insistència, el nostre mateix autor. Mitjançant aquest *topos* ha preparat, al final del llibre primer, la transició al segon (I, VIII, 65: «Digues ço que·t volràs, mas breu, car no ych poré molt romanir»), i amb la mateixa fórmula ha resolt la transició entre les quatre qüestions que integren el llibre segon:

[De la primera a la segona:] –[...] Sàpia jo, si vostra merçè serà, què és de vós, per no tenir temps. (II, III, 6)

[De la segona a la tercera:] –Anem avant –dix ell–, no curem d'axò; jo t'he a dir encara, si·t recorda, per què son vengut en aquesta presó.

–Bé·m recorda, senyor, mas tant gran plaer trobava en ço que·m dehiets, e specialment del senyor rey e de la senyora reyna, pare e mare vostres, que si tostemp me parlàssets d'aquesta matèria no us hagra demenat d'altra.

–Bé ho creu –dix ell–, mas dupte he que temps no·m defallís a ço que t'he a dir. (II, VI, 14)

2. Cf. VIRGILI, *Aen.* IV, 537-539: «et fors omne datum traherent per talia tempus, / sed comes admonuit breuiterque adfata Sibylla est: / 'nox ruit, Aenea; nos flendo ducimus horas [...]»». Lluís CABRÉ (2002, 55) també remarca la presència d'aquest *topos* en la literatura popular d'apareguts. Per als casos de la *Commedia* de Dante i de la *Visio Tnugdali*, vegeu MORGAN 1990, 96-97 i n. 23 i 27.

[De la tercera a la quarta:] –Lexa star aquexes demandes que no han fruyt, ne-t fan res –dix ell–, e vejes si havem àls a fer. No perdam temps. (II, VI, 18)

A part de distribuir ordenadament les matèries del llibre segon, les diferents variacions de la fórmula també aporten una tècnica subtil per a graduar-ne la transcendència doctrinal: no és pas llegut d'entretenir-se en consideracions digressives, vanes o supèrflues quan encara resten per abordar altres qüestions molt més urgents i profitoses. D'acord amb aquest criteri, és ben clar que la transició a la tercera qüestió vol anunciar una matèria de la màxima transcendència. Noteu que el rei hi manifesta un interès especial, fins al punt que és ell mateix que s'afanya a suscitar-la («jo t'he a dir encara, si-t recorda, per què son vengut en aquesta presó») per tenir temps de consumir la seva missió («dupte he que temps no-m defallís a ço que t'he a dir»). Mai abans no s'havia subratllat amb tant d'èmfasi la urgència de la revelació.

La resposta del rei consta de dues parts que justifiquen providencialment, d'una banda, la seva aparició i, de l'altra, l'empresonament de Bernat. Si el rei li ha aparegut a la presó ha estat amb una missió salvífica ben concreta i personal, anàloga a la missió encomanada per Déu al marit difunt del *Corbaccio* (§§ 70-72), o a la que Beatrice encomanà a Virgili en auxili de Dante (*Inf.* II, 50: «dirotti perch'io venni», etc.):

Nostre senyor Déus, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició perpetual, com no solament duptaves, ans, seguint la opinió de Epicuri, havies per clar aquella morir qualque jorn ab lo cors, lo contrari de la qual cosa dessús te he fet atorgar, ha ordonat que jo vengués a tu per mostrar-te clarament per experiència ço que per escriptures e inducció mia no havies volgut saber ne creure. Tu sabs bé quantes vegades ne parlest e-n disputest stretament ab mi mentre vivia; e jamay no-t poguí induir a creure-ho fermament, ans difugies ab evasions colorades, e a vegades atorgaves ésser possible, a vegades o posaves en gran dupte, e finalment jo conexia bé que en lo teu cor de dura pedra era sculpit ab punta de diamant tot lo contrari. E, si no fos per lo bon voler que t'havia per los agradables serveys a mi per tu fets, e per tal com sperava rahonablament que-t lunyaries d'aquexa vana opinió, jo per zel de justícia te n'hagra castigat. (II, VI, 14)

Stefano M. Cingolani (2006, 178 n. 323-329) ha localitzat en dues obres de Petrarca els models més literals d'aquest passatge: la primera intervenció de Veritas en el proemi del *Secretum* i, molt especialment, la *familiaris* XVI 4 «Ad amicum, in fide catholica hesitantem».³ Per descomptat, Cingolani també remet a l'episodi paral·lel del *Corbaccio* (§ 72), que imita el model de Dante i que respon a la qüestió anàloga que, com hem vist, Metge ha calcat en l'exordi del llibre segon. Per part meua, crec que no tan sols la pregunta «per què sots vengut en sta presó» (Cingolani 2006, 165 n. 1-5), sinó també la segona part de la resposta del rei Joan, que citaré tot seguit, deixa entreveure una influència concreta i molt significativa de la *Philosophiae consolatio* de Boeci:

Et *quid*, inquam, *tu in has exsilii nostri solitudines*, o omnium magistra uirtutum, supero cardine delapsa *uenisti*? An ut tu quoque mecum rea *falsis criminationibus* agiteris? – An, inquit illa, te, alumne, desererem nec *sarcinam quam* mei nominis *inuidia sustulisti* communicato tecum labore partirer? Atqui *Philosophiae fas* non erat incomitatum relinquere iter *innocentis*. (*Phil. cons.* I, 3, 3-5)

Noteu que amb aquestes paraules Filosofia sanciona la innocència de Boeci tot just abans que el presoner s'estengui en la defensa de la seva acció política (*Phil. cons.* I, 4; 5, 7-10). Així mateix, el rei Joan torna a insistir tot seguit en la innocència de Bernat i en la seva futura absolució:⁴

E vull que sàpies que per res que tos enemichs e perseguidors te hagen imposat tu no est pres, *ne n'hauràs mal, car net e sens colpa est de tot*, mas tant solament est en aquesta presó per tal com nostre senyor Déus vol que vexació te do enteniment, ab lo qual conegues lo defalliment que has, e per consegüent, per-

3. Cf. PETRARCA, *Secretum*, Proemi, p. 94: «Errores tuos miserata de longinquo tempestivum tibi auxilium latura descendi»; *Fam.* XVI 4, 1, p. 885: «Suspitiones tuas de summa salutis egre fero, quod sepe tibi presens dixi, sed ut video, non tam sepe quam debui et quantum duro pectori necessarium erat ut frangeretur»; 9, p. 887: «Sic ergo, amice, cum te periclitantem Deus cerneret, perire non est passus...»; però també Gregori el Gran, *Dial.* IV, xxxvii, 5: «Sed quia humanum cor grauis ualde duritiae est [...]» CINGOLANI (2006, 179 n. 332-333) ha remarcat també l'amplificació de l'expressió «duro pectori» mitjançant paral·lels bíblics, d'on deriven les expressions «cor de dura pedra» (Iob 41, 15; Ez II, 19; Zach 7, 12; Is 46, 12; Mt 16, 14) i «era sculpit ab punta de diamant...» (Ier 17, 1: «Peccatum Iuda scriptum est stylo ferreo in ungue adamantino, exaratum super latitudinem cordis eorum...»).

4. L'alliberament i la rehabilitació de Bernat han estat anunciats prèviament en *Lo somni* I, III, 7, i II, II, 3-4.

vengut a conexença de veritat, pusques induhir los sequaços de la tua dampnada oppinió que aquella vullen desraygar de lurs coratges per ço que no-s perden, e que après ta mort aconseguesques paradís. (II, VI, 14)

Per a comprendre millor l'articulació d'aquesta doble resposta del rei Joan convé de recordar que la missió que la providència divina li ha assignat, acompanyat d'Orfeu i Tirèsies, és la mateixa que assumeixen la Filosofia de Boeci i altres figures consolatòries: guarir el protagonista d'una malaltia espiritual que el fa caure en l'error i el mena a la perdició. El denominador comú d'aquesta malaltia espiritual és la mundanitat (ocupacions terrenals, ambicions temporals, afectes carnals, etc.), que ofusca la visió intel·lectual de les veritats transcendents i sotmet el judici de l'home al fals criteri dels sentits. D'aquí prové la «ignorància» que Tirèsies (III, VI, 28) i antigament Prudència (*Llibre de Fortuna i Prudència*, vv. 700-701) atribueixen a Bernat, i que ara el rei Joan diagnostica com un cas pertinaç d'heretgia epicúria.⁵ Per contra, allò que és peculiar de la *Philosophiae consolatio* i de *Lo somni* és l'afirmació explícita i reiterada de la innocència de l'autor, víctima de falses acusacions i d'una injusta persecució política que l'aclapara (Cingolani 2002, 194).

Sancionant la innocència política de Bernat alhora que diagnostica la seva malaltia espiritual, el rei Joan ha establert els dos elements necessaris per a una interpretació providencial de la presó literària del personatge i del processament històric de l'autor.⁶ Encara que no podem mesurar-ne

5. El rei Joan identifica Bernat amb l'escola epicúria per la seva obstinada negació de la immortalitat de l'ànima, però Xavier RENEDO (1994) ha remarcat que la seva defensa de l'amor també respon a l'altra tesi que l'erudició medieval solia atribuir a l'escola epicúria: l'opinió que el fi últim i la felicitat de l'home resideixen els béns mundans, especialment en la voluptat, en la satisfacció del desig i en els plaers sensuais. L'al·lusió del rei a «los sequaços de la tua dampnada oppinió» delata la inspiració dantesca del passatge (*Inf.* x, 13-15: «Suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutt'i suoi seguaci, / che l'anima col corpo morta fanno»; vegeu CINGOLANI 2006, 178-179 n. 325-326), i una exposició sumària de les dues opinions herètiques atribuïdes a l'escola epicúria es podia trobar arreu en les glosses *ad locum* de l'antiga crítica dantesca, començant per Graziolo Bambaglioli i continuant amb els comentaris més difosos de Iacopo della Lana, Pietro Alighieri i Benvenuto da Imola. Discrepo, doncs, del parer de Cingolani, que remet a les *Esposizioni* de Boccaccio (X, 10-13) perquè les considera una obra coneguda de Metge.

6. Per a la noció de «providencialisme interessat», vegeu BADIA 1999, 202 i 206; 2004, 141n. Vegeu també la interpretació de CINGOLANI 2002, 198. Segons la perspectiva que proposo, l'esquema apologetic de *Lo somni* és el que determina la creació d'un *alter ego* malalt d'ignorància espiritual.

l'eficàcia ni tampoc el veritable poder de persuasió, sabem que l'argument del providencialisme era encara vigent en la cultura política de la baixa edat mitjana com a instrument de propaganda i de justificació de l'acció. És clar que aquesta interpretació providencial és l'alternativa *espiritual* a una versió estrictament *històrica* o *política* que el narrador encara manté en el seu exordi:

Poch temps ha passat que, stant en la presó, no per demèrits que mos perseguidós e envejosos sabessen contra mi, segons que despuys clarament a lur vergonya s'és demostrat, *mas per sola iniquitat que m'havien, o per ventura per algun sacret juy de Déu.* (I, 1, 1)

El rei vol revelar a Bernat («E vull que sàpies...») el sentit espiritual que s'oculta rere aquesta victòria aparent de la iniquitat. Si Bernat és innocent, el seu injust empresonament representa una d'aquelles arbitrarietats de fortuna que provoquen a indignació i posen en crisi la fe.⁷ Però la persecució d'un innocent, absurda i revoltant des de la perspectiva de la justícia humana, pot tenir un recte sentit espiritual en els designis ocults de la providència, que, com recorda Petrarca (*Fam.* XVI 4, 16, p. 888), «multos laborare cogit ne lasciviant, periclitari aliquos sinit ut corrigat, neminem vult perire atque omnia facit ne pereamus». Bernat no és a la presó pels abusos que se li imputen ni per la malvolença dels seus enemics, sinó per la pertinàcia del seu escepticisme. La injusta presó de Bernat és un instrument de la misericòrdia divina per a fer-li tastar la vanitat de les seves ambicions mundanes i retornar-li la lucidesa, a fi que es converteixi i no es perdi. La malaltia espiritual del personatge és l'argument que proporciona una justificació providencial a les adversitats històriques que l'autor hagué d'afrontar arran dels fets de maig de 1396.

Aquest esquema, inspirat per la *Philosophiae consolatio* de Boeci i també present en el *Llibre de Fortuna i Prudència*, en el cas de *Lo somni* es concreta en una culpa de mundanitat, carnalitat o epicureisme que dona coherència a la construcció del personatge i a la seva pugna dialèctica. Des d'aquest punt de vista, el pertinaç epicureisme de Bernat s'interpreta com una construcció literària vinculada a l'esquema apològic i providencial, més que no pas com un reflex fidedigne de les creences íntimes de l'autor.

7. Cf. *Llibre de Fortuna i Prudència*, vv. 806-810: «Qu., en me fe, quaix heretge-m torn / quant vey que·lls bons sofferen malo / e los malvats sehen egual / dels prínceps e dels grans senyors, / ez han riqueses ez honors».

El rei Joan ha revelat a Bernat el sentit espiritual o místic d'un fet històric, i aquesta revelació s'expressa, a més a més, amb un llenguatge netament sagrat, conforme als mòduls estilístics de l'*ars dictaminis* que Metge dominava perfectament. Riquer ja havia remarcat l'ascendència evangèlica de la darrera frase,⁸ però el cert és que Metge ha teixit una pluralitat de referències bíbliques que confereixen a tot el passatge una solemnitat peculiar:

per res que *tos enemichs e perseguidors* te hajan imposat tu no est pres [...], mas tant solament est en aquesta presó per tal com nostre senyor Déus vol que *vexació te do enteniment*, ab lo qual *conegues lo defalliment que has*, e per consegüent, *pervengut a conexença de veritat*, pusques induhir los sequaços de la tua dampnada opinió que aquella vullen desraÿgar de lurs coratges *per ço que no-s perden, e que après ta mort aconseguesques paradís*.

«Sola *vexatio intellectum dabit* auditui», afirma Isaïes (28, 19), mentre que sant Pau denuncia la mundanitat dels hipòcrites, «semper discentes, et nunquam *ad scientiam veritatis pervenientes*» (2 Tim 3, 7). La persecució del fidel, la confiança en Déu alliberador i les accions de gràcies són motius recurrents en el psalteri, i se'n podrien aportar diversos paral·lels, com ara el cèlebre versicle «Eripe me de manu *inimicorum meorum et a persequentibus me*» (Ps 30, 16). Una expressió freqüent en el Levític (4, 14 i 23; 5, 4 i 17: «postquam intellexerit peccatum [*o delictum*] suum [*o iniquitatem suam*]») és també represa en el psalm 50 (51), 5: «quoniam *iniquitatem meam ego cognosco*», on també llegim (v. 15): «Docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur», etc.

L'experiència traumàtica de l'empresonament ha de servir per a obrir els ulls intel·lectuals de Bernat a les veritats intangibles de l'esperit, perquè altrament l'aparició del rei difunt tampoc no tindria cap eficàcia (vegeu més avall l'apartat 5). Déu ha permès el triomf provisional de la iniquitat per oferir a Bernat l'oportunitat de convertir-se i d'esdevenir ell mateix un testimoni de la veritat per a la conversió dels seus sequaços. Vet aquí, doncs, el disseny providencial que dóna sentit a la injusta presó d'un servidor fidel, innocent de tots els càrrecs que se li imputen.

8. Io 3, 15: «*ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam*».

2. L'ACCIÓ DE GRÀCIES DEL FIDEL SECRETARI (*LO SOMNI* II, VI, 14-15)

Després d'aquesta revelació, Bernat prorromp en una efusiva acció de gràcies:

–O, senyor –diguí jo–, e serets jamay sadoll de fer-me bones obres? Ara atorc ésser difíçil lexar les coses acostumades. En vostra vida tostemps fos *liberal, munifich* e propici a vostres servidors, e specialment a mi, e encara no us en sabets star. E en què us puix jo servir d'açí avant, senyor? Cert, no en res, car no freturats de alcuna cosa que jo sàpia ne puxa fer. Tot hom de sana pensa pot conèixer que *la amor que m'havets portada no era simulada ne ficta*, ans pertita de pits sançer e clar, *e que no era fundada en sperança de fer sos fets de mi*, sinó *en sola caritat*. *No merexia jo*, senyor, tant gran gràcia que venguéssets a *tant petit hom com jo son*, mas no és res que amor no gos assajar. *Què us retribuiré, senyor, per aquestes coses? És res possible?*

–Tu –dix ell–, per mi, d'açí avant no pots molt fer que-m valla ne-m noga. Ja t'he dit que en lo meu fet la sentència és donada e passada en cosa jutgada. Jo stich bé e, jassia que als defuncts aprofiten sovén los sufragis dels vius, no fretur molt de res possible a hòmens. (II, VI, 14-15)

El rei Joan ha estat, en efecte, l'instrument designat per la providència divina per a induir Bernat a la conversió, però en la reacció emotiva de Bernat s'hi fa sentir una clamorosa omissió de la misericòrdia de Déu, que el rei, en canvi, ha esmentat reiteradament («Nostre senyor Déus, havent gran compassió de la tua ànima [...], ha ordonat», «nostre senyor Déus vol»). És evident que aquesta reacció ha estat expressament dissenyada per a mostrar la insuficiència de la conversió de Bernat i la seva persistència en una fidelitat purament terrenal al seu senyor, en una mentalitat estrictament mundana i en unes actituds inveterades, molt difícils de capgirar si no és mitjançant una experiència traumàtica i radical. Malgrat la crisi espiritual que representen la presó i el somni, cal no oblidar que el procés de conversió de Bernat tot just acaba de començar. L'oblit de Déu no és, doncs, un indicatiu d'ateisme o d'irreverència, sinó d'una actitud i d'una mentalitat exclusivament orientades a les coses del món i, en aquest cas, al servei del seu senyor terrenal. Bernat es demostra un servidor fidel, immensament agraït pels beneficis rebuts del rei Joan, abans en vida i ara difunt, i es desafia perquè no veu com podria satisfer amb cap servei el seu deute de gratitud, sobretot sabent que l'estat del rei al més enllà ja no depèn de sufragis.

Evidentment, el silenci que Metge ha volgut imposar al seu *alter ego* sobre els beneficis rebuts de la misericòrdia divina contrasta de manera estrident amb el seu model estructural, que és encara el *Corbaccio* i, concretament, les expressions de gratitud que el protagonista adreça a l'esperit del marit difunt a qui Déu ha encomanat la seva salvació:

pur di te compassione mi viene e disidèro sommamente te d'alleggiare quella [*sc.* pena], se mai con alcuna mia opera il potessi [...]. La benignità e la clemenzia di Colui, il quale t'ha in questa vicenda mandato, non m'è ora nuova: ella in molti altri pericoli già me l'ha fatta conoscere, quantunque io di tanti benefici ingrato stato sia, poco nelle sue laude adoperandomi; ma io divotamente Lui priego, che può quello che vuole, che, come dalla perpetua morte più volte m'ha tolto, così e i miei passi dirizi alla vita perpetua e quelli conservi tanto che io, suo fedelissimo servidore essendo, pervenga. (*Corbaccio*, §§ 73-74)

Si és veritat, d'altra banda, que una de les fonts de la revelació del rei Joan és la *familiaris* XVI 4 de Petrarca,⁹ aquesta mateixa epístola podria haver fornit un model per al tema de la gratitud deguda tant a Déu com al senyor terrenal de qui hom ha rebut beneficis immerescuts:

pauci beneficiis Dei digni, fateor, imo nullus omnino, nisi quem Ille dignum fecerit: tanto maior illa benignitas, *liberalitas* clarior insigniorque clementia. [...] *quo indigniores nos agnoscimus*, eo maiorem Illius erga nos *munificentiam* agnoscamus et miremur [...]. Quis enim, nisi pessimus, a domino suo valde sine

9. Cf. *supra* n. 3. Petrarca també al·ludeix a l'amor gratuït del benefactor («gratis me amasti»), i és ben possible que les fórmules del *Laelius de amicitia* de Ciceró que defineixen l'amor del rei Joan, segons l'anotació de CINGOLANI (2006, 179-180 n. 349-351), siguin una amplificació retòrica d'aquest suggeriment; cf. Ciceró, *Laelius* VIII, 26 i 29-31: «*In amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum et, quidquid est, id est verum et voluntarium.* [...] *Quam si qui putant ab imbecillitate proficisci, ut sit, per quem adsequatur, quod quisque desideret, humilem sane relinquunt et minime generosum, ut ita dicam, ortum amicitiae, quam ex inopia atque indigentia natam volunt. Quod si ita esset, ut quisque minimum esse in se arbitretur, ita ad amicitiam esset aptissimus. Quod longe secus est.* [...] *Auxit benevolentiam consuetudo. Sed quamquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae.* [...] *sic amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus.*» Vegeu també SÈNECA, *Ad Lucilium* IX, 8-12. Per a la frase «mas no és res que amor no gos assajar», vegeu CICERÓ, *Orator* X, 33: «*nihil difficile amanti puto*», i sobretot sant Jeroni, *Epist.* XXII, 40: «*Nihil amanti durum est, nullus difficilis cupienti labor est.*» Cf. *Lo somni* I, IV, 8: «No és cosa en lo món, per fàcil que sia, que no torn difícil o quaix impossibla al no volent fer aquella.»

meritis honestatus, aut domino rebellat aut accepti beneficii obliviscitur, et non potius dicit: '*gratis me amasti, indignum melioribus pretulisti*, habeo gratiam, agnosco pium dominum, agnosco fortunam optimam quam tu michi fecisti, virtuosorum premia sine virtute percipio, felix ultro factus sum, hoc ipsum non meo labore sed tua benivolentia quesitum, non michi non alteri sed tibi uni debeo?' [...] Habes ergo, *mortalis homuncio*, unde incredulitate deposita gratiarum suscipias actionem. (§§ 3-5 i 7; pp. 886-887)

Però si l'acció de gràcies de Bernat implica un humil reconeixement dels beneficis rebuts «a domino suo», per contra el delata «pessimus» envers Déu, atès que «accepti beneficii obliviscitur».

Cal remarcar, finalment, la matriu sagrada d'algunes fórmules (com ara «fundada [...] en sola caritat»; cf. Eph 3, 15: «in cordibus vestris, *in charitate radicati et fundati*»), que comuniquen una vibració solemne a l'expressió de Bernat. Al final de les seves paraules hi ha sobretot un clar ressò del psalm 114-115, 12: «Quid retribuam Domino, pro omnibus quae retribuit mihi?». En l'arrencada de la mateixa frase («No merexia jo, senyor, tant gran gràcia que venguéssets a tant petit hom com jo son») Riquer hi va veure un reflex de les paraules del centurió de Cafarnaüm (Mt 8, 8): «Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum», i per això relacionà tota la frase amb les paraules del sacerdot en el cànon de la missa.¹⁰ El paral·lel no és segur, i també s'hi podria al·legar, per exemple, la *familiaris* de Petrarca tot just citada («quo indigniores nos agnoscimus», «a domino suo valde sine meritis honestatus», «mortalis homuncio»)¹¹. Sigui com vulgui, em sembla que aquesta fórmula del psalteri evoca sobretot un passatge intensament emotiu, que embolcalla l'escena en una atmosfera de sagrada reverència:

Circumdederunt me dolores mortis, et pericula inferni invenerunt me. Tribulationem et dolorem inveni, et nomen Domini invocavi: «O Domine, libera animam meam». Misericors Dominus et iustus, et Deus noster miseretur.

10. Cf. *Missal romà i vesperal per a ús dels fidels*, 2 vols., Barcelona, Balmes, 1952, vol. II, [79]: «Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea. [...] Qui retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi? Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero.» Vegeu Riquer 1959, 252-253 n. 17, reprès per BADIA 1999, 206, i 2004n.

11. Per a un altre possible origen de l'expressió «tant petit hom com jo son», vegeu l'apartat següent.

Custodiens parvulos Dominus; humiliatus sum, et liberavit me. Convertere, anima mea, in requiem tuam, quia Dominus benefecit tibi [...]. Credidi, propter quod locutus sum; Ego autem humiliatus sum nimis. [...] Quid retribuam Domino, pro omnibus quae retribuit mihi? (Ps 114-115, 3-7, 10 i 12)

3. RETÒRICA SACRA I PROFANA DE L'AUTOENCÀRREC (*LO SOMNI* II, VI, 15-16)

Efectivament, Bernat ha caigut en l'error d'oblidar el seu deute envers la misericòrdia divina, però l'esperit del rei Joan, a qui ja no fan falta els sufragis dels vius, imposa a Bernat la tasca de reportar oralment i per escrit la seva experiència espiritual. D'acord amb el proemi del *Corbaccio*, amb aquesta tasca Bernat no solament pagarà part del seu deute de gratitud, sinó que també complirà una mena de missió apostòlica. L'acció de gràcies de Bernat es resol així en l'escena culminant de l'autoencàrrec, l'últim encàrrec d'aquell qui fou, i que ja no és, el senyor terrenal de Bernat:

Una cosa solament vull de tu: que *res que a present hajes vist o hoït* no tengués sacret a mos amichs e servidors, car, ultra lo plaser que hauran de mon estatament, lurs ne seguirà gran profit; e specialment per tal com seran çerts de moltes coses en què no solament als cuns d'ells dupten, mas la major part dels hòmens, e signantment *ignorants*, dels quals és gran multitut en lo món. *E si en scrits ho volies metre, ja-n seguiria major profit, en lo temps sdevenidor, a molts, de què hauries gran mèrit.* (II, VI, 15-16)

Lola Badia (1997, 3-12) ha inclòs *Lo somni* en una llista de sis textos catalans del darrer terç del segle XIV que recorren a la tècnica de l'autoencàrrec per a legitimar un discurs narratiu en primera persona. La fórmula consisteix a fingir que l'autor ha rebut d'una autoritat ultramundana l'encàrrec de reportar per escrit la seva pròpia experiència a fi que el món pugui beneficiar-se d'una doctrina o d'un testimoniatge molt valuosos i de gran interès social. La ficció de l'encàrrec ultramundà és aplicació profana d'un motiu sagrat que els autors laics dels segles XIII i XIV –d'Arnau de Vilanova a Ramon Muntaner, i molt especialment Ramon Llull– s'havien apropiat per a revestir llurs obres d'una autoritat sagrada o, fins i tot, profètica. Lola Badia (1997, 12-17) ha comentat aquest procés de transformació i ha vinculat la proliferació de la fórmula profana amb la fortuna de la *Com-*

media dantesca, en la qual és Beatrice que, en benefici del món, encarrega al personatge de Dante una fidel reportació escrita de la visió del carro de l'Església; una visió i un encàrrec que s'expressen precisament amb el llenguatge de l'Apocalipsi:

Però, *in pro del mondo che mal vive,*
al carro tieni or li occhi, e *quel che vedi,*
ritornato di là, *fa che tu scrive.* (*Purg.* xxxii, 103-105)

Conscient o no del paral·lel dantesco,¹² Metge també ha revestit l'escena d'una gravetat adequada als misteris que el rei li encomana de revelar oralment als seus «amichs e servidors», i per escrit a tota la humanitat present i futura. Podríem citar *in extenso* el model apocalíptic al·legat per Lola Badia i per Stefano M. Cingolani (2006, 180 n. 364-365):

Quod vides, scribe in libro [...]. Et cum vidissem eum, cecidi ad pedes eius tanquam mortuus. Et posuit dexteram suam super me, dicens: «Noli timere; ego sum primus, et novissimus, et vivus, et fui mortuus, et ecce sum vivens in saecula saeculorum, et habeo claves mortis, et inferni. Scribe ergo quae vidisti, et quae sunt, et quae oportet fieri post haec. (Apoc I, II i 17-19)

No obstant això, la fórmula amb què s'expressa el rei Joan («res que a present hajes vist o hoït») també ens remet a la conversió de sant Pau (Act 22, 15): «quia eris *testis illius ad omnes homines eorum quae vidisti et audisti*». Mitjançant la seva revelació oral i escrita, Bernat esdevindrà testimoni de la veritat entre els dubtosos i els «ignorants», afectats de la malaltia mundana, «dels quals és gran multitut en lo món».¹³

12. Per al motiu de l'encàrrec en la literatura de visions, vegeu MORGAN 1990: 91, 95-96 i n. 14 i 22. La *Visio Wettini* també es fa ressò de les hesitacions del visionari: «Un de tibi iubeo auctoris de nomine nostri / Ista palam referens ut clara voce revolvas, / Nec celare velis [...] / [...] “Domine, haec proferre pavesco. / Vilis enim persona mihi est, nec congruit isti / Indicio quod ad humanas transmittitur aures.” / [...] “Quod summa dei sententia iussit, / Non audes proferre pigro torpore retentus?”» (versió de Walafrid Estrabó, vv. 656-677; *apud* Morgan 1990.).

13. RIQUER (1959, 253 n. 18) remet a Eccl I, 15: «Et stultorum infinitus est numerus», però potser no fóra menys pertinent d'evocar el *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Petrarca. El paral·lel no és conclouent, en cap cas.

Des d'un punt de vista retòric, la ficció de l'encàrrec ultramundà compleix almenys una triple funció: primer, atribuir a l'obra literària un missatge altament benèfic; segon, afirmar la veridicitat d'un discurs que es limita a reportar fidelment una experiència viscuda o una doctrina rebuda; tercer, excusar la presumpció d'un escriptor que ha gosat esdevenir protagonista de la seva narració.¹⁴ En aquest darrer aspecte, es pot considerar una fórmula d'humilitat equiparable a un altre *topos* prologal força freqüent en traduccions, compilacions i comentaris: l'escriptor confessa haver cedit a la insistència d'una autoritat –el dedicatari– o d'un grup de persones que l'instaven a satisfer una certa demanda intel·lectual adduint aquells aspectes del seu currículum professional o personal que el fan idoni per a complir l'encàrrec, malgrat les seves protestes d'incapacitat. La fórmula d'humilitat duu en tots dos casos implícita una autoreivindicació de l'escriptor, que es declara escollit a contracor per a dur a terme una missió tan valuosa, però també tan àrdua.

En el cas de *Lo somni*, les hesitacions de Bernat i la insistència del rei ens aporten la darrera confirmació que l'autor volgué dotar aquest episodi d'una solemne funció metaliterària:

–O, senyor –diguí jo–, e de mi us trufats? *E son bastant a sostenir lo càrrech que als meus flachs musclos assajats imposar? Cuydats que no-m conega?* Per ignorar que sia no ignor que *la mia força és poch, l'enginy tart e la memòria fluxa.*

–Si manament meu –dix ell– ha loch en tu axí com solia, jo-t man, e si no prech-te e t'amonest, que *a mon vot no dons repulsa. Lo teu saber és suficient a açò*, si no voler no l'empatxa.

–Senyor –diguí jo–, de bon grat compliré vostre manament tant com en mi serà. (II, vi, 16)

Les fórmules d'humilitat i la variació del precepte horacià¹⁵ que l'autor posa en boca de Bernat procedeixen, com ha observat Cingolani, d'un altre text proemial de Giovanni Boccaccio; però no es tracta pas, com ell proposa, de l'«Accessus» (§ 3, p. 1) a les *Esposizioni sopra la Comedia*:

14. Sobre els requisits de justificació apologètica o doctrinal de la primera persona, ben establerts per Dante en el *Convivio* i satisfets per Metge en *Lo somni*, vegeu BADIA 1988, 88-89.

15. *Ars poet.*, vv. 38-40: «Sumite materiam uestris, qui scribitis, aequam / uiribus et uersate diu quid ferre recusent, / quid ualeant umeri.» Per a l'expressió «prech-te e t'amonest», cf. SÈNECA, *Ad Lucilium* xx, 1: «Illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor», tot i que són dos verbs habituals en la literatura epistolar.

io che debbo di me presummere, conoscendo *il mio intelletto tardo, lo 'ngegno piccolo e la memoria labile*, e spezialmente sottentrando a *peso molto maggiore che a' miei omeri si convegna*,

sinó del primer proemi de la *Genealogia deorum gentilium*, adreçat al rei Hug IV de Xipre (mort el 1359, molt abans de la conclusió de l'obra), en el qual es recorden les hesitacions de Boccaccio davant l'emissari de la proposta, el cavaller i secretari Donnino da Parma. Val la pena de reproduir-ne un parell de fragments amb la deguda extensió:

Si satis ex relatis Domnini Parmensis egregii militis tui vera percepi, Rex inclite, summopere cupis genealogiam deorum gentilium et heroum ex eis iuxta fictions veterum descendentium, atque cum hac quid sub fabularum tegmine illustres quondam senserint viri, et me a Celsitudine tua, quasi expertissimum atque eruditissimum hominem in talibus, selectum tanto operi autorem.

Sane ut omiserim desiderii tui admirationem (non enim *parvum hominem* decet, quid regem moveat perscrutari) et adversus electionem mei quid sentiam dicere pretermictam, nedum *insufficientiam meam* monstravero per subterfugia arbitreris *impositi laboris onus* evitem [...] («Proemium I», 1-2, p. 44)

Addebas [*sc.* Domnine] preterea ut explicarem quid sub ridiculo cortice fabularum abscondissent prudentes viri, quasi rex inclitus arbitretur stolidum credere homines, fere omni dogmate eruditos, simpliciter circa describendas fabulas nulli veritati consonas nec preter licteralem sensum habentes, trivisse tempus et inpendisse sudores. Non inficiar, delectavit me regalis ista discretio et argumentum certissimum prebuit quoniam, ut tu ante dicebas, sit illi divinum ingenium, *meque in votum inpulit suum, dum modo vires sufficerent*.

Sane circa huiusmodi explicationes longe plus quam putes difficultates et theologi hominis labor est; nam, dato, iuxta Varronis sententiam [...], genus hoc theologie sit, quod mythicon seu, ut aliis placet et forte melius, physicon dicitur, etsi plurimum ridende falsitatis habeat, multum tamen ad illam eliciendam artis exquirat. Et ob id, miles elegantissime, pensande sunt hominum vires et examinanda ingenia, et sic *illis convenientia onera imponenda*. Potuit Athlas *sustinere* capite celum, eique fesso sub onere Alcides potuit prestare vicem, divini homines ambo, et invictum fere robur fuit ambobus. *Ast ego quid? Brevis sum homuncio, nulle michi vires, ingenium tardum et fluxa memoria; et tu meis humeris*, non dicam celum, quod illi tulere, quin imo et terram super addere cupis et maria, ac etiam celicolas ipsos, et cum eis sustentatores egregios. Nil aliud hoc est nisi velle ut pondere premar et peream. («Proemium I», 16-21, p. 50)

El proemi de la *Genealogia* oferia a Bernat Metge un model retòric *ad hoc* si el que calia era respondre a un encàrrec reial. A més de calcar literalment el trinomi *força ... pocha, enginy tart i memòria fluxa* («nulle michi vires, ingenium tardum et fluxa memoria»), Metge ha imitat la interrogació retòrica «Ast ego quid?» i ha espigolat elements lèxics que només es troben en la versió llatina: *E son bastant...?* («insufficiëntiam meam»), *sostenir* («sustinere»), *imposar* («imponenda»), *mon vot* («votum suum»), *repulsa* (antítesi del verb «inpulit»), *és suficient* («sufficerent»). Fins i tot l'expressió *tant petit hom com jo son*, que més amunt (apartat 2) hem pogut relacionar amb la fórmula *mortalis homuncio* de Petrarca (*Fam.* XVI 4, 7), troba en Boccaccio dos paral·lels més literals («parvum hominem», «Brevis sum homuncio»).

Aquesta nova empremta de la *Genealogia deorum gentilium* s'ha d'afegir als altres dos casos ja detectats en la primera part del llibre tercer –concretament, en la narració autobiogràfica d'Orfeu (III, II, 3-5) i en el segon argument a favor de la ubicació subterrània de l'infern (III, IV, 22)–,¹⁶ i també a un quart manlleu detectat per Júlia Butinyà, a propòsit de la menció de Griselda (IV, IV, 26), que té la importància afegida de procedir d'un dels darrers llibres en defensa de la poesia.¹⁷ Aquesta dispersió dels manlleus prova que Metge posseïa un coneixement extens de l'enciclopèdia mitogràfica de Boccaccio. Encara són del parer que la qüestió debatuda entre Orfeu i Bernat sobre el sentit veritable del mite poètic (III, IV, 18) no es pot considerar simplement un reflex de les teories que Boccaccio defensa en els llibres XIV i XV de la *Genealogia*,¹⁸ però sí que podem considerar

16. Vegeu RIQUER 1959, 260n, i GÓMEZ 2002, 76-78 i 83-85, i també les reserves de CINGOLANI 2006, 31-32 n. 45, 79 n. 99 i 203. CABRÉ 2005-2006, 254 i 256-257, ha aprofundit aquesta segona referència.

17. Vegeu BUTINYÀ 2000-2001, 54 n. 20. Bernat s'estalvia d'explicar la història de Griselda «car tant és notòria que ja la reïten per enganar les nits les velles, com filen en ivern entorn del foch» (*Lo somni* IV, IV, 26), mentre que Boccaccio assegura «nullam esse usquam tam delirantem aniculam, circa foculum domestici laris una cum vigilantibus hibernis noctibus fabellas orci, seu fatarum, vel Lammiarum, et huiusmodi, ex quibus sepiissime inventa conficiunt, *fingentem et recitantem*, que sub pretextu relatorum non sentiat aliquem iuxta vires sui modici intellectus sensum minime quandoque ridendum» (*Genealogia deorum gentilium* XIV, x, 7).

18. Vegeu RIQUER 1959, 276-277n, i GÓMEZ 2002, 78-80. Considero evident que la formació retoricogramatical de Bernat Metge, professional de l'*ars dictaminis* i imitador de la poesia al·legòrica

provat que Boccaccio és un dels autors «qui d'aquesta matèria han tractat» i que Metge té en compte a l'hora de plantejar, per boca de Bernat, la qüestió «si les coses que m'has dites d'imfern són axí *a la letra* com has dit, car hoït he moltes coses que semblen més poètiques que existents en fet» (III, IV, 16), i de recordar, en la resposta d'Orfeu, que «los poetas han parlat ab integuments e figures, dins l'*escorça* de les quals *s'amague* àls que no dien expressament» (III, IV, 18). Sense anar més lluny, aquest mateix proemi de la *Genealogia* remarca l'absurditat de reduir la *fabula* al seu fictici *sensus litteralis* i la necessitat de descobrir un sentit ocult sota l'escorça o el vel de la ficció: «quid *sub* fabularum *tegmine* illustres quondam senserint viri» (§ 1), «quid *sub* ridiculo *cortice* fabularum *abscondissent* prudentes viri, quasi rex inclitus arbitretur stolidum credere homines, fere omni dogmate eruditos, simpliciter circa describendas *fabulas nulli veritati consonas nec preter litteralem sensum habentes*, trivisse tempus et inpendisse sudores» (§ 16).

Les hesitacions de Bernat davant l'encàrrec de *Lo somni* i l'interrogant que planteja a Orfeu davant la seva descripció poètica de l'infern coincideixen, si més no, en aquest punt: Boccaccio havia expressat aquelles mateixes hesitacions davant la dificultat de penetrar el sentit ocult de la mitografia. L'erudició i la *discretio* que impliquen tant l'activitat del creador com la de l'interpret feien possible l'analogia. És cert que una obra enciclopèdica tan vasta i erudita com la *Genealogia* feia perfectament justificades unes expressions que, referides a l'obra de Metge, semblen un xic exagerades; però potser no ho són tant si es consideren la memòria, l'enginy i l'esforç que exigia la composició d'una ficció tan subtil i complexa com *Lo somni*.

llatina, per força havia d'incloure nocions tan bàsiques com *allegoria*, *fabula*, *sensus litteralis* o *integumentum*, un terme que des del segle XII s'incorpora a l'exposició dels autors escolars, de Boeci i Virgili a Ovidi i Sèneca, i també a la creació poètica moderna i a la seva exegesi, d'Alain de Lille a Dante Alighieri, passant per Arrigo da Settimello. Vegeu GÓMEZ 2002, 72 n. 12 i 76, amb les discrepàncies de CINGOLANI 2006, 86-87 n. III, i les precisions de CABRÉ 2005-2006, 255 i n. 8, que assenyalen la probable influència del comentari boecià de Nicholas Trevet i no exclou la del comentari virgilià atribuït a Bernat Silvestre.

4. LA PROFECIA ESTRONCADA (*LO SOMNI* II, VI, 17-18)

Bernat accepta finalment l'encàrrec del rei, no com a prec o admonició, sinó com a «manament», reassumint formalment les seves funcions de secretari reial. Com ha subratllat Lola Badia, la ficció de l'encàrrec és coherent amb la condició de tots dos personatges en vida del rei, i això la fa especialment versemblant, fins i tot emotiva: el secretari ha reprès la ploma per executar el darrer manament del seu senyor.¹⁹

La resta de l'escena aprofundeix en aquesta faceta del personatge: Bernat se sorprèn que el rei li hagi encomanat de revelar aquest somni als seus amics i servidors i no pas a la reina Violant de Bar i a llur filla, Violant d'Aragó, promesa de Lluís II d'Anjou.²⁰ El rei se n'ha estat deliberadament, per comprovar si el daltabaix de fortuna havia alterat els afectes de Bernat: «Pensavem que, ab la fortuna, se fos mudada la afecció que ls mostraves en ma vida corporal, mas ara veig lo contrari. Impossible és donar ha oblit ço que hom ferventment ama» (III, VI, 17). El comentari del rei posa de manifest allò que abans restava implícit: la persistència de Bernat en les actituds del passat i, molt concretament, en el servei fidel al seu senyor. Al final del diàleg, el rigor de Tirèsies arribarà fins al punt d'exigir que Bernat sigui capaç d'arrencar el seu amor d'aquesta servitud temporal (*aversio a creatura*) per a convertir-se totalment al servei de Déu (*conversio ad Deum*): «Converteix, donchs, la tua amor, d'aquí avant, en servey de Déu e continuat estudi, e no t'aballesqua negoçiar ne servir senyor terrenal» (IV, VI, 59).

El rei està ja a punt d'acomiar-se, i no vol fer-ho sense deixar abans un missatge en particular per a la reina i la infanta:

–[...] Singular càrrech te do de revelar-ho tot a aquelles, car gran consolació ne hauran; a les quals jo volenterosament fóra aparegut, axí com son ara a tu, si per nostre senyor Déus fos ordonat, mas, pus no li ha plagut, no s'i pot àls fer. Digues a la reyna que persever en lo bon propòsit que ha de servir Déu e pregar per mi, jassia no-m fassen gran fretura sos prechs ne d'altres, e que ab diligent cura tenga a prop ma filla e sua, car la innocència e virtuts d'aquella són fort plasents a nostre senyor Déus, de la qual exirà...

19. Vegeu BADIA 1997, 10-12; 1999, 207; 2004n.

20. El rerefons tradicional d'aquest motiu ha estat comentat per MAHIQUES 2005, 25-26.

E tantost lo prohóm ab la barba longa féu-li senyal ab lo bastó que callàs, e ell, dites aquestes paraules, stroncadament çessà de parlar. (II, VI, 17-18)

El sever endeví el fa callar de seguida, de manera que el rei ha de deixar interrompuda la profecia que estava a punt de proferir. Deixant de banda qualsevol especulació sobre la hipotètica intenció política d'aquest gest,²¹ crec que ens convé de limitar-nos a una interpretació estrictament literària de tota l'escena. La profecia política és un element habitual en la literatura d'ultratomba, i fins i tot un epicuri com Farinata degli Uberti en pronuncia una des del cercle dantesco dels heretges (*Inf.* x, 73-93). El cas més conegut entre els models clàssics és, tanmateix, la profecia d'Anquises, que anticipa al seu fill Enees el destí gloriós de la seva descendència fins a la Roma d'August (*Aen.* VI, 756-886). A parer meu, és possible que Metge hagués tingut present precisament el model de Virgili: podem sospitar que la intenció del rei Joan era augurar la glòria futura de la seva pròpia descendència, sorgida del fruit de Violant d'Aragó, així com la naixença de Silvi, fill d'Enees i Lavínia, encapçala la glòria del llinatge troià.²² Però, com diu el mateix Anquises, «quisque suos patimur manis» (*ibid.*, v. 743), i la pena purgatòria que el rei Joan ha de patir per mitjà de Tirèsies –el record incessant dels seus enuigs passats– ha de servir precisament per a mortificar el viciós afany de conèixer les coses esdevenidores (II, IV, 8). Gràcies a aquesta escena, la figura del rei Joan adquireix, fins i tot en la seva pena, un valor exemplar:

–Senyor –diguí jo–, en gran suspita e perplexitat me havets posat, com no m'havets acabat ço que-m comensàvets dir; supplich-vos que me'n delliurets.

–No m'és legut –dix ell.

–Com no, senyor? E qui us ho veda?

–Hajes cura del present –dix ell–, e lexa l'esdevenidor. Ço que nostre senyor Déus ha ordonat necessari és que-s complescha, e no és legut als hòmens saber-ho.

21. Vegeu RIQUER 1959, 254-255 n. 19; CINGOLANI 2002, 105 n. 52 i 113 i n.

22. Cf. *Aen.* VI, 756-763: «Nunc age, Dardaniam prolem quae deinde sequatur / gloria, qui maneant Itala de gente nepotes, / inlustris animas nostrumque in nomen ituras, / expediam dictis, et te tua fata docebo. / ille, uides, pura iuuenis qui nititur hasta, / proxima sorte tenet lucis loca, primus ad auras / aetherias Italo commixtus sanguine surget, / Silivius [...]»

–Donchs, per què m’o comensàvets dir, senyor?

–Lexa star aquexes demandes que no han fruyt, ne-t fan res –dix ell–, e vejes si havem àls a fer. No perdam temps. (II, VI, 18)

És la darrera lliçó del rei: l’abrupta interrupció de la seva profecia mortifica la curiositat de Bernat i dels seus lectors, alhora que promet veladament un destí gloriós a la seva descendència. Un destí que, com és obvi, Bernat Metge difícilment hauria pogut precisar.

5. EL VALOR DEL TESTIMONIATGE I EL COS FANTÀSTIC DEL REI JOAN (*LO SOMNI* I, III, 7)

A propòsit de la finalitat que el rei Joan atribueix a la seva aparició, més amunt (apartat 1) he remarcat la dificultat que un materialista com Bernat pogués admetre el testimoniatge d’un fantasma com a prova empírica de la immortalitat de l’ànima, atès que l’esperit del rei li apareix revestit d’un *cos fantàstic*, no susceptible d’experiència sensible:

Ladonchs l’*espaordiment* me començà a passar, e duptant encara en ço que-m dehia, volguí-m’i acostar per besar-li *los peus e les mans*.

–Tirèt –dix ell– *car aquest cors de què-m veus cubert fantàstich és, e no-l pories ne t’és legut tocar*. Aquell al qual tu solies servir e fer reverència e honor convertit és en pols. (I, III, 7)

Per descomptat, la intangibilitat és una característica compartida per tots els esperits de la literatura d’ultratomba.²³ Però si Metge desenvolupa aquesta escena més que cap altre dels seus models és precisament perquè Bernat dubta de l’aparició del rei Joan així com els apòstols dubtaren de la resurrecció de Crist, i Metge es complau a contrastar totes dues situacions. D’altra banda, l’ús del tecnicisme *cos fantàstic* tampoc no és gratuït, sinó que remet a un capítol molt significatiu d’una de les fonts ja conegudes de Bernat Metge, la *Summa contra gentiles* de Tomàs d’Aquino. Es tracta

23. Cf. VIRGILI, *Aen.* II, 792-794; VI, 697-702: «[...] da iungere dextram, / da, genitor, teque amplexu ne subtrahere nostro.’ / sic memorans largo fletu simul ora rigabat. / ter conatus ibi collo dare bracchia circum; / ter frustra comprehensa manus effugit imago, / par leuibus uentis uolucricque simillima somno.»

concretament del capítol IV, 29 «De errore Manichaeorum circa incarnationem». Gràcies a les *Confessions* de sant Agustí, maniqueu de joventut, és prou sabut que el maniqueisme no admetia l'existència de cap substància espiritual, i també que negava l'Encarnació de Crist afirmant que el seu cos no era carnal, sinó fantàstic.²⁴ Contra aquesta opinió herètica Tomàs d'Aquino al·lega l'Esriptura, que afirma expressament i reiterada la materialitat del cos de Jesús:²⁵

Magis autem sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim Matth. 14 [v. 26], quod «videntes discipuli Iesum ambulantiem supra mare, turbati sunt, dicentes: “Quia phantasma est”, et prae timore clamaverunt». Quam quidem eorum suspicionem dominus consequenter removit: unde subditur, [v. 27] «statimque Iesus locutus est eis, dicens: “Habete fiduciam, ego sum, nolite timere”». Quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod non nisi *corpus phantasticum* assumpsisset, *cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant et audierant*: aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem. (*Summa contra gentiles* IV, 29)

Els apòstols foren elegits perquè donessin testimoniatge d'allò que havien vist i oït, i Jesús, per tant, no els ho hauria amagat, si només hagués assumit un cos fantàstic. El rei Joan també ha encomanat a Bernat una missió apostòlica («que *res que a present hajes vist o hoït* no tengues sacret a mos amichs e servidors») inspirada en la missió de sant Pau (Act 22, 15: «quia eris *testis* illius ad omnes homines *eorum quae vidisti et audisti*»). És lògic, doncs, que el rei sí que reveli a Bernat la naturalesa fantàstica del seu cos aparent.

24. Cf. AGUSTÍ, *Conf.* V, IX, 16: «Quomodo enim eas [*sc. inimicitias*] solveret in cruce phantasmatis, quod de illo credideram? Quam ergo falsa mihi videbatur mors carnis eius, tam falsa vita animae, quae id non credebat», i X, 20.

25. Tomàs també nega que el cos de Crist fos fantàstic a l'hora de parlar de la seva transfiguració (*Sum. th.* III, q. 45, a. 1, arg. 1) i, especialment, de la seva resurrecció; q. 54, a. 1; q. 55, a. 6: «Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis. [...] Primo quidem, quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile praebuit. Unde ipse dicit, Luc. ult., *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*»

Tomàs d'Aquino continua subratllant que, després de la resurrecció, l'Escriptura torna a afirmar expressament la realitat *tangible* del cos de Crist, amb el testimoniatge dels apòstols:

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit dominus post resurrectionem. Dicitur enim Lucae ult. [24, 37-39] quod «discipuli, conturbati et conterriti, aestimabant se spiritum videre», dum scilicet viderunt Iesum. «Et dixit eis: “*Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*”». Frustra enim se palpandum praebuit, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

El cos fantàstic del rei Joan és exactament el contrari del cos veritable de Crist ressuscitat, i Metge ho aprofita per a construir un revers de l'aparició de Crist als apòstols,²⁶ tenint en compte l'episodi evangèlic del *Noli me tangere*²⁷ i l'argument de Tomàs d'Aquino. Quan Bernat comença a superar la seva torbació, sense donar encara crèdit a les paraules del rei i alimentant l'esperança que el seu senyor sigui viu, el rei Joan l'aparta perquè no provi de besar-li peus i mans; no ho pot fer perquè el cos veritable del rei difunt és pols, i el cos d'un fantasma no és una realitat tangible, sinó una imatge aparent. En comptes de goig, Bernat reviu aleshores el dolor d'una segona pèrdua, augmentat per l'amargor de l'esperança decebuda:

Dels meus ulls isqueren ladonchs fort espesses làgremes, e del cor gemechs e sospirs grans; les plagues ma refrescaren e tots los meus ossos cruxiren. E aquella ora fo a mi pus dolorosa que aquella en la qual sabí que ell havia pagat lo deute a natura.

26. Cf. Lc 24, 36: «Pax vobis: ego sum, nolite timere»; 40-41: «Et cum hoc dixisset, ostendit eis *manus et pedes*. Adhuc autem illis *non credentibus*, et mirantibus *prae gaudio...*»

27. Cf. Io 20, 13-18: «Dicunt ei illi: Mulier, quid ploras? Dicit eis: Quia tulerunt Dominum meum: et nescio ubi posuerunt eum. Haec cum dixisset, conversa est retrorsum, et vidit Iesum stantem: et non sciebat quia Iesus est. Dicit ei Iesus: Mulier, quid ploras? quem quaeris? Illa existimans quia hortulanus esset, dicit ei: Domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum; et ego eum tollam. Dicit ei Iesus: Maria. Conversa illa, dicit ei: Rabboni (quod dicitur Magister). Dicit ei Iesus: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum: vade autem ad fratres meos et dic eis: Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum. Venit Maria Magdalene annuntians discipulis: Quia vidi Dominum, et haec dixit mihi.»

–*No plors* –dix ell–*ne sies trist*, car de remey inútil usaries. Quant és per mon interès no-t cal plorar, car covinentment stich per gràcia divinal, e per ésser monarcha no volria tornar en lo món; e ja menys per lo teu, car, si a mi has perdut, qui era ton senyor, tant bo o mellor lo has cobrat. Ell te gitarà a ta honor de la presó en què est [...].

–[...] Quant és a present, d'açò no cur molt; ço que a nostre senyor Déus e a ell plaurà serà plasant a mi. Solament, senyor, si no us és enuig, vos suplich que-m vullats dir què és esperit e que-m donets entenen la sua immortalitat, si possible és, car ab gran congoxa estich de saber-ho, *per tal com no u puix entendre*. (I, III, 7)

El rei consola Bernat pel que fa a l'interès de l'un i de l'altre («Quant és per mon interès [...], e ja menys per lo teu»),²⁸ perquè tots dos es troben en esperança segura de salvació: el rei entrarà al paradís, i Bernat serà lliure i servirà un rei millor, que el recompensarà bé. Aquesta esperança no mitiga, però, la nova angoixa de Bernat davant una experiència espiritual que, materialista com és, no pot entendre.²⁹

Bernat s'ha convençut finalment que el rei és mort; però, si el seu cos és fantàstic, encara podria creure que es tracta simplement d'una al·lucinació onírica, no pas d'un esperit. Els ignorants donen crèdit immediat a somnis i revelacions; però, als ulls de Bernat, el testimoniatge d'un fantasma no té valor de prova evident (I, IV, 9: «aitant ne sé com ne sabia; no veg que d'als sia crescut mon saber a present, sinó de vostre testimoni»), i insistirà en aquesta idea quan l'esperit del rei es postularà com a prova de la immortalitat (I, IV, 12: «Per ma fe, senyor, bé-m tenits per ignorant, que us pensets que jo *creega fermament* que vós siats ànima o spirit»). Bernat no es confessarà il·luminat i totalment consolat fins que el rei no haurà

28. Esmeno el text ometent després de *teu* el mot «plant» que editen RQUIER 1959 i CINGOLANI 2006. El pronom *lo teu* (*sc.* interès) és la lliçó autèntica dels mss. *AP*, mentre que *plant* és una innovació d'*U*, acollida per Riquer, que pren *U* com a base de l'edició, i integrat per Cingolani, tot i que basa la seva edició en *A*.

29. Cf. AGUSTÍ, *Conf.* IV, xv, 24: «Et converti me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio, quam de spiritalibus habebam, verum cernere. Et irruerat in oculos ipsa vis veri et avertebam palpitantem mentem ab incorporea re ad liniamenta et colores et tumentes magnitudines et, quia non poteram ea videre in animo, putabam me non posse videre animum»; V, xiv, 25: «Quos [*sc.* manichaeos] si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo; sed non poteram.»

exposat punt per punt la doctrina de la immortalitat; la *convicció* de Bernat no reposarà aleshores en el testimoniatge poc fiable d'un fantasma, sinó en els seus arguments racionals (Gómez 2010). A partir d'aquest moment, tant se valdrà si el fantasma del rei Joan era un esperit o la ficció imaginativa d'un intel·lectual que ha traslladat a l'espai oníric les cogitacions que l'obsessionaven durant la vigília. Per contra, si la *creença ferma* o la convicció de Bernat s'hagués fonamentat simplement en l'evidència d'un cos fantàstic, els seus dubtes haurien estat irresolubles.

Tot plegat s'ajusta exactament al criteri de Tomàs d'Aquino, alhora que ofereix un revers exacte dels misteris de l'Encarnació i de la Resurrecció. La fe del cristià reposa exclusivament sobre el testimoniatge de Crist (Io 5, 31-47), i per això la fe cristiana seria vana si Jesucrist no s'hagués encarnat, no hagués estat crucificat corporalment i no hagués ressuscitat en carn i ossos. Tomàs d'Aquino expressa tan clarament com Bernat la ineficàcia probatòria d'un cos fantàstic:

Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt: dicit enim Petrus, Act. 10 [v. 40] «hunc», scilicet Iesum, «Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis». Et Ioannes apostolus, in principio suae epistolae, dicit: «quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae, hoc testamur». *Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta.* Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatum, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium apostolorum de Christo. «Et sic inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra», ut dicit Paulus I Cor. 15-14. (*Summa contra gentiles* IV, 29)

Si el cos de Crist hagués estat fantàstic, els apòstols no serien testimonis de la veritat i la fe trontollaria. Els maniqueus converteixen l'Escriptura i els misteris de la fe en una ficció: «totum incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt», «esset [...] tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret» (*ibid.*). Per contra, si el cos del rei Joan és fantàstic, la visió de Bernat és només un producte de la seva fantasia o si, en definitiva, *Lo somni* de Metge és una «narratio poetica et fabularis» en l'accepció de Tomàs d'Aquino, això no deroga la

possible veritat de les seves conclusions racionals. Més aviat al contrari, la seva possible veritat es manté ferma precisament perquè *Lo somni* reivindica expressament la seva naturalesa fictícia i no vol presentar-se com un relat fidedigne d'apareguts.

6. CONCLUSIÓ

La resposta a la tercera qüestió del llibre segon de *Lo somni* (II, VI, 14-18) és un episodi central tant en l'estructura com en el sentit de la narració: l'esperit del rei Joan hi revela el disseny providencial que dóna sentit a la persecució d'un innocent –culpable, però, d'epicureisme *apud Deum*–, alhora que justifica la narració de Bernat com una acció de gràcies i com un servei de testimoniatge. És per aquesta concentració de funcions que l'episodi paral·lel del *Corbaccio* (§§ 65-74) només forneix l'ordit sobre el qual Metge ha trenat una trama complexa de models, entre els quals és crucial el mirall de Boeci. Entre aquests models i registres cal destacar l'ús de la retòrica sagrada, propi de l'*ars dictaminis*, que solemnitza la revelació del rei Joan i la missió de Bernat, gairebé convertit en un revers profà de l'apòstol sant Pau. També cal subratllar, però, els models proemials del *Corbaccio* (§§ 2-3) i de la *Genealogia deorum gentiliium* («Proemium I», 1-2 i 16-21) amb què Metge ha dotat l'episodi de l'encàrrec d'una expressa funció epilògica que relaciona íntimament la justificació de l'obra amb la redempció política i espiritual del protagonista, alhora que ret homenatge a la casa del rei difunt.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AGUSTÍ, sant, *Conf.*] San Agustín, *Las confesiones*, ed. i trad. d'Ángel C. Vega, Madrid, BAC, 1991.
- BADIA, Lola (1988), «“Siats de natura d'anguila en quant farets”»: la literatura segons Bernat Metge», *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema (Assaig, 6), p. 59-119.
- BADIA, Lola (1997), «*Fa che tu scrive*: variaciones profanas sobre un motivo sagrado, de Ramon Llull a Bernat Metge», dins Ian MACPHERSON &

- Ralph PENNY, (eds.), *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, Londres, Tamesis (Monografias, 170), p. 3-20.
- BADIA, Lola (ed.) (1999), Bernat Metge, *Lo somni*, Barcelona, Quaderns Crema (Mínima minor, 86).
- BADIA, Lola (ed.) (2004), Bernat Metge, *Il sogno*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- BOCCACCIO, Giovanni, *Corbaccio*, ed. de Giorgio Padoan, dins Vittore BRANCA (dir.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. V/2, Milà, Mondadori, 1994.
- BOCCACCIO, Giovanni, *Esposizioni sopra la Commedia di Dante*, ed. de Giorgio Padoan, Milà, Mondadori, 1994 [1965].
- BOCCACCIO, Giovanni, *Genealogie deorum gentilium*, 2 vols., ed. de Vittorio Zaccaria, dins Vittore BRANCA (dir.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vols. VII-VIII, Milà, Mondadori, 1998.
- BOECI, *Phil. cons.*] A. M. S. Boethii, *Philosophiae consolatio*, ed. de L. Bieler, Brepols, Turnhout, 1957.
- BUTINYÀ I JIMÉNEZ, Júlia (2000-2001), «Més fonts de *Lo somni* de Bernat Metge», *Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, 7, p. 47-62.
- CABRÉ, Lluís (2002), «De nou sobre Metge, *Laelius* i el *Somnium Scipionis*», dins Lola BADIA, Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ (ed.), *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Curial (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 85.), p. 49-62.
- CABRÉ, Lluís (2005-2006), «Orfeu a *Lo somni*: el gust per la poesia», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 50, p. 249-270.
- CINGOLANI, Stefano M. (2002), *El somni d'una cultura: «Lo somni» de Bernat Metge*, Barcelona, Quaderns Crema (Assaig, 33).
- CINGOLANI, Stefano M. (ed.) (2006), Bernat Metge, *Lo somni*, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, col. B, 27).
- DANTE ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. de Giorgio Petrocchi, 4 vols., 2a ed. rev., Florència, *Le Lettere (Le opere di Dante Alighieri)*. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, VII), 1994.
- GÓMEZ, Francesc J. (2002), «L'ofici del poeta segons Orfeu: una clau hermenèutica per a *Lo somni* de Metge», dins Lola BADIA, Miriam CABRÉ i Sadurní MARTÍ (ed.), *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó*, Barcelona,

- Publicacions de l'Abadia de Montserrat - Curial (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 85), p. 63-85.
- GÓMEZ, Francesc J. (2010), «Ficció i heterodòxia en *Lo somni* de Bernat Metge a la llum del *Liber de spiritu et anima*», *Llengua & Literatura*, 21, p. 7-54.
- GREGORI EL GRAN, Sant, *Dial. Sant Gregori el Gran, Diàlegs*, 2 vols., ed. de M. Balasch i trad. de N. Xifra, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1989-1991.
- MAHIQUES CLIMENT, Joan (2005), «*Lo somni* de Bernat Metge i els tractats d'apareguts», *Llengua & Literatura*, 16, p. 7-31.
- METGE, Bernat, *Llibre de Fortuna i Prudència*, ed. de Lluís Cabré, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, col. B, 30), 2010.
- MORGAN, Alison (1990), *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge University Press.
- PETRARCA, Francesco, *Familiarum rerum libri XXIV*, ed. de Vittorio Rossi i Umberto Bosco, Florència, Sansoni, 1992 [1933-1942].
- PETRARCA, Francesco, *Secretum. Il mio segreto*, ed. d'Enrico Fenzi, Milà, Mursia, 1992.
- RENEDO, Xavier (1994), «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge» dins Lola BADIA i Albert SOLER, *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Curial (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 36), p. 109-127.
- RIQUER, Martín de (1959), *Obras de Bernat Metge*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- TOMÀS D'AQUINO, *Summa contra gentiles*] Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, ed. d'Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra (Corpus Thomisticum), 2000. <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.
- VIRGILI, *Aen.*] P. Virgillii Maronis, *Opera*, ed. de R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1969.