

¿Una muestra de la unidad de pensamiento
luliana en un humanista del siglo XIV?
(Avanzando en la interpretación de
Lo somni de Bernat Metge)

Julia Butiñá Jiménez
UNED

Un interés persecutor de los orígenes del Humanismo, principal pero no exclusivamente a través de las letras catalanas, me ha llevado —partiendo, hace unos veinte años, de la obra del *Curial e Güelfa*— a Bernat Metge;¹ y como este autor —eminente humanista donde los haya, a pesar de ser muy temprano— presenta firmes raíces en la filosofía luliana, estoy llegando a la conclusión de que detrás de aquellos orígenes pesa la figura de Ramón Llull.² Ello no quiere decir que Llull tenga que ser considerado humanista, sino que su recepción había comenzado firmemente en el primer Humanismo;³ lo cual además facilita la comprensión de su

¹ Dado que este trabajo se sitúa en el extremo actual de esta línea de investigación, tengo que remitir a anteriores publicaciones: *Tras los orígenes del humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid 2001³, y *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, 2002. (Cabe señalar que estas dos monografías son resultado de decenas de artículos, conferencias o encuentros recogidos en publicaciones nacionales e internacionales).

² Me refiero a ello en *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, 2006, especialmente en el epílogo y los apéndices, que reúnen dos trabajos sobre el humanismo catalán cerrando la trilogía.

³ Tras analizar los contactos de Llull con Sibiuda y san Agustín, concluye la introducción a la nueva edición del estudio de los hermanos Carreras i Artau: «Elements *humanístics* en Llull? Rigorosament parlant, encara no. Però en la mesura que a l'interior de la teologia hi ha un discurs sobre la dignitat *natural* de l'home creat i la dignitat *sobrenatural* de l'home redimit, com a teòleg Llull ha recollit aquests aspectes», p. 68. En rigor, tampoco podría contestar a pregunta tan sutil, pero sí puedo decir que he apreciado el signo positivo desde un ángulo no contemplado antes: su influjo sobre un gran y primer humanista como es Metge. (Lo expuse recientemente en *Alrededor del concepto de la divinidad y el hombre en el «Félix»: de Llull al Humanismo*, en el XII congreso Internacional de Filosofía

reparación posterior, en pleno Renacimiento y, a partir de él, en la modernidad.

En este trabajo vamos a observar un pasaje de *Lo somni* —el gran diálogo de Metge—, para el que ya se contaba con una explicación filológica por medio de las fuentes,⁴ pero sobre el que propongo ahora que a su vez interviniera la influencia de la filosofía luliana quizá más característica, la que incide en la unidad de pensamiento.⁵

Ello es plenamente coherente con el principal bagaje de Llull que caló en destacados humanistas, sobre todo Pico della Mirandola y Nicolás de Cusa. «Pico, com el Cusà, capí el veritable sentit de la filosofia i la teologia lul·lianes: la recerca apassionada de la unitat del pensament. Pura utopia quan una tal unitat de pensament vol abraçar fins les ciències naturals, com ho fa Llull. Noble esforç, en canvi, quan es tracta primàriament de l'especulació filosòfica i teològica. I és només aquest pensament unitari, comú a la tradició augustiniana i al neo-platonisme italià del Renaixement, allò que Cusa, Pico i d'altres anaren a poar en la doctrina del mestre Ramon Barbaflorida».⁶

Hay una explicación sencilla para este hecho en que la aspiración a la paz y la unidad, propia de épocas que denominamos modernas, se proyecta sobre múltiples facetas: lo filosófico, teológico, político...; y en los primeros humanistas se satisfacía sobre todo a través de la conjunción unitaria de clasicismo y cristianismo.

Medieval: *Universalidad de la razón. Pluralidad de las filosofías en el Medievo* (Palermo, 16-22 septiembre 2007).

⁴ Uno de los índices literarios del sello humanístico en la introducción del movimiento es sabido que se manifiesta en el tratamiento de las fuentes; me he adentrado en el tema en la monografía de Metge citada, así como puede apreciarse su importancia en mi edición bilingüe, que seguiremos (*Lo somni. El sueño*, ed. Atenea, Madrid, 2007; el esquema de las fuentes se halla en las pp. 39-52).

⁵ Cabe anotar curiosamente que el planteamiento luliano podría tener origen en el pensamiento de Averroes, según el cual la ciencia no puede contradecir la revelación (véase Garcias Palou 1981, pp. 362-363; a pesar de que ello desmiente la tradicional consideración de la doble verdad averroísta); puesto que a Llull le guiaba la búsqueda de un acuerdo doctrinal, y muy especialmente con el Islam (ib., p. 401. Para la interpretación de Averroes por Llull, véase ib., pp. 339-364).

⁶ *El lul·lisme del Renaixement*, en Batllori 1993, p. 376. Se puede seguir este tema también en Rubió i Balaguer 1990, pp. 108, 135...

Antes de centrarnos en el pasaje del libro IV conviene advertir que en el libro I ya se ha puesto Metge en la identidad de Lull a causa de la unidad de pensamiento o confluencia de las creencias; la aspiración a esta unidad, contando con la anuencia de las distintas ideologías, se manifiesta en *Lo somni* desde los inicios de la actitud dialogada por medio de intertextualidades con el *Libre del gentil e los tres savis*,⁷ donde se proyectaba aquella tendencia sobre las tres grandes religiones monoteístas.

Metge lo hace a través de la figura del gentil, adoptando su talante de apertura, y aproximándose a sus palabras por medio de la característica imitatio metgiana, que oculta su fuente pero se adecúa muy exactamente a la situación del original:

«qui resurrecció me poria significar ne mostrar per vives raons, poria gitar de ma ànima la dolor e la tristícia en què és (...) sapiats que la greu dolor en què som, és per ço car me veig acostar la mort, e après la mort no cuit ésser nulla cosa» (*Libre del gentil e los tres savis* en Lull 1957, I: 1060).

De un modo similar, Metge manifiesta el deseo de salir de la impotencia de comprender la inmortalidad, y de la consiguiente angustia, ajustándose a aquella disposición racionalista; lo cual constituye temática y móvil del I libro de *Lo somni*:

«vos suplic que em vullats dir què és esperit e que em donets entendre la sua immortalitat, si possible és, car ab gran congoxa estich de saber-ho, per tal com no ho pux entendre (...) Aparellat són de creure, Senyor, si'm provats que la major part de la gent sia de vostra oppinió» (ed. cit., pp. 68... 78).

Metge —como interlocutor del rey Juan, su amigo recientemente fallecido y que se le ha aparecido— se atenderá, pues, al criterio de unanimidad como condición a fin de aceptar la inmortalidad, de modo paralelo al gentil. Ambos llegarán a la iluminación tras oír los distintos argumentos, que en la obra luliana se exponen anónimamente —es decir, con razones de validez universal— y, en la metgiana, sabiamente fusionadas y en la mayoría de casos con fuentes ocultas.

Para ello, Metge en cuanto a la exposición de las distintas creencias seguirá el mismo orden que en aquella obra luliana (libro II: la

⁷ Véase la ed. cit. de *Lo somni*, p. 69, n. 43, entre otros contactos del libro I hacia esta obra luliana, como se indica en las n. 67, 69, 70, 79... Tengo que decir que la explicación de la ascendencia luliana puede dar razón de múltiples misterios de esta obra, que voy advirtiendo incluso con posterioridad a la edición de 2007; así ocurre con la calificación de Moisés como profeta (ed. cit., p. 98), que consta en la *Doctrina pueril* (cap. LXIX).

creencia de los judíos, III: de los cristianos, IV: de los sarracenos). Ahora bien, mientras que el filósofo mallorquín se atenía a las razones necesarias, desechando la vía tradicional de las autoridades,⁸ el humanista las deja de lado, lo que supone una variante respecto a Llull;⁹ por parte de Metge observamos otra divergencia en que el rey antepone las razones de los gentiles —que en el humanista van a tener el máximo relieve ya que transportan el bagaje del clasicismo—,¹⁰ mientras que el personaje del gentil en Llull sólo hacia de oyente:

«Ab auctoritats, primerament de gentils, jueus, christians e sarrahins, puyts ab rahons e demostracions, te provaré, tant com possible serà ... que la ànima racional viu sens cors e és immortal», ib.

O sea que Metge en *Lo somni* parte de una identificación con la unidad de pensamiento procedente de aquella obra luliana, contando con la consideración y armonía de las distintas tradiciones a fin de superar el trauma de la mortalidad y llegar a la iluminación; la cual se manifiesta asimismo —como en aquella obra luliana— al final del libro I.¹¹ Esta preocupación y sobre todo su manera de enfocarla¹² ubican también la obra metgiana en la corriente prísti-

⁸ Uno de los tres sabios propone una vía racional original, superando el criterio de las autoridades: «pus per auctoritats no.ns podem avenir, que assajàssem si.ns poriem avenir per raons demostratives e necessàries», *Llibre del gentil*, p. 1059. (Cabe comentar que las razones necesarias, aunque no son exclusivas suyas, son el fundamento de su método apologético; su necesidad se deriva de su voluntad de convertir a los mahometanos, para quienes las creencias religiosas se han de apoyar en razones ciertas. Véase Garcias Palou, pp. 142-144).

⁹ En *Lo somni*, dice el rey con un tono de indulgencia: «—E qui t daria rahons necessàries —dix ell— a provar les coses invisibles?», p. 78 y n. 67; de modo que se atenderán a autoridades y a razones-demostraciones.

¹⁰ Cabe anotar que estas variaciones son de una lógica contundente de acuerdo con la personalidad de sus autores. Obsérvese la expresiva habilidad con que Metge hace anteponer las razones a las autoridades: «—Ja t'entén —dix ell—. Tu dubtes en aquelles [las razones], e, desiyant-les tost hoir, vols dir que de auctoritats prou ne has lestes», ib.

¹¹ «-Senyor —diguí jo-, fort romanch no solament il·luminat mas íntegrament consolat per ço que m'havets dit», p. 118.

¹² «Encara que es tracti de diàlegs ficticis, no sembla possible de dubtar que la inquietud de l'autor per la immortalitat de l'ànima humana responia a una autèntica preocupació d'un epicuri del primer Renaixement», Batllori 1995: 47.

namente humanista; pues su tratamiento se distingue de la mentalidad característica anterior, en la que se debatía el tema desde la fe y predeterminadamente hacia su consecución, así como de otros momentos posteriores, en que los diálogos repiten aquellos planteamientos reduciéndose a ser diálogos formales.

Estas primeras huellas lulianas —a las que siguen otras varias en los libros II y III— nos sitúan ante la aspiración a una sola creencia y a la aceptación del consenso universal, facetas distintas o derivadas del concepto de la unidad de pensamiento, para la que se hace imprescindible la actitud previa de introspección y de diálogo;¹³ actitudes que en el humanista —si se me permite la expresión— se clasicizan respecto a sus fuentes de la cristiandad. Tras este apunte, vamos a introducirnos en el pasaje que será objeto principal de nuestra atención, el cual se sitúa en el IV y último libro de *Lo somni*.

El pasaje arranca de la burla o menosprecio que el principal interlocutor de Metge desde el III libro —el mitológico Tiresias— hace a las palabras del autor porque sostiene que su defensa de la mujer —magnífico alegato principalmente basado en los ejemplos de Valerio Máximo— no es válida por ser insignificante. He aquí su introducción:

«—Tot quant ben sabies en fembres has dit, e tu ara cuydes les haver loades. E no saps què t'has fet!, car tant és lo mal qui en elles és que'l bé que n'has dit és tant poch, que no és àls sinó voler endolçir la mar ab una unça de sucre.

—E com! —diguí jo—, vols que te'n diga més? Espera't, que ultra innumerables istòries que te'n poria recitar, iguals a les dessus per tu oïdes o molt majors, jo't mostraré que no he dita la centena part del bé que en elles és», ed. cit., p. 254.

Tras lo cual, Metge retomará encendidamente el tema, en un esfuerzo ahora teórico y que constituirá el pasaje que analizaremos; este pasaje lo había denominado anteriormente la loa del amor y de la mujer,¹⁴ puesto que resume su doctrina amorosa y antimimi-

¹³ He desarrollado ambas en Butiñá 2002: 199-213 y 264-268 (*Agustín y Llull y La introspección y el diálogo*, respectivamente) y Butiñá 2006b: 106-117 (*La dialogística*). He de comentar que la unidad de pensamiento anteriormente la había enfocado sólo como apertura dialogística, cuando esta es un requisito para aquella.

¹⁴ Sobre este pasaje he publicado: «Bernat Metge, defensor de la dona i l'ideal de la pau», *Revista de Filología Románica*, XX (2003), pp. 25-40;

sógina, como resultado de la fusión de las tradiciones clasicista y cristiana.

Pero vamos a referirnos también de antemano al desenlace del pasaje, por un lado porque lo enmarca como cierre y, por otro, porque será lo que desencadene el final de la obra. Pues, a continuación de la bella intervención que veremos que hace Metge resumiendo su ideología, será incluso Orfeo quien le desengañe respecto al amor, recordándole la naturaleza de adivino de su oponente; entonces, la tensión es tal que los que debaten están a punto de llegar a las manos,¹⁵ sobre todo por haber mentado Metge un punto neurálgico e insostenible para el adivino: la virtud de su amante.¹⁶ A causa de este impasse de tirantez sin salida, Metge dará paso, en un lance final de maliciosa rabia incontenida, a un duro y divertido ataque contra los hombres; éste es de su invención, si bien es réplica del texto del *Corbaccio* que, contra las mujeres, había recitado Tiresias.

Con este último ataque se cumple el primer motivo de la muerte súbita del rey Juan, su amigo difunto, que era conseguir mostrar la iniquidad de sus enemigos;¹⁷ pues la diatriba mencionada no se reduce a una simple respuesta a la misoginia de Tiresias sino que es una denuncia mucho más amplia y profunda. Por lo tanto, la burla andrógina hay que incorporarla a la dimensión éticofilosófica del diálogo, viéndola como una condena de toda una mentalidad

esta revista está virtualizada. También puede verse Butiña 2002: 388-390, en el contexto del libro IV (ib., 362-391), en el que nos centramos a continuación.

¹⁵ Tiene que intervenir separándoles el mitológico cantor del amor: «Orfeu, posant-se al mig d'abdosos», p. 258. Conviene observar que el rey Juan en realidad no era un oponente, dado que el autor se desdoblaba entre el personaje que lo representaba y su amigo, mientras que sí lo es Tiresias, quien mantiene una ideología opuesta a la de Metge.

¹⁶ Véase infra la nota 27. (No tiene desperdicio el comentario que Metge había dado respecto a su mujer, de quien dice que «aytant la am com los marits acostumen», p. 192).

¹⁷ «Veyent, donchs, Nostre Senyor Déus lo mal que stava aparellat e no podia molt tardar, e volent que als grans inconvenients que venien fos tancada la porta, ordonà que jo morís sobtosament per tres rahons: La primera, per tal que'ls dits singulars, envejosos teus e dels altres servidors meus presos, mostrassen lur iniquitat e donassen ocasió que fossen ben coneguts en lurs custums e maneres», p. 124. (Véase también la n. 159 donde se indica la relación y paralelismo con el *Convivio*).

social y como un retrato del vicio, en oposición al retrato que ha hecho de la virtud en la preciosa galería de figuras femeninas.¹⁸

Cabe señalar que esta interpretación viene avalada por los comentarios lulianos que seguidamente presentaremos, coincidentes con otras graves acusaciones que se revelan a través de las fuentes clandestinas.¹⁹ La ocultación de su mensaje, hecho que hace explícito,²⁰ hará posible que la defensa clasicista de la mujer —al comienzo del libro IV y que alcanza un hito a mediados del mismo, en nuestro pasaje a observar— se prolongue hasta el final: paradójicamente, tras las palabras finales condenatorias de Tiresias.²¹

¹⁸ Sobre estos retratos en particular, puede verse: «Técnica y arte del retrato y del autorretrato en Bernat Metge», *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca* XII (2007), pp. 27-44. (Revista virtualizada en la web de la UNED).

¹⁹ La lectura de los libros III y IV como una censura de la moral petrarquesca que expone el *Secretum* se sustenta en fuentes como la sátira II de Horacio, en la que Tiresias, el consejero, de hecho es un corruptor (véase la introducción a la ed. que seguimos, pp. 20-22).

²⁰ «—Tu —dix ell [el rey Juan]— te mets en carrer qui no ha exida. Lexa anar l'aygua pel riu, que abans que'ns partiscam, si subtilment hi volràs specular, conexeràs gran part del misteri que y sta amagat; però no't faça cura de publicar aquell quant lo sabràs, car risch de gran perill te'n seguiria e de poch profit a present», ed. cit., p. 156 y n. 209.

²¹ «Lexa d'aquí avant amor de fembres. Fuig a tot loch e avinentesa de parlar e perseverar ab aquelles; e esquiva-les com a lamp. Sobirana oradura és encalçar la cosa que, aconseguida, dóna la mort. Per fembra mori Nabot...», p. 280. Y reproducimos de la nota correspondiente: «En los casos de la tradición bíblica, las mujeres son inocentes o bien heroínas, entendiendo la virtud como fortaleza, según se ha expuesto en el clasicismo, mientras que los hombres son incautos o débiles; y en los tres casos de la tradición clásica, el culpable o el ejecutor del homicidio fue un varón. Estos ejemplos, pues, confirman el discurso acerca de la superioridad de la virtud femenina. Ahora bien, son ejemplos que se usaban como arma misógina o moralizante», p. 281, n. 480.

En cuanto al tema de la mujer hay que señalar la ausencia de fuentes agustinianas —presentes en los libros anteriores desde otras temáticas y aspectos—, aun cuando el santo les fue muy favorable (véase M^a Ángeles Navarro, «La Ciudad de Dios de san Agustín. Materiales para el estudio», *Revista Agustiniiana* 123, v. XL, 1999, pp. 1154-1156), y este rasgo se incluye entre los que marcan su modernidad. Ello parece congruente con que la refutación no sea de la doctrina agustiniana sino de la interpretación que hace Petrarca de ella.

Con la descripción del marco de cierre hemos anticipado, por tanto, que el bello e insólito esfuerzo de Metge por esgrimir una filosofía positiva y de enjundia, no negativa y condenatoria como la moralizante y medievalizante de Tiresias, fallará rotundamente; lo cual informa *Lo somni*, así como da razón de su amargo final. Aunque implique otras connotaciones,²² pues, hay que resaltar lo irreconciliable de las dos posturas: la innovadora y humanista, que defiende Metge, y la secular tradicional, en boca de Tiresias; ahora bien, como este al fin y al cabo habla por Petrarca, lo que queda constatado es que la pretensión del gran mentor era de hecho una renovación en falso.

Aún más, hay que destacar la audacia y la gravedad de registrar la malversación del ansia renovadora en un momento en que ya eran conscientes de la superioridad y categoría de la operación emprendida, como suscribe la alabanza a Petrarca, a comienzos del libro II de *Lo somni*, con la que rubricamos hoy que los criterios petrarquescos ya eran garantía de ortodoxia y fuente de prestigio en los círculos de alto nivel social;²³ asimismo lo muestran las cartas de Metge que envuelven el *Griselda*.²⁴

Una vez comentado el antecedente luliano y dibujado el contexto del libro IV, vamos a centrarnos en el pasaje en cuestión, que consiste en la recopilación filosófica de Metge, con la que a modo de resumen final une filosofía y ética, materias correspondientemente tratadas en los dos primeros libros de *Lo somni*, pero que se muestran opuestas y dispares en los dos últimos. Lo expresa —hemos anticipado— en una visión de conjunto, armonía que el nuevo

²² Véanse las pp. 258-259 de la edición citada de *Lo somni* y, por ejemplo, la n. 432.

²³ El círculo de Martín el Eclesiástico, destinatario de la obra, iba a valorar positivamente la brillante cita del *De remediis* (ed. cit., p. 128, y nota 170), con el consiguiente efecto benéfico sobre Metge y sus amigos, recientemente encausados en un proceso judicial relacionado con el tema de aquella cita.

²⁴ El último relato decameroniano, que Petrarca traduce al latín, es traducido a su vez al catalán por Metge, quien admira la tarea literaria petrarquesca, como delata en sus cartas envoltorias; si bien en cuanto a contenidos remite a la obra del primer autor, Boccaccio. (Puede verse J. Butiña, *Del Griselda català al castella*, «Series Minor» 7, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona 2002).

mentor humanista rompía en su obra doctrinal más emblemática, el *Secretum*, como había manifestado Metge en el libro III.

En primer lugar, expondremos el texto y el diseño del mismo,²⁵ para pasar después a la sugerencia de incluir a Llull.

«Tu saps que, si dones no fossen stades, toda humana natura fore perida en Adam.²⁶ No foren ciutats, castells ni cases; no foren reys, cavallers ne armes; no foren ciutadans, menestrals ne lauradors ne naus; no foren mercaders, ni mercaderies; no foren arts, leys, cànones ne statuts; ne foren festes, jochs, dançes ne amor, que totes coses sobrepuge.

Algù no sabera lo moviment dels cels e de les planetes, ne haguera conexença d'aquells; ne ençercara les operacions amagades de natura, ne sabera per què la mar infla ne en quina manera gita l'aygua per les venes de la terra, la qual puyts torna a cobrar; ne en quina forma són ligats los elaments entre ells, ne les influències dels corsos celestials; ne per què és la diversitat dels quatra temps de l'any, e de la granesa e poquesa dels dies e de les nits; ne per què respon Echo en les concavitats quant hom crida, ne per què lo levant tira los nùvols pluyosos e la tremuntana los encalça; ne per què la terra tremola, ne moltes altres coses naturals que t'engendrarien fastig si les te dehia especificadament.

No ignores que, quant hom és sa o malalt, elles servexen pus diligentment e mils e pus netament que hòmens. Tart consellarien que hom vage en bregues, tavernes, jochs ne lochs deshonestes. Si Èctor, Július Cèsar e Pompeu haguessen creegut consell de dones, lur vida no fore estada tant breu: les istòries clares són», ed. cit., pp. 254-257.²⁷

²⁵ Aunque estas obras humanistas ofrecen un esquema global (para el *Curial*, véase la p. 451 de la monografía cit.) —esquema que es conocido o fácilmente reconocible en casos como el *Decamerón* o la *Divina Comedia*, obras en las que precisamente estos primeros humanistas habían aprendido técnicas y estética—, hay pasajes de relieve que tienen vida propia, a modo de cuadros, y que a menudo van enmarcados. Ejemplo famoso del ennoblecimiento a través de esta labor de marco es la traducción del *Griseldis* de Petrarca, envuelto entre dos cartas del libro XVII de las *Seniles*, como comentamos en la nota anterior que imita Metge.

²⁶ Metge se opone hábilmente al argumento que culpaba a Eva en un plano teológico, el cual era definitivo contra la mujer; argumento esgrimido por Petrarca en el *De viris illustribus* —y que resuena en el *De claris mulieribus* de Boccaccio—, como se recuerda críticamente aquí cerrando el III libro y a lo largo de este IV (notas 354, 360, 361...de nuestra edición).

²⁷ Sigue el pasaje: «Ultra les malediccions que has recitat de dones en general, has dit terrible mal de la dona que jo més am en lo món. Dichte que açò no poria pacientment tol·lerar. Oges, donchs, e veuràs com te provaré lo contrari.

Ladonchs ell, alçant lo bastó, ab cara molt irada, dix:

El pasaje arranca en el primer párrafo con un calco del *De senectute*, pues aplica a la mujer los argumentos de Cicerón para con los viejos, reconocibles principalmente en la inexistencia de ciudades sin su presencia o soporte. Es sorprendente que idea tan extraña no hubiera sorprendido antes: Metge dice que sin mujeres no habría ciudades. Idea que precisamente en la obra ciceroniana se aplicaba a los ancianos, pues el latino giraba la posición normalmente favorable a los adolescentes, a favor de los viejos; al igual que Metge lo hace para con las mujeres:²⁸

«si nulli fuissent, nullae omnino ciuitates fuissent», *De senectute*, XIX, 67.²⁹

«si dones no fossen stades... No foren ciutats, ni castells ni cases...», *Lo somni*.

En el segundo párrafo del pasaje, en oposición al *Corbaccio* —reproducido en el III libro y donde se decía que las mujeres presumen que saben todas las cosas de la naturaleza—, parece seguirse la ideología del *Convivio* (II, 15), obra presente ya en el trasfondo de fuentes del libro II de *Lo somni*. Pues en su segundo tratado, a través de una laudatio científica, se afirma que sin filosofía moral amorosa no hay ciencias, ya que los ojos de la dama —que son sus demostraciones—, dirigidas a los del entendimiento, enamoran al alma. La dama para ambos —Dante y Metge— es ya la Filosofía, que puede desvelar los secretos científicos; en Metge, dado su rechazo de la vía tradicional, equivaldría al pensamiento

—Si d'esta matèria parlaràs pus avant, ab aquest bastó, la virtut del qual no ignores, te daré; e sia teu ço que y guanyaràs», ib. (Cabe resaltar la broma que encierra, ya que en su biografía Tiresias le había contado que a su contacto él cambió de sexo).

²⁸ Los dos autores además lo han anticipado antes: en *Lo somni* recordando a Dido (p. 242), y en *De senectute* —puntos 15, 17, 19, 20— valorando el imprescindible papel social que los ancianos han desempeñado. Recordemos además que en el *Corbaccio* —obra que Metge rechaza de pleno aun siendo de su querido Boccaccio—, se negaba a la mujer la capacidad e intervención en asuntos públicos ni sociales; mientras que en *Lo somni* se ha hecho antes mención de la fundadora del imperio cartaginés.

²⁹ *Cató el vell. De la vellesa*, «Fundació Bernat Metge», ed. de Pere Villalba i Varneda, Barcelona, 1998, p. 143. (Cabe comentar que esta obra es fundamental para la lectura en clave de *Lo somni*; véase la nota 33 infra).

que se desprende de los dos primeros libros:³⁰ ideología racionalista y natural, que lleva a una moral liberada, al margen de normas reguladoras, lo cual puede considerarse cercano a lo que hoy entendemos por libertad de conciencia, como expone concisamente empezando este mismo IV libro.³¹

En congruencia con esta fuente —en concreto con el principio de aquel II tratado, donde se declaran la malicia y los vicios, y en que se resumen en la falta de amor los obstáculos para acceder a la ciencia—, cabe consignar también el *De amicitia* (II, 23), donde se asienta la necesidad de apoyo humano para la felicidad de acuerdo con la misma Naturaleza. Obra además que Metge tendría presente, pues es de las escasas que tiene citas directas ya en el I libro.³²

En el tercer y último párrafo, al igual que al final del *De senectute*³³ se recuperan las ideas que confluyen a favor de los ancianos y son propias de ellos; aquí se hace respecto a las mujeres, destacándolas por su actitud de servicio y como consejeras morales. Idea definitivamente provocadora para Tiresias por contradecir a

³⁰ Según una lectura connivente o humanista de los mismos, pues es sabido que esta obra presenta muy diversas interpretaciones dado que se abría a muy diferentes audiencias; traté de este aspecto especialmente en «600 anys de *Lo somni*, el primer diàleg humanístic de la Península», *Revista de Filología Románica* 17 (2000), pp. 295-317.

³¹ «Si fortuna hagués la culpa, jo no haguera cura d'escusar aquella, car mal ne són content per moltes desplaents obres que m'ha procurat. Mas pus a mi tocha principalment, tant com poré me esforçaré a sostenir e defendre la mia elecció ésser rahonable e bona; e per consegüent, no haver errat», p. 230. (Frase que se reproduce en el cap. 309 de una obra liberadora de normas y del concepto del placer, el *Tirant lo Blanch*).

³² Véanse la p. 92 y la n. 100 de la edición que seguimos. Podrían señalarse otros contactos posibles con fuentes importantes, como el capítulo *La muerte*, el 119 del libro II del *De remediis*, la obra citada más esplendorosamente de todo *Lo somni* y a la vez clave como fuente oculta —aunque se da una intertextualidad literal del I, 49—; así, al final de aquel capítulo se expresa que nada hay mejor que la muerte para conocer los secretos de las cosas que la mente no puede penetrar. (Muestras de contactos con esta obra petrarquesca se pueden consultar en nuestra edición en las pp. 128-131 en el libro II).

³³ Esta obra ciceroniana es medular para descifrar en profundidad *Lo somni* a causa del paralelismo y conjugación con el pasaje que se plagia aquí del *Secretum* (véase la nota 19 supra, y las notas 136 y 467 de la edición que seguimos).

predicadores y moralistas, los representantes de la mentalidad tradicional. Esta provocación se confirma porque, además de acabar de airar a Tiresias, será el argumento rebatido en sus últimas palabras, poniendo ejemplos de mujeres que han echado a perder a hombres importantes.³⁴

Por otro lado, la alusión concreta al trato servicial y con los enfermos podría haberla bebido fácilmente en una obra que ha tenido muy presente antes —sobre todo en el libro III—, el *Comento alla Divina Commedia* de Boccaccio.³⁵ Por cierto, hay que advertir cómo el signo boccacciano, tras la huella del *Corbaccio*, cambia de signo, disintiendo de él Metge.

Antes de volver al pasaje para introducir la temática luliana que nos interesa, recordemos que, si en este pasaje han dejado su huella los autores quizás más afianzados en los libros anteriores, Llull ha estado presente con firmeza y simpatía desde comienzos del libro I;³⁶ pero además también lo ha tenido presente, remitiendo de un modo muy directo a él al principio de este último libro, a través del vocablo «desconhort», registrado una sola vez y en una situación semejante a la del poema del *Desconhort* luliano, puesto que ambos autores experimentan una decepción parecida y de doble carácter, individual y doctrinal.

Hay que observar que, cerrando libro y obra, en ocasión en que no se refrenda a Llull, emplea el sinónimo «desconsol» (ed. cit., p. 283); hecho sin embargo el de la repetición del concepto que revela

³⁴ Véase la nota 21 supra.

³⁵ «E, se per avventura alcuni quella dicono da dovere esser presa, e per la dispensazion della casa, e ancora per le consolazione che di lei si devono aspettar nelle infermità, e similmente... tutte queste cose farà molto meglio un fedel servo... che non farà la moglie», ed. a cargo de D. Guerri, Bari 1918, vol. III, p. 219.

³⁶ «El filósofo cristiano con quien principalmente se identifica y con quien mejor hace conjugar las posturas de los antiguos es Llull, tan sensible a la inquietud y tan dispuesto a la concordia doctrinal; autor que —según hemos comentado— ya había forjado un cauce de tradición en esta cultura, al igual que había acuñado la lengua. Por lo tanto, para entender a Metge conviene haber pasado por Llull, de un modo semejante a como sucede con Dante respecto a Boccaccio. Ahora bien, la presencia del filósofo mallorquín —entonces herético sospechoso— es siempre clandestina; fue advertida por Rubió i Lluch a principios del siglo XX, y suscrita por Nicolau d'Olwer y Riquer», introducción a la edición de *Lo somni* que seguimos, pp. 17-18.

que el libro IV viene marcado y enmarcado por el desconsuelo. Ello se opone y enfrenta al I, pues este cierre del tema ético contrasta con el final de aquel I libro filosófico, donde quedó «íntegrament consolat», tras recoger en bello sincretismo el clasicismo-cristianismo propio del nuevo movimiento humanista; lo que desconsuela, por tanto, a Metge es la penosa aplicación moral que había hecho su adalid, Petrarca —en el *Secretum*—, según había constatado de labios de Tiresias.

Libro, pues, el IV que se abre con signo luliano y que refleja el ansia reformista a través de la queja desconsolada ante una moral no cristiana que ostenta serlo, principalmente a causa de la doctrina del renovador más lucido y esperanzador, así como de sus efectos perniciosos sobre el autor del *Decamerón* —que después, y bajo la influencia de Petrarca, escribió el *Corbaccio*.

Asimismo, hay que observar que, cerrando el primer párrafo de nuestro pasaje, parece haber un recuerdo luliano en cuanto a la superioridad absoluta del amor, filosofía representada en el mito de Orfeo en el libro III, el cual entusiasmó a Metge;³⁷ pues es rasgo propio de la filosofía luliana, que introduce el *Libre d'amic e Amat* precisamente con el mismo vocablo: *sobrepujar*.³⁸ Concepto el de *sobrepujament* que, según Llull, cantaban los sufíes.

La superposición de Llull no extraña en un humanista como Metge que no desaprovecha lo mejor de la tradición y que ha efec-

³⁷ Le dice Tiresias al respecto: «Tot lo delit que trobes en les paraules d'Orfeu és com ha parlat d'amor, e són verí a la passió del teu coratge, torbat per aquella», p. 170.

³⁸ Una muestra del uso del concepto y vocablo en Llull se recoge ya desde el *Libre de contemplació* (cap. 312, parr. 3): «aunque las tres virtudes del alma sean iguales en naturaleza, es mayor la actualidad de la voluntad en cuanto al ejercicio (...) 'La causa por la que el querer sobrepuja, Señor al recuerdo y al entendimiento, es porque la virtud puede amar aquello que el alma no puede recordar sin entender, como vuestro ser divino (...) Llull añade todavía una doble explicación psico-fisiológica y teológica» (cit. de Carreras i Artau, I, pp. 560-561). Sobre el peso de la voluntad y el amor en la mística de Llull, recogemos en la explicación de la *Escala para elevar las tres potencias del alma hacia la contemplación* el comentario de que en Llull la voluntad sobrepuja o está por encima de todo, porque «si la voluntad en este mundo no sobrepujase a la memoria y al entendimiento en gozar de Dios, nadie podría tener verdadera fe ni verdadera creencia ni querer virtuoso sino en aquellas cosas que recordásemos o supiésemos», ib. 575.

tuado una muy fina labor de imitatio fusionando sus fuentes en torno a la mujer, con presencia de las distintas tradiciones y relieve de los trecentistas; por un igual lo había hecho antes con el tema de la muerte (en el libro I) y con el del más allá (libros II y III; concretamente en este, respecto al tema del infierno).³⁹

Hay que tener en cuenta también que el ansia pacifista ya estaba en Lull —quien la ubica en moral⁴⁰ más que en política— terreno en que la aplicarán principalmente los humanistas;⁴¹ de ahí que cuando Metge vincula el sobrepajar en amor al ansia de armonía, quizás no haya que dejar de reconocer de nuevo la sombra luliana.

Aún más, podrían ponerse de lado la sucesión de algunos fenómenos extraños que relata Metge y algunos pasajes del *Libre de meravelles*, obra que he contrastado con *Lo somni* hallando profundas concomitancias, si bien nunca directas; si bien la expresión de tono ingenuamente científico en Metge podría reconocerse quizás como sombra «d'aquell maridatge, tan típicament lul·lià, de

³⁹ El infierno dantesco que explicaba Boccaccio en su *Comento* («E di quest inferno sentono i poeti co' santi», I, 120) daba ya el carácter sagrado de la prosa profana que defienden estos primeros humanistas; en *Lo somni* se expresa por medio de la satisfacción de haber oído una descripción infernal mixta (clásico-cristiana, sobre el tejido dantesco), pues dice que le ha alegrado «com la claredat a aquells qui són en tenebres e repòs als cansats», p. 180 y n. 249.

Cabe comentar que —a pesar del sincretismo— están lejos el infierno de la tradición y el metgiano: el infierno alegórico y de fondo clasicista que tanto le ha gustado se opone al tan físico luliano, donde están «li malvat discreent», según el Ermitaño de *Lo desconhort* (v. 470); con mucho, si se reflejaba el del *Libre del gentil* de Lull era con cierta conmisericordia, ya que se nos dice seguidamente a su descripción que Metge se hacía el inocente pidiendo detalles (Butiña 2006b: 129); por un igual, había burlado la casuística del más allá de mahometanos y hebreos (*Lo somni*, ed. cit., pp. 106-109 y notas, y p. 183, n. 255). Ambos dominios en ambas religiones se tratan en Garcias Palou 1981, esp. 310-339, e iluminan el enfoque de Metge.

⁴⁰ «Es una aspiración moral, fruto y a la vez aplicación de la doctrina del amor, y por eso hay que buscar sus raíces en la mística», Carreras i Artau, I: 627.

⁴¹ Esta doctrina en los humanistas no era una mera fórmula mística sino una finalidad (Rubió 1990, p. 68); ello explica la exigencia de la elocuencia, que hace efectivos los textos. Un inicio de la aplicación política se puede percibir en las dos grandes novelas caballerescas, *Curial y Tirant*.

ciència i de saviesa, de cosmologia i de teologia» (Batllori 1993:163) que es el *Fèlix*.⁴² Recojo fórmulas dispersas por esta obra:

«Lo firmament, ¿per què es mou enviró?... Lo firmament, qui el sosté?... lo sol ¿per qual natura par al matí que sia major que al mig dia?... lo llamp ¿per qual natura se mou en tort, e no davalla sajús per dreta linya?... ¿per qual natura la pluja és profitable als arbres e a les plantes e a les altres coses que són en la terra habitants? ... ¿per qual natura les bambolles de l'aigua pugen a ensús per l'aigua de la font?..»

Preguntas que enfrentamos a la enumeración de Metge, en la que figuraba el ciclo del agua o la cohesión y atracción física de los elementos; el hecho es que, al margen de motivos varios que expliquen parecidos,⁴³ ambos parten del ansia de saber científico, característico del personaje Félix de aquella obra luliana, quien va por el mundo maravillándose y buscando explicación a todo.⁴⁴

Ahora bien, por encima de lo comentado nos interesa especialmente aquí que en el pasaje de *Lo somni* aparecen la naturaleza, la ciencia, la filosofía y la moral bajo el ensamble tan particular con que las enfocó Llull en su peculiar unidad de pensamiento. Pues en el pasaje en que resume Metge su filosofía confluyen los componentes de *Lo somni* junto con la típica filosofía luliana, la

⁴² Hemos hecho a veces alusión a un tono de indulgencia para con las posturas lulianas (notas 9, 37...), tono que —sin disminuir la empatía ni la simpatía— se recoge en diversas ocasiones en que aparece su huella; puede seguirse en la edición de *Lo somni* en cuanto al criterio de autoridades (pp. 76-79 y notas 67 y 70) y lo veremos próximamente a causa del tratamiento del *Corán*.

⁴³ Uno de ellos puede ser la influencia en ambos autores del libro bíblico de Job (Butiñá 2002: 78-91).

⁴⁴ Ansia por saber característica de Llull, que comparte con Roger Bacon (Carreras i Artau I: 638-639), y que si presenta en esta obra de un modo casi anovelado, en el *Arbre de sciència* lo hace por la vía del realismo platónico-agustiniano, haciendo triunfar la lógica simbólica sobre la lógica silogística: «La unificación del saber es intentada ahora no ya horizontalmente, esto es, sobre el cuadro puramente lógico de las ciencias constituidas, sino en sentido vertical, jerárquicamente, como subsunción y síntesis de una concepción total del Universo» (ib. 405); concluye Carreras i Artau de esta obra luliana, que «el lógico ha cedido el sitio al metafísico que, más que demostrar, se esfuerza ahora en explicar, en interpretar o, usando su terminología, que hará fortuna entre los lulianos del Renacimiento, en 'investigar, mostrar y declarar los secretos naturales'», ib. 420-421. (Cabe recordar que la influencia luliana sobre Sibiuda —que recogerá Montaigne— versa sobre la captación de la naturaleza).

cual ya sustentaba el libro I, como punto de partida y bajo la unidad de las creencias.

Es decir, esta fusión, característicamente luliana, conjuga con la eminentemente humanista confeccionada de nuevos planteamientos fruto de lecturas renovadas, tanto del clasicismo como del cristianismo. Y desde aquí se explica bien que la inclusión del aspecto científico comporte cierto tono de indulgencia, pues es la que precisamente manifestaba también un fino estudioso del humanismo, Batllori, al referirse a la unidad de pensamiento luliana.⁴⁵

Esta visión de conjunto del pasaje tiene una explicación fácil desde el curso de mis investigaciones, a lo largo de las cuales he ido presentando sea intertextualidades sea interpretaciones a la luz de las influencias de los distintos libros del diálogo y su congruencia desde distintas vertientes;⁴⁶ pero además en esta ocasión la propuesta de la influencia luliana sobre el humanista Metge resulta que es plenamente congruente con lo que van a recibir de Llull los humanistas posteriores, según hemos recogido que había advertido Batllori. Y ello nos lleva a la pregunta: ¿captó Metge lo que captarían Pico y Cusa en la filosofía luliana? Pregunta que puede, a mi entender, interesar en un entorno de estudiosos del humanismo, que podrían motivarse por este enlace en los orígenes del movimiento, en uno de los primeros y más puros testigos –Metge–, quien puede estar indicándonos el trasfondo luliano que hay detrás de esos mismos orígenes.

La doctrina de Nicolás de Cusa es calificada de humanismo cristiano por un aspecto que comulga con Llull o bebe de él, ya que propone «una religión universal, a la que se reducirían las demás existentes».⁴⁷ Les une la intelección de la fe como principio de la paz, que es lo que une lo que la fe divide, como ya advertía Llull cerrando una de sus primeras obras, *el Libre del gentil e los tres savis*:

⁴⁵ Véase la nota 6 supra, sobre la que incidiremos a continuación.

⁴⁶ Insistía el profesor Batllori que, al estudiar las obras humanistas, no basta con recorrer al campo filológico según el estrecho concepto actual; se impone el hecho general humanístico y hay que contar con el conjunto de implicaciones científicas y humanas que formaban parte de aquel fenómeno que hemos ido diseccionando y fragmentando con el tiempo. Parcelación de todos modos perniciosa para el estudio científico en general, como entre otros testimonios advirtió Zumthor para las literaturas.

⁴⁷ Víctor Sanz en Nicolás de Cusa 1999: XXVI.

«Quan lo savi hac finides ses paraules, l'altre savi començà a parlar, e dix que tan eren los hòmens enraigats en la fe en què eren e en la qual los havien mesos lurs pares e lurs ancessors, que impossibil cosa seria que hom los en pogués gitar per preïcació ne per desputació ne per nulla cosa que hom hi pogués fèr. E per açò, com hom se vol desputar ab ells e els vol mostrar l'error en què són, encontinent ells menyspreen tot ço que hom lur diu, e dien que en la fe en la qual lurs pares e lurs ancessors los han mesos volen estar e morir», ed. cit., I, p. 1137.

Metge sin embargo disiente de Llull acerca de los mahometanos, como evidencia el pasaje en que los ridiculiza con ocasión de referirse a su paraíso, pues lógicamente un humanista rechaza que éste incluya tintes materialistas e irracionales; y, curiosamente, en ese pasaje metgiano hay un recuerdo muy acentuado de esta obra luliana, concretamente del epílogo recién citado.⁴⁸

Luego, hay que observar bien las delimitaciones del rasgo —medieval, humanista o renacentista—, ya que normalmente se alinea a Llull como medieval, a Metge como humanista —de esto por lo visto no queda ya ninguna duda—⁴⁹ y al filósofo de Cusa como renacentista; pues su alineación viene dada por matices distintos pero de una misma direccionalidad.

En cuanto a la unidad de pensamiento luliana también hay que considerar la fusión y paso de unas a otras ciencias; y vamos a observarlo desde un estudioso que explica lúcidamente a Llull. En *El món de la divinitat i la seua relació amb la immanència* comenta Rubio cómo Llull pasa de la Creación a la ordenación y al plano de la psicología (1995: 39). Lo que es comprensible, significa o se hace comprensible, tiene significación: «car per les coses sentides són a l'home significades les coses intel·lectuals», ib. 47; así, la Creación es un sistema dinámico, ordenado y significativo. Todo ello tiene raíces platónico-agustinianas (ib., 48), pues se trata de un universo jerarquizado donde los seres finitos participan del infinito: línea que pasa por la escuela franciscana y llega «ja en el Renaixement, fins a Nicolau de Cusa: tots dos, com Llull, parteixen dels *sensibilia* per arribar al coneixement de les realitats divines», ib., 48.

⁴⁸ Véanse las pp. 106-109 de nuestra edición de *Lo somni* y las notas 137, 140, 141. (Respecto a este punto, puedo adelantar que Óscar de la Cruz Palma ha encontrado la fuente que da explicación al pasaje del paraíso del *Corán*, encajando con esta interpretación).

⁴⁹ Además de la contundencia proverbial de Batllori acerca de su carácter humanista, recientemente ha insistido en ello Riquer, como he recogido en mis últimos trabajos.

O sea que Llull estudia psique y comportamiento humanos «amb la finalitat de bastir els primers pilars d'un sistema de coneixement universal, vàlid per a tothom», *ib.*, 33. Sigue Rubio en la nota 13: «Aquesta és la clau de l'èxit de l'Ars lul·liana al Renaixement, fins arribar a l'interès que despertà en un personatge com Leibniz. El somni lul·lià de bastir un art capaç de conjuminar lògica i metafísica és reprès per una corrent filosòfica renaixentista, el major exponent de la qual és, potser, Giordano Bruno». En conclusió, «psicologia i moral formen un mateix bloc des del moment en què l'ordre s'identifica amb la virtut, i el desordre amb el pecat (...) Finalment, l'aspecte moral està relacionat no tan sols amb el psicològic, sinó que també té implicacions epistemològiques...» (*ib.*, 146-147).

He aquí, pues, la vía por la que el filósofo mallorquín llega al aspecto moral: «Llull fa tot un estudi acurat de les causes psicològiques i científiques del pecat, l'origen del qual troba en aquest desordre o ús incorrecte del material psíquic ordenat per Déu en l'home. Una volta més, la psicologia, l'ètica, l'ontologia i l'epistemologia s'uneixen i es recolzen les unes en les altres, en un intent per arribar a una formulació el més científica i exacta possible de les realitats divines i humanes amb llur interrelació» (Rubio 1995: 52).

Y en cuanto al sistema de conocimiento por la negativa, leemos: «Estableix, amb aquesta finalitat, una justificació gnoseològica del pecat, de manera que cada element negatiu relacionat amb el mal té un lloc en l'esquema demostratiu de la veritat, en ser un reflex invertit del bé» (*ib.*, 147). Rasgo al que nos hemos referido acerca del sistema de revelarse el mal en las palabras acusatorias a las mujeres por parte de Tiresias, puesto que se hace invirtiendo aquel mal con otro tipo de mal paralelo: el ataque a los hombres. No era, pues, una mera réplica de los defectos femeninos —como hemos comentado ya—, sino una aplicación del luliano «coneixement per la negativa, l'aspecte negatiu és un reflex especular del positiu» (*ib.*), cuya entidad moral se hace así patente.

Todo ello no está lejos del concepto de castigo de la *Divina Comedia* y son aspectos a tener en cuenta cuando en *Lo somni* se va a entrar en el tema moral; abocan a él los dos primeros libros. Así, no es ninguna broma cuando Orfeo —a pesar de haber alertado al lector acerca de la ficción burlona que tienen las preguntas de Metge sobre el trasmundo, como vamos viendo que ocurre ante ocasiones con ecos lulianos—, dice que:

«les ànimes fexugues per vicis no poden tornar al çel, d'on són vengudes, per lo gran càrrech que porten. Cové'ls, donchs, naturalment, que cayguen en lo centre de la terra, axí com a loch a elles apropiat.

Més encara: bé saps tu que Déu és subirana bonesa; e los peccadors són axí fets mals per los peccats, que necessari és que sien superlativament remoguts e lunyats de Déu axí com de lur contrari.⁵⁰ E tothom creu (e axí és) que Déu està en lo cel, e no és alguna part pus luny del cel que'l centre de la terra. Cové, donchs, que en aquell, axí com a pus luyat e remogut de Déu, soferen la pena que merexen» (*Lo somni*, ed. cit., p. 184).⁵¹

Se da una adecuación exacta a la analogía luliana: «l'analogía elemental posa en relació directa les realitats físiques amb les metafísiques... Segons la seva pròpia constitució, la terra tendeix a dirigir-se cap avall; igualment, l'home privat de la gràcia redemptora tendeix a dirigir-se naturalment cap al pecat».⁵² Esas ideas constan en diverses obras lulianas⁵³ ya que se trata de la explicación científica del pecado en Llull; la cual precisamente explica también el paso a la gracia,⁵⁴ al igual que figura el paso en el libro I de *Lo somni*.⁵⁵ Parece lógico, por tanto, que la coherencia luliano-metgia-

⁵⁰ Puede observarse cómo, con esta referencia a la idea de los contrarios, Metge afianza la rúbrica luliana en el pasaje.

⁵¹ Pocas líneas más arriba parece reconocerse también el influjo luliano (ed. Atenea, p. 183 y nota 255), mientras que la propuesta de fuentes en la edición de *Lo somni* de Stefano M^a Cingolani («Els Nostres Clàssics», 2006), son el *Llibre del tresor* y la *Genealogia deorum* boccacciana, que no presentan un enlace con las ideas expuestas en el libro I; mientras que, contrariamente, desde nuestro planteamiento, se advierte una clara ilación con la filosofía luliana que ha seguido Metge desde la cita reconocida ya del *De anima rationale* luliano, que atañía al pago de las acciones humanas (ed. que seguimos pp. 82-85 y n. 71, 73 y 74).

⁵² Rubio 1995: 59; se aportan aquí más citas y ejemplos tomados del Arte.

⁵³ Para el *Libre de contemplació*, véase el cap. 86 (Carreras i Artau, I, pp. 619-620).

⁵⁴ Con la clarividencia del *Libre de contemplació* se da en el cap. 174 una imagen del espejo, que es frecuente en toda la obra, a la que se refiere así Carreras i Artau: «El alma humana es un espejo en el cual son revelados los secretos de Dios cuando ella, desembargada de las cosas sensuales, se eleva intelectualmente a la contemplación de las virtudes divinas. Al ver las virtudes divinas, se ve a sí misma; y, viéndose a sí misma, tiene conocimiento de cosas divinas que antes le eran secretas, porque ella no se veía a sí misma en la perfección de Dios» (I, 558).

⁵⁵ Dice Rubio que Llull «En diversos llocs, manifesta una concepció negativa de la natura humana, sorgida del no-res i, per tant, amb tendència

na que se da a lo largo de todo el diálogo —y que por primera vez enhebramos en este trabajo— converja naturalmente en el pasaje estudiado.

Ciencia y moral, por tanto, van unidas. Según Llull «la saviesa no consisteix en altra cosa sinó a ser capaç de discernir el mal del bé» (Rubio 1995: 89); como la ley cristiana es superior a las otras, su bien es superior al de otras leyes, «ahora que el mal fet pels cristians, és, igualment, pitjor que el mal que puga cometre un no cristià», ib. 90. Cabe quizás recordar aquí el desafío de quién es más sabio que lanza Tiresias de modo enigmático, que he propuesto ver como un reflejo más de la epístola 8 a Lucilio, que aparece astillada⁵⁶ en todos los libros; pero esto no se opone a la posible sombra luliana cuando, a partir de ahí —del punto recién comentado, en el que se pronuncia esa frase misteriosa—,⁵⁷ se centra definitivamente el diálogo en el tema moral. Pues sabiduría y moral se implican mutuamente.

Es más, las palabras que siguen de Rubio permiten explicarnos una finalidad primera del diálogo, según hemos comentado que explica el rey Juan al autor a comienzos del libro II, y que consiste en que los enemigos de Metge y sus amigos muestren toda su iniquidad (nota 17 supra), puesto que la consecuencia epistemológica de aquella superioridad «permet el coneixement per la negativa, ja que en estar el bé i el mal a distància màxima l'un de l'altre en la llei

natural a dirigir-se cap al seu origen, cap a la privació... El resultat és una visió pessimista de l'home sense la gràcia divina» (1995: 58-59; esto le acerca también a san Agustín, ib., nota 30). E igualmente ocurre con Metge, que observa que los hombres mudan, de malos en buenos y a la inversa, y va a parar a la teoría de la gracia de la mano de Casiodoro, con fuente remota agustiniana (ed. Atenea, p. 109 y n. 142); en *Lo somni* se da la siguiente explicación: «La saviesa no és donada als hòmens inmutablement ne ferma; e per tal, los hòmens saben quant per divinal il·luminació usen de bé, e dessaben o ignoren quant per tenebres de crims e delictes són abçegats. La affecció que ve e se'n va totstemps és incerta. Nostre Senyor Déus omnipotent és tot sol qui inmutablement sap, pot e vol. E tots los vertaders béns no van a Ell, ans ne proceexen», ed. cit. p. 110.

⁵⁶ Es una de las técnicas de estos humanistas, que se emplea a menudo en el *Tirant lo Blanch*.

⁵⁷ «Anit veurem qui és savi o no», ed. cit., p. 184.

cristiana, clarament diferenciats i oposats en extrems contraris, el segon pot donar significació contrària del primer» (ib. 90).⁵⁸

Este punto nos lleva a otro consiguiente, que evidencia que las coincidencias entre Lull y Metge van más allá de las intertextualidades, pues son incluso sombras difíciles de calibrar o de distinguir; me refiero a la conversión interior. Pues a ésta afluye todo Lull: «La filosofía luliana es una ‘filosofía de la conversión’: es la filosofía del converso que quiere convertir» (Carreras i Artau, I: 635). Mientras que *Lo somni* -si bien, como todas las otras obras de Metge, encierra una intencionalidad eminentemente ética dirigida sobre todo a la censura o rechazo de la mentalidad medievalizante- en concreto esgrime una filosofía de la conversión, girando lo que era la de tipo tradicional.

Bien lo ratifica el que diga en el libro II que se ha convertido, cuando —salvo la corte a la que querría engañar y creía sinceramente en la aparición del amigo difunto— todos sabemos que no es así. La burla de esa conversión está clara en la fuente con la que parece que abre pero desde luego cierra la obra; se trata de una imagen que no se ha localizado en otro lugar que en el *De casibus virorum illustrium*: la de la inmovilidad de sus miembros. Hay que recordar que allí Boccaccio, hundido y apoltronado, sueña que Petrarca le saca de la desidia y le convierte, moviéndole a una vida de trabajo y estudio:

«caí en un sueño tan profundo que parecía, no a los otros sino a mí mismo, haberme convertido en un muerto inmóvil» (VIII, 1).

Y las últimas palabras de *Lo somni* son:

«E jo desperté'm fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propis membres; axí com si lo meu spirit los hagués des- emparats» (ed. cit., p. 282).

Hallar esta fuente bocacciana cerrando la obra ratifica que se trata de una última llamada a la idea de la conversión, puesto que en *Lo somni*, como en la sátira horaciana, se han invertido los términos: Petrarca y Tiresias de hecho están corrompiendo a inocentes, como bien ha demostrado el *Corbaccio*; pues ya hemos hecho alusión a la corrupción de Tiresias en ambas obras: en el diálogo catalán y en la sátira II, 5 de Horacio (nota 19 supra).

⁵⁸ Hemos insistido desde otro ángulo acerca de que es lo que hace Metge en el libro IV volviendo los argumentos misóginos contra los hombres (ed. cit., p. 279 y nota 465).

Desde este final se nos asegura como sincera la búsqueda filosóficoteológica del I libro, que lleva a Metge al consuelo e iluminación total; iluminación a la que no denomina conversión quizás denotando mayor sintonía con el clasicismo, si bien no hay que olvidar que llega a ese estado tras la persistente búsqueda y buena disposición, en la que ha regido la figura de Llull.⁵⁹ En perfecta combinación de sincretismo.

Para ir cerrando haremos algunas reflexiones generales. La primera para encumbrar el valor del momento que hemos enfocado y la figura de Metge. Con ella queremos recordar que el Humanismo se da cumplido en escasos momentos, autores y obras; ni siquiera Petrarca lo representaría fielmente cuando Metge le corrige hasta tal punto en la materia. Pero si es sintomático del Humanismo el equilibrio, el autor del *Curial* quizás lo sea más que Metge, a pesar de ser este tan acusadamente humanista.⁶⁰

Y en la medida que es incumplido, o bien es un vestigio del pasado —como ocurre con Canals que no asumió la nueva moral, o con March, cuya ideología es claramente escolástica, o con Santillana, que no caló en profundidad el alcance de la renovación—; o bien es un anticipo del siguiente movimiento, el Renacimiento —que sigue sus trazos pero mucho más vacío de contenido, como

⁵⁹ Está pendiente de analizar el proceso hacia la iluminación partiendo de su similitud con los postulados lulianos, ya que la de Llull se ha calificado —frente a la escolástica— como teología de diálogo (S. Trias Mercant, en prólogo a Pedro Ramis, *Lectura del «Liber De Civitate mundi» de Ramón Llull*, PPU, Barcelona 1992, p. 13) y presentan puntos de contacto en cuanto al avance y progreso dialogístico (necesidad de discutir, predominio de la razón, relación de esta con la fe...); así como también en la dimensión sociológica (resultado de aquella iluminación), que inevitablemente conlleva una reforma interior (ib., pp. 20-21).

⁶⁰ «en contraste con la suavidad con que se perciben en general en la Península estos rasgos —y hemos señalado aquí en una muy temprana sintomatología—, resalta el firme arranque del movimiento en estas letras a causa del radical humanismo de Metge, quien en franca emulación con sus modelos —clásicos y modernos— exhibe un carácter extremadamente humanista. Aunque quizás sea preferible el calificativo de puro y no el de extremado, ya que tratándose de humanismo nunca dejaría de ser paradójico cualquier extremo», *Un par de notas sobre el humanismo catalán*, en *Ad amicam amicissime scripta. Homenaje a la profesora M^a José López de Ayala y Genovés*, I, coord. por Jenaro Costas, UNED, Madrid 2005, p. 436.

manifiesta Roís de Corella—. Les definía a unos la nueva inquietud ante la muerte y la Fortuna (March y Martorell), a otros un fundamentalismo⁶¹ clasicista (las traducciones de Canals), pero de hecho eran lo que he denominado a veces figuras mixtas. La dimensión que nos proporciona Metge es bastante excepcional; si bien no es la única ni la primera puesto que él bebe de Italia.⁶²

El Renacimiento, que empieza como una extensión del Humanismo, por lo que también se le llama humanismo renacentista, va tomando su carácter hasta dar figuras como Cervantes, que han asumido los nuevos postulados, tranquila y reposadamente, sin agravios ni exaltaciones hacia el pasado. Ya no es la Edad Media y nadie lo discute. Pero los inquietos primeros humanistas fueron los que empezaron a construir el puente.

Evidentemente, como dice Hirschberger, los humanistas no sacaron el partido posible de la fusión clásico-cristiana (I: 476),⁶³ pero a un pensador como Metge no podría aplicársele que «se pasaron por alto los contenidos de fondo en gracia del entusiasmo por las formas externas», ib.⁶⁴ Es más, desde aquí también se hace

⁶¹ He empleado este vocablo para huir de los tan conocidos de vuelta al clasicismo (relectura, rescate...), que son incompletos, como mostró Curtius, pues algunos autores en realidad no lo renuevan ni rescatan: sólo son ferviente e inusitadamente entusiastas.

⁶² Su figura es un argumento más para demostrar la identidad del movimiento y su vigencia, que tuvo un carácter marcado en el Humanismo catalán; si bien parece que actualmente, tras las aportaciones de investigadores importantes del siglo XX (Garin, Kristeller...) y recientes recopilaciones (Kraye, Dionigi...), no quepa ya la postura negadora y se haya flexibilizado la extensión del concepto, que en cuanto al Humanismo catalán sufrió un duro y al parecer inconsistente revisionismo a finales del siglo XX.

⁶³ Cabe anotar que Nicolás de Cusa desarrolla el concepto del «unum» —que como en san Agustín se desprende de la Unidad (ib., 456)—, y que Pico della Mirandola —en quien considera que «se nos muestra a toda luz el espíritu del renacimiento»— se refiere en primer lugar a la religión natural: «Lo griego, lo cristiano y lo judío han de llegar a una síntesis conciliadora; pero siempre el tipo griego es expresión de lo humano, de lo universalmente humano», ib. p. 470. Comentarios que interesan a nuestro ángulo de estudio, pues si el primero remite a Llull, el segundo a *Lo somni*.

⁶⁴ Tampoco cuadraría este juicio sobre una obra como el *Curial*, al menos por su carga ética y voluntad de aplicación práctica, ya que tampoco se recluyó en un esteticismo superficial. Claro está que no se trata

valioso el captar la firme proyección de un filósofo medieval tan sólido como es Llull sobre la filigrana esteticista del humanista que —según Batllori— es el primer filósofo laico de la Península (Batllori 1995: 46).

Pues si no fue un movimiento de creación filosófica sí lo fue de aprovechamiento eficaz y de asimilación ideológica, con afán de evitar desvirtuaciones en ningún sentido,⁶⁵ y en grado altamente fructífero en cuanto a asunción de los conceptos procedentes de la cultura antigua y al esfuerzo por armonizarlos con el bagaje cristiano; como habían iniciado autores que ahora son asumidos: sea san Agustín, sobre todo por Petrarca; sea Casiodoro, sobre todo por Metge. Al fin y al cabo, como movimiento de madurez, es decir como —andando el tiempo— lo van siendo los distintos movimientos, pues son conscientes que, más que crear, recrean del pasado.

Haremos un segundo comentario en relación con las letras catalanas, pues hay que ir reconociendo los vínculos de Llull con los autores posteriores, porque —aunque de manera subterránea e interrumpida— es el tronco alrededor del cual se podrían vertebrar aquellas, al igual que se ha reconocido con la lengua. Además, es un hecho de relieve para algunos momentos —como el de Metge, en los orígenes del Humanismo—, en los que aquellos vínculos interesan para recomponer otro árbol más grande, sea el del Humanismo sea el de la cultura europea, dado que se trata de coyunturas muy influyentes por lo firmes y primigenias; y no hay que ver sólo lo temprano de ellas. A pesar de que estas letras pesan en estos orígenes,⁶⁶ muy cerca de los italianos, así como las españo-

de contradecir al gran estudioso historiador de la Filosofía sino de llamar la atención sobre estas obras tan poco conocidas debido a la relevancia que adquieren en un contexto europeo, tanto para la cultura como para el pensamiento. E importa especialmente el ir iluminando pequeñas parcelas cuando el conjunto humanista posiblemente no tiene aún una nitidez clara o de validez objetiva y general en la actualidad.

⁶⁵ Desprecian profundamente imágenes estereotipadas o vacías de contenido así como aplicaciones burdas con origen en los clásicos (como la relativa a la pobreza sobre Amiclates procedente de la *Farsalia*; véanse Butiña 2002: 104 ss., y la n. 483 de la ed. cit. de *Lo somni*).

⁶⁶ Este comentario en favor de ésta —mi propia literatura— es desacomplejado y muy consciente de que el Humanismo es «uno de los términos más linajudos de la cultura occidental» (Gómez Moreno 2006: 38); pero, con su consideración, pretendo contribuir —en la pequeña medida

las pesan en el Renacimiento, dentro del concierto de literaturas europeas.

Aquí, hemos apuntado unas notas, como el que Metge —ya moderno— ha dicho lo que Llull no osaría reconocer; motivo por el cual éste era un pensador medieval, con un pensamiento a fin de cuentas supeditado de antemano.⁶⁷ Y si he insistido en que el principal objeto de admiración literaria para Metge era Boccaccio y su raciocinio es ciceroniano, su pensamiento —arraigue o proven-ga de san Agustín— es de clara derivación luliana,⁶⁸ así como en gustos es petrarquesco. La revolucionaria mezcla —que no entraña desconcierto ninguno— es la propia de aquel efímero momento de cambio: de construcción, aprovechando unos materiales y abandonando otros.

En resumen, me atrevería a decir que, sobre el aluvión de clasicismo, Metge se esfuerza por incluir o hacer concordar a Llull, mentor suyo en profundidad; al margen de que Petrarca fuera su maestro. Y esta es la gracia de nuestras letras en ese siglo, donde coincide este afán por edificar sobre la Antigüedad a la vez que «s'hi produeix un fenomen que tindrà llarga transcendència en la literatura de tots els temps, i fins en la literatura humanística: el lul·lisme» (Villalonga 2001: 488). Metge para la nueva mentalidad que está reflejando o soñando sostiene un rescate de la Antigüedad, apoyado en san Agustín, pero con un talante moral de sello luliano. O bien —si no es forzar las cosas o reducirlas demasiado— quizás tendríamos que decir que armoniza la nueva vivencia, clasicista de raíz, con la actitud luliana.⁶⁹

que le corresponda a una literatura minoritaria— al engranaje del concepto en la historia de la cultura.

⁶⁷ Su imposibilidad de reconocimiento de la superioridad clasicista por no conocer el dogma es manifiesta sobre todo en el *Desconhort*.

⁶⁸ Según Antoni Rubió i Lluch: «ses idees estan inspirades en sa major part en fonts clàssiques, escolàstiques i italianes; amb tot i que son pensament inicial sigui palesa derivació luliana» («Joan I humanista i el primer període de l'humanisme català», *Estudis Universitaris Catalans X*, 1917-18, p. 75).

⁶⁹ He reproducido algunos párrafos de Butiñá 2006b: 139. Buena muestra de este comentario sería la direccionalidad ética y el topar con la gracia, que hemos comentado en *Lo somni* y que en Llull puntualiza S. Triás Mercant (prólogo citado, esp. 21-22 y 26-27). Inclinandonos hacia un plano teológico no contemplado aquí cabe observar también que coinciden ambos autores en alejarse del racionalismo negativo de la *Suma*

Por último, incidiremos en la línea Metge-Llull, pues además de interesar al Humanismo podría abrir perspectivas a los lulistas: ¿conocía Llull el *De anima* de Casiodoro cuando tanta importancia le da Metge y cuando asume a los clásicos —que Llull podría tener asimismo asumidos—,⁷⁰ cuando sigue la línea agustiniano-neoplatónica familiar a ambos autores catalanes? ¿Qué es lo que añade Metge a Llull, al igual que añade a Llull completando a san Agustín? He comentado a veces que en el hecho de incluir a los clásicos entre los gentiles hay quizás una corrección hacia Llull; pero hay que subrayar el quizás porque el gentil luliano se va corriendo a predicar a otros su hallazgo: es ya un modelo de actuación. Que al fin y al cabo es lo que hace Metge incluyendo a Ovidio como profeta y efectuando esta aplicación. Por lo tanto, cuanto más avanzo en esta observación, más me ratifico en la identidad luliana por parte de Metge, lo cual ha sido el acicate para este trabajo.

Propongo, pues, que si en *Lo somni* Metge parte de san Agustín —seguido por Llull bajo el recuerdo del gentil—, tras el mal uso de Petrarca y la perniciosa disyunción de filosofía y ética, vuelve finalmente a Llull para: expresar este disgusto con desconuelo y para juntar lo que este juntó en su unidad de pensamiento, incluso ahora con recuerdo de su ingenua inserción de la naturaleza y las ciencias.

Este papel lúcido frente al pasado —entre Agustín y Llull—, y profético en cuanto a dar importancia al error moral de su generación,⁷¹ puede parecer exageración: ¿cómo se puede otorgar tal conciencia y visión intelectual a un humanista del siglo XIV?⁷² Ahora bien, hay que tener presente su sagacidad proverbial en diversas

contra Gentes, dirigida a probar el error de los no cristianos (para Llull, véase *ib.*, 20; en *Lo somni* esta obra del aquinate es fuente atacada a finales del libro I).

⁷⁰ Remito al estudio de Pere Villalba, que podría ser la punta de un iceberg: ÍD., «Reminiscencias ciceronianas en Ramon Llull», en www.hot-topos.com/convenit7/villalba.htm.

⁷¹ Trato de ello en el seminario sobre *El mundo medieval: tres calas de lo imaginario desde las letras catalanas* en la Complutense, 2007 (*Bernat Metge: «Lo somni»: un «Somnium Scipionis» redivivo y un «Civitate Dei» laico*, actas en prensa).

⁷² Cabría quizás añadir que también sorprende hoy desde muchos aspectos la lucidez intelectual luliana, como se ha constatado recientemente en el congreso sobre el *Libre de contemplació* (Freiburg, noviembre de 2007).

temáticas, su sabiduría en el tratamiento de las fuentes o su discernimiento entre la aportación de Boecio y la de Casiodoro como transmisores de la Antigüedad.⁷³ Esta aguda inteligencia, más allá de las técnicas humanistas, tiende a anular la cuestión que de otro modo se nos abre: ¿No será que Metge coge a los clásicos a través de autores cristianos que los han asimilado ya: san Agustín o Casiodoro? Pues hay que contestar a su vez que, aunque no conociera directamente a todos,⁷⁴ sin conocer a fondo sus textos no los podría haber entendido como para poder corregir otras interpretaciones; puede verse claramente en las tergiversaciones que advierte en el libro I,⁷⁵ y que de hecho son necesario anticipo de la que acusa y denuncia en los dos últimos libros respecto a san Agustín en el *Secretum*.

Un buen punto de observación de su sutil nivel de perfeccionismo y exactitud es la conversación que, a distintas bandas y con diferentes autores, mantiene en su diálogo y recoge en las últimas líneas.⁷⁶ Y ante tal grado artístico y profundidad de intelección, nos puede asaltar una pregunta peligrosa, que conlleva otra, más peligrosa todavía: ¿acaso estamos divinizando a los humanistas como los antiguos divinizaron a sus antepasados, en un nuevo evemerismo? O quizás ¿era tan alta su categoría y habilidades humanas, en comparación a las nuestras, que se nos hace difícil creerlo y

⁷³ Al primero —que se considera el primer escolástico— lo burla en el debate de *El Libre de Fortuna e Prudència*: véase la edición de Miquel Marco, que constituyó su tesis doctoral (UNED 2004), en prensa en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona; mientras que el segundo —que se esforzó por armonizar la cultura antigua con la teología cristiana— constituye un hilo argumental, clave en lo filosófico y en lo moral, con el que enhebra a los autores clásicos en el libro I de *Lo somni*.

⁷⁴ Es sabido que a Platón no lo leyó; además de no saber griego, sencillamente lo delata el que sus diálogos hubieran dejado mayor huella aún en congruencia con su primacía y admiración.

⁷⁵ En las notas a la edición de *Lo somni* apunto repetidas correcciones o delaciones de tergiversaciones de Cicerón por parte de Petrarca (n. 92), como él mismo escenificará con una sobre Valerio Máximo (n. 109); hay casos disimulados también de malas lecturas de santo Tomás (n. 26), de quien falta aún descifrar algunas otras que darán nuevas dimensiones de lectura al diálogo (n. 154). No en vano advierte Metge que su lenguaje es capcioso (n. 35, 68), aunque lúcido y transparente.

⁷⁶ Véanse las notas 481 y 482 de la edición citada.

asentir a la lectura a la que se llega, en lógica, de acuerdo con la congruencia literaria?

Y si en el Renacimiento, que fue el gran Renacimiento, no se captaron estas cosas de nuestras letras —aunque hay que hacer la salvedad de que el *Curial* quedó ignoto en un manuscrito único y *Lo somni* recluso en un entorno que padeció más de tres siglos un bajo tono cultural—, ¿cómo osamos pretender haberlo desentrañado hoy en día? He aquí, pues, la principal explicación del interrogante del título.

BIBLIOGRAFÍA

- BATLLORI, Miquel, *Obra completa, V, De l'Humanisme i del Renaixement*, ed. de Eulàlia Duran y Josep Solervicens, pról. de Eulàlia Duran, «Biblioteca d'Estudis i Investigacions» 22, Valencia, 1995.
- , *Ramon Llull i el lul·lisme*, ed. de Eulàlia Duran y Josep Solervicens, pról. de Albert G. Hauf, *Obra completa II*, «Biblioteca d'Estudis i Investigacions» 19, Valencia, 1993.
- BUTIÑA, Julia, *El Humanismo catalán*, «eHumanista» VII (2006a), eds. A. Cortijo y Á. Gómez Moreno, pp. 28-36. En <http://www.ehumanista.ucsb.edu>
- , *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull*, Madrid, 2006b. Puede consultarse en www.uned.es/453196 (Principal. Rebost).
- , *La recepción del Humanismo (del siglo XIV al XV); Bernat Metge: el diàleg de «Lo somni», La primera novela caballeresca: el «Curial e Güelfa»* (2004) en www.liceus.com
- , *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid, 2002. Puede consultarse en www.uned.es/453196 (Principal. Rebost).
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs, y CARRERAS I ARTAU, Joaquim, *Història de la Filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, I-II, ed. facsímil, est. introd. de Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig y Josep M. Ruiz Simon, Girona, 2001.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián, *Ramón Llull y el Islam*, Palma de Mallorca 1981.
- GÓMEZ MORENO, Ángel, «Letras latinas, tradición clásica y cultura occidental», *eHumanista* VII (2006), eds. A. Cortijo y Á. Gómez Moreno, pp. 37-54. En <http://www.ehumanista.ucsb.edu>

- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona, 1965².
- LLULL, Ramon, *Obres Essencials*, I y II, ed. por M. Batllori, J. y T. Carreras Artau, y J. Rubió, Barcelona, 1957 y 1960.
- METGE, Bernat, *Lo somni*, ed. bilingüe, intr. trad. y notas de Julia Butiñá, Madrid, 2007.
- NICOLÁS DE CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, intr. de Víctor Sanz Santacruz, «Clásicos del pensamiento» 142, Madrid, 1999.
- RUBIO, Josep Enric, *Literatura i doctrina al «Llibre de contemplació de Ramon Llull*, «Saviesa cristiana» 2, Valencia, 1995.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi, *Humanisme I Renaixement, Obres de Jordi Rubió i Balaguer VIII*, «Biblioteca Abat Oliba» 86, pról. de Miquel Batllori, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.
- VILLALONGA, Mariàngela, «Humanisme català», *Estudi General* 21, *Miscel·lània d'Homenatge a Modest Prats*, I, Universitat de Girona 2001, pp. 275-288.

BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia, «¿Una muestra de la unidad de pensamiento luliana en un humanista del siglo XIV? (Avanzando en la interpretación de *Lo somni* de Bernat Metge)», *SPhV* 10 (2007), pp. 65-94.

RESUM

Aquest treball s'insereix dins les investigacions al voltant del origen de l'humanisme i enfoca en concret l'anàlisi d'un passatge del diàleg *Lo somni* de Bernat Metge, ran de considerar-hi la projecció de la influència lul·liana. La proposta és de doble efecte, car subscriu el fort influx de Llull sobre l'humanista i alhora, quant al filòsof, accentua la seva recepció en el primer humanisme. Les conseqüències així mateix presenten un ampli ventall, perquè d'una banda, des dels estudis dels orígens de l'humanisme, ens alerten quant al paper de l'influx lul·lià; i d'altra, com que Llull és un filòsof d'abast europeu des del Renaixement, no afectarien només la literatura catalana. Tot plegat, el plantejament de rastrejar arrels dels humanistes en Llull és coherent amb la modernitat del

seu pensament, ja que l'humanisme vol deixar enrere la vella etapa cultural.

PARAULES CLAU: Humanisme, Renaixement, unitat de pensament, Literatura catalana, Ramon Llull, Bernat Metge.

RESUMEN

Este trabajo, en la investigación alrededor de los orígenes del humanismo, se centra en concreto en el análisis de un pasaje del diálogo *Lo somni* de Bernat Metge, a raíz de considerar la proyección de la influencia luliana. La propuesta tiene doble alcance, pues suscribe el fuerte influjo de Llull sobre este humanista, así como, en cuanto al filósofo mallorquín, acentúa su recepción en el primer humanismo. Las consecuencias asimismo presentan varias facetas, pues desde los estudios del humanismo nos alertan aún más en cuanto al papel del influjo luliano; y además no afectan sólo a la literatura catalana, dado que Llull es un filósofo de alcance europeo ya desde el Renacimiento. En resumen, el plantearse las raíces humanistas en Llull es coherente con la modernidad de su pensamiento, ya que el humanismo pretende dejar atrás una vieja etapa cultural.

PALABRAS CLAVE: Humanismo, Renacimiento, unidad de pensamiento, Literatura catalana, Ramón Llull, Bernat Metge.