

STEFANO M. CINGOLANI

LO SOMNI DE BERNAT METGE:
PROLEGÒMENS PER A UNA NOVA EDICIÓ

1.1. INTRODUCCIÓ

Moltes vegades la celebració d'un centenari pot revelar-se força útil per millorar els nostres coneixements d'un autor. L'impuls celebrador, tot i portar amb si molt de llast, fa convergir múltiples energies cap a una mateixa direcció. Hem pogut comprovar els avenços fets, després de 1990, en les lectures de l'obra de Joanot Martorell i ho experimentem pel que fa a Ausiàs March i Joan Roís de Corella, llargament celebrats el 1997.

Bernat Metge va gaudir d'aquesta sort només d'una manera parcial, ja que el 1959 no es va poder rememorar la seva figura amb cap participació multitudinària, ateses les condicions polítiques i culturals catalanes. Metge es va haver de conformar bàsicament amb la intervenció d'un únic estudiós, però de talla: Martí de Riquer. La monumental edició de la seva obra completa, publicada el mateix 1959 i encara imprescindible, marca un abans i un després en els estudis sobre Metge.

A una distància de gairebé quaranta anys, el text que llegim de l'obra de Bernat Metge, i especialment de *Lo Somni*, és el fixat per Riquer. Des del punt de vista del comentari i l'estudi de les fonts no s'ha avançat gaire, si exceptuem una contribució fonamental de Lola Badia (1991-92), que descobreix l'extensa presència de les *Tragèdies* de Sèneca, en concret de l'*Hercules furens*, a *Lo Somni*. Des del punt de vista de la interpretació, la lectura que n'ha fet Riquer —la d'un Bernat Metge, funcionari corrupte i involucrat en un gran escàndol, que va escriure la seva gran obra per exculpar-se als ulls del rei Martí I i recuperar, així, el seu càrrec a la Cancelleria reial— vertebrava també les últimes, i rares, contribucions crítiques. Entre aquestes

destaca, encara com a única i més complexa lectura global de l'obra de Metge, la que en va fer Lola Badia (1988). Aporten matisos i enriquiments a aquesta lectura un altre article seu (1993), a propòsit del *Llibre de Fortuna i Prudència*, un de Lluís Cabré (1994), sobre la mateixa obra, i un de Xavier Renedo (1994) que aclareix el rerefons i les implicacions de la definició d'epicuri que Bernat dóna de si mateix.

Penso, però, que ja ha arribat el moment de plantejar-nos un repensament global de *Lo Somni*, ja sigui pel que afecta la fixació del text, ja sigui pel comentari i la seva interpretació, de cara a la nova edició que n'estic preparant i que es publicarà a la col·lecció «Els Nostres Clàssics», dirigida per Amadeu-J. Soberanas, el qual n'ha acceptat la proposta amb el seu habitual entusiasme.

1.2. PLANTEJAMENTS

L'edició de Riquer és la primera realment crítica, ja que és l'única que es fonamenta sobre tots els manuscrits coneguts. Aquests són quatre, tots del segle XV: **U**, Biblioteca Universitària de Barcelona 17, l'únic complet; **A**, Biblioteca de l'Ateneu Barcelonès III, amb llacunes; **P**, Bibliothèque Nationale de París, esp. 305, modernitzat lingüísticament, sobretot quant a la morfologia verbal; **O**, Biblioteca de Catalunya 831, que només copia una part del llibre III. Riquer, de manera bastant lògica, pren com a base el manuscrit **U**. El text d'aquest còdex, malgrat que sigui complet, no és pas gaire fiable —com mostraré més endavant—, ja que banalitzava constantment la sintaxi i la construcció de la frase, cosa que, per a un autor amb un estil tan clàssicament llatinitzant com Bernat Metge, representa un contrasentit i una traïció a la seva lliçó literària i cultural.

Des del punt de vista del comentari de les fonts es pot dir que, tot i ser molt ric, el de l'edició Riquer és ben lluny de ser mínimament exhaustiu, cosa més que òbvia si pensem en els vuit lustres que hi ha entremig. A més de la incorporació de les *Tragèdies* de Sèneca, en l'estat actual de les meves investigacions puc afegir com a noves fonts desconegudes fins ara el tractat *De natura deorum* de Ciceró i les *Saturae*

de Juvenal, i altres d'antigues i de medievals que ara passaré per alt. També cal incorporar a l'aparat de fonts el *De consolatione Philosophiae* de Boeci, obra ben present, gairebé de manera obsessiva, en l'horitzó cultural i moral de Metge, i de la qual, però, no s'havien trobat gaires rastres a *Lo Somni*; i la constatació que, de la major part de les fonts conegudes —Ovidi, Virgili, Ciceró, Valeri Màxim, Sèneca, Dante, Boccaccio, Petrarca, etc.—, n'he pogut trobar moltes més citacions i manlleus que no pas els esmentats a l'aparat de notes de l'edició de Martí de Riquer.

En aquest article, i en un comentari posterior més extens, donaré mostres suficients de tot això que justifiquin la necessitat d'una nova edició de l'obra a partir de principis diferents. Pel que fa a una nova i radicalment diferent interpretació, només podré oferir, com a avançaments, unes idees i hipòtesis que serviran com a patrons per a pròximes investigacions; es tracta d'anàlisis que necessiten molt d'espai i no serien adients en un breu article de plantejaments com aquest. Evidentment, no pretenc de guanyar-me l'absoluta confiança, però sí de despertar ja el dubte i la curiositat.

A partir d'aquests plantejaments exposaré breument les meves conclusions sobre la construcció de l'*stemma codicum* de *Lo Somni* i de quins han de ser els criteris que dirigeixin l'establiment del text. A continuació proporcionaré proves tant de les noves fonts que he descobert, com de la major quantitat de préstecs que he trobat entre les fonts ja conegudes. Finalment, plantejaré de manera hipotètica i programàtica les línies d'investigació que han de portar a una nova interpretació de l'obra més important de Bernat Metge.

2.1. «STEMMA CODICUM»

En aquesta esquemàtica reconstrucció de l'*stemma codicum* de *Lo Somni* i dels criteris que han de portar a la fixació del text, m'aturaré a parlar només dels tres manuscrits complets —que són **U**, **A** i **P**— i deixaré de banda el fragmentari —**O**—, que no aporta dades útils per a aquests propòsits.

Els tres manuscrits s'agrupen en dues famílies, formades respecti-

vament per **U** i per **AP**, com mostra tota una sèrie d'errors separatius evidents. Per exemple —les citacions, per comoditat, sempre fan referència al text de Riquer.¹

(174, 31) e per ésser monarcha no volria tornar en lo món, e ja menys per lo teu *plant* (*om. AP*).

(176, 10-12) comuna malaltia és dels hòmens que ço que molt desigen no creen que yamés los venga, o *si's ve, és tard a lur parer. —Ab que vinga* qualche die, Senyor —diguí yo— (*om. AP*).

(182, 6) Mas alguna creatura no pot ésser substància *creadora* (*om. AP*).

D'altra banda, **U** té errors propis que el diferencien de la família formada per **AP**. Per exemple:

(166, 1) no per demèrits (mèrits **U**).

(192, 4) e a totes coses que són mogudes aquella és la font e principi de moure (de natura **U**).

La *varia lectio* ens ofereix també casos de difracció, en els quals només un dels manuscrits conserva la lliçó original, que ofereixo la primera, com per exemple:

(202, 17) Petrarcha **P**, Pentharcha **U**, Petrarta **A**.

(212, 18) e que al ters jorn après la sua passió ressuscità e conversà algunes vegades ab los apòstols entrò al die de la sua *ascensió* (assumpció **A**, passió **P**).

Les dues famílies de manuscrits així individuades depenen d'un manuscrit diferent de l'original. Com a mínim hi ha un error comú a tota la tradició que ens permet de presumir l'existència d'un arquetipus:

1. Em referiré a l'edició Riquer indicant pàgina i línia; les variants controlades als manuscrits es poden llegir al mateix aparat de l'edició.

(170, 24) immortalitat ab *los* (om. **AP**) àngels e mortalitat de la carn ab les bèstias.

Ja una primera lectura ens fa sospitar que hi falta alguna cosa, perquè el text no explicita què és això que els homes comparteixen amb els àngels, mentre que sí que diu què comparteixen amb les bèsties. Basant-nos en el context, podem apuntar que hi deu faltar el mot *esperit*. Aquesta sospita es confirma si ens remetem a la font directa del passatge, que en aquest cas són els *Dialogi* de sant Gregori Magne. Escriu el papa, a qui citaré a partir de la traducció catalana medieval:

(SOBERANAS, 1968: 19) immortalitat d'esperit ab l'àngel, e mortalitat de carn ab les bèsties.

Amb aquesta consideració tenim un element metodològic importantíssim a l'hora de reconstruir el text —i que Riquer no va tenir pas en compte—, és a dir: en aquells casos en què les variants ofertes per **U**, d'una banda, i **AP**, de l'altra, són adiafores, hi pot haver algun element extern, concretament la font del passatge, que ens ajudi a triar la lliçó amb més probabilitats de ser la correcta.

2.2. MANUSCRIT DE BASE

Com és prou sabut —siguin quines siguin les raons històriques o psicològiques que ho motiven—, la situació normal a l'hora de fer una edició és la de trobar-se davant d'una dinàmica per la qual els manuscrits es deixen reunir en dues famílies, com és el nostre cas. Davant d'aquesta situació, elegir és bastant senzill —sempre que no siguin qüestions de grafia o de morfologia verbal— quan se'ns presenta acord entre una família i una part de l'altra. En el nostre cas, quan **U** coincideix ja sigui amb **A** contra **P** (per exemple a 212, 1; 222, 13, o 226, 9) o amb **P** contra **A** (per exemple a 204, 22-23, o 258, 22). En aquests casos, la *lectio singularis* d'un dels testimonis es deixa aïllar amb prou seguretat. Però la situació més normal i comuna és que les

dues famílies ofereixin cadascuna la seva lliçó diferent. Els manuals d'eccdòtica ens expliquen que davant d'aquesta situació hem de fer servir unes quantes eines, com són la *lectio difficilior*, l'*usus scribendi* de l'autor, etc. Tot i això, sabem prou bé que en nou de cada deu casos no es dona una lliçó que veritablement sigui més difícil que l'altra, i que l'estil d'un autor es reconstrueix a partir d'un text críticament segur de la seva obra. Així doncs, és un cercle viciós emprar l'*usus scribendi* per establir un text quan aquest *usus* s'ha de definir a partir de l'obra de la qual pretenem fixar el text. Per tant, en la majoria dels casos, la pràctica de l'edició porta l'editor a basar les seves tries en principis com ara la fidelitat al manuscrit de base o la intervenció segons el seu gust o el seu criteri, i resulta ben evident que, en ambdós casos, es tracta de factors molt personals. L'exemple de Bernat Metge se'n presenta com un cas privilegiat. A *Lo Somni* Metge manlleua i cita una enorme quantitat de textos: si fa no fa, més de la meitat del diàleg no és original, si l'avaluem amb criteris postromàntics. En conseqüència, em sembla evident que els models individuats poden ser un instrument fonamental a l'hora d'orientar la nostra tria de variants, com s'ha mostrat en el cas de l'error d'arquetipus.

Ens hem de mentalitzar que el text en el qual acostumem a llegir *Lo Somni* presenta una sèrie de característiques: el text de Riquer es fonamenta en la lliçó d'U, de la qual s'allunya en poques ocasions, i a vegades contra tota evidència —ja que no manquen exemples en què Riquer adopta la variant d'U per al text i la d'AP per a la traducció—; el text en el qual llegim l'obra de Metge està ple d'errors, de *lectiones faciliores* i d'incongruències, ja que el text català sovint no correspon al de la seva font. Tot i això, quant al sentit literal del text, una nova edició no aportarà canvis radicals que en capgirin el significat, ja que no és de la fixació d'un nou text que sorgeix una interpretació diferent. La variació més impactant, la trobarem en l'aspecte sintàctic i retòric, és a dir, en l'estil, ja que comprovarem que el copista d'U, o del seu model, en línia també amb el contingut del còdex, molt sovint banalitzava, presentant-nos una sintaxi menys llatinitzant, més planera i fortament dirigida per la parataxi, element estilístic que pot ser-ho tot tret de classicitzant.

2.3. SUPERIORITAT DE LA VERSIÓ DELS MSS. AP

A continuació donaré uns quants exemples que confirmen la hipòtesi que presento, en els quals el text model ens permet de decidir-nos a favor de la variant oferta per **AP** contra la d'**U**, que és la utilitzada al text imprès. Aquestes variants també ens permeten d'apreciar una estructura sintàctica de la frase diferent, de manera que, també quan ens trobem davant de variants que no tinguin el suport de cap font però que siguin sintàcticament *difficiliores*, tindrem un criteri prou fidedigne a l'hora de triar.

Així, per exemple, Riquer llegeix:

(170, 31-172, 2) Una és la mort dels hòmens e de las bèstias, e agual la condició de cascú; axí com moren los hòmens, moren les bèstias e totes cosas que spiren, e'l homa no ha res més avant que la bèstia.

Aquest és el text que ens presenta **U**, mentre que **AP** n'ofereixen un altre —i cito segons **A**:

(134v) una és la mort dels hòmens e de les bèsties; he equal és la condició de cascú. Axí com moren los hòmens moren *aquelles*, *totes coses spiren* e l'home no ha res més avant que la bèstia.

Aquí, com ja hem dit, Metge cita els *Dialogi* de sant Gregori, però en la versió catalana:

(SOBERANAS, 1968: 24) «Una és la mort de l'home e de les bèsties», e en agal és la condició de cascun, enaxí com l'ome mor e *aqueles* moren, e en semblant manera *espiren totes coses*, e res no ha l'ome més que les bèsties.

Si tenim també en compte el text llatí que diu «sicut moritur homo, sic et illa moriuntur, similiter spirant omnia», em sembla evident que el text d'**AP** és preferible, i no el d'**U**, ja que aquest darrer tendeix a banalitzar, explícita amb repeticions i, fins i tot, s'equivoca en entendre el verb *spirar* com a 'respirar' i no com a 'morir'.

A 182, 16, Riquer edita, amb **U**: «les oppinions de las cosas ab cu-

rosa sollicitud entén». Però els manuscrits **AP** llegeixen, en lloc de *curiosa*, com transmet **U**, *curiosa*, d'acord amb el *curiositate* de la font, que és el *De anima* de Cassiodor.

Breument, vegem-ne uns altres casos:

- (210, 10) tu has delliurada la mia ànima de infern (**U** i ed.).
tu has delliurada d'infern la mia anima (**AP**).
eduxisti ab inferno animam meam (*Psalms* XXIX,4).
- (212, 5) No vullats tembre aquells que matan lo cors e no poden la ànima (**U** i ed.).
No vullats tembre aquells qui maten lo cors e no poden matar la anima (**AP**).
Et nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere (*Mat* X, 28).
No temáis a aquellos que matan el cuerpo y no pueden matar el alma (Riquer, traducció).
- (268, 8) —Tu —dix Orffeu— me forçes de remembrar cosas forts desplasents (**U** i ed.).
—Tu —dix Orpheu— forçes remembrar coses fort desplasents (**AP**).
Infandum, regina, iubes renouare dolorem (*Aen.* II, 3).
- (270, 1) no hayats speranse de veure jamay lo cel (**U** i ed.).
e no haiats sperança jamay veure lo çel (**AP**).
Non isperate mai veder lo cielo (*Inf.* III, 85).

El segon exemple mostra com Riquer, en la pràctica ecdòtica, decideix ser fidel al seu manuscrit de base tot i que no sempre està convençut de la seva lliçó i, tàcitament, la corregeix a la traducció castellana —encara a 278, 8; 288, 1 i 5, per exemple. Com havia anticipat, podem apreciar que la coincidència entre la variant d'**AP** i la font ens permet en uns casos corregir el text de Metge o, en d'altres, recuperar uns girs sintàctics potser estranys al català normal, però que donen compte de l'esforç que Metge feia per enriquir-ne les possibilitats, reproduint seqüències típiques de les fonts, italianes, sobretot, i llatines —com n'és ara un exemple el violent llatanisme de la citació de l'*Eneida*. Seguint la versió del manuscrit **U** es perd, doncs, bona part de

l'exercici d'enriquiment del català pel tràmit de la imitació dels *auctores* que duia a terme Metge, és a dir, que s'esborra precisament aquell aspecte lingüístic i literari a causa del qual Bernat Metge és considerat com un classicista, un innovador i un clàssic ell mateix de les lletres catalanes.

2.4. VARIANTS ADIÀFORES

A la llum d'aquestes dades, em sembla que disposem d'uns criteris més fiables a l'hora de fixar el text en presència de variants adiàfores o presumptament adiàfores. Primer, s'ha de treure el màxim profit de les fonts, que poden ser determinants al moment de triar; segon, si s'ha de recórrer a l'*usus scribendi* o a la *lectio difficilior*, hem pogut veure que Metge es decanta sempre per la solució més llatinitzant i cultivada; tercer, **AP** s'han revelat com a testimonis molt millors que **U**, de manera que, en absència de qualsevol altre indicatiu de suport, s'ha d'escollir la variant que presentin contra la que ofereixi **U**. Un exemple d'aquesta pràctica ecdòtica, en absència de fonts que ens donin suport, és:

(168, 13-23) —¿Com l'esperit? —diguí yo—. No puch creure que'l spirit *sia res ne puxe* tenir altre camí sinó aquell que la carn té. —E donchs ¿què entens —dix ell— que sia yo? ¿No saps que l'altre die passé de la vida corporal en què era?— —Oyit ho he dir —responguí yo—, mas are no ho cresech, car si fóssets mort no fórets aquí, e entén que sóts viu. Ma la gent *ho diu* per tal com ho voldria, car tots temps se alegra de novitats, e specialment de novella senyoria; o per alguna barateria que vol fer ha més en fama que sóts mort. (**U**)

(**A** 134v) —Com l'esperit? —diguí jo—. No puix creure que l'esperit, *si res és, puixa* tenir altre camí sinó aquell que la carn té—. —E, donchs, que entens —dix ell— que sia jo? No saps que l'altre dia passé de la vida corporal en què era? —Hoit ho he dir —responguí jo— mas ara no ho crech, car si fosssets mort no forets aquí. E entén que sots viu, mas la gent, *o* per tal com ho volrie, car tots temps se alegra de novitats e specialment de novella senyoria, o per alguna barateria que vol fer, ha més en fama que sóts mort. (**A**)

Em sembla evident la superioritat de la versió transmesa per **A**, amb la qual concorda perfectament la de **P**. En el primer punt, l'objecte de la disputa no és l'existència de l'esperit o ànima, que Metge no arriba mai a negar del tot, si més no pel que fa al seu destí després de la mort del cos (com diu a 170, 1, «No·m par [...] que·l spirit sia res après la mort»). De manera que la versió d'**A** és més subtil, ja que suggereix el dubte però no el declara, i és més centrada sobre l'objectiu real de la discussió. El segon punt mostra, en la versió d'**A**, una sintaxi molt més elaborada i llatinitzant —en la línia dels exemples estudiats per Riquer a la introducció de la seva edició— que no la d'**U**, més banal i fins i tot una mica coixa.

En síntesi, espero que aquestes pinzellades de discussions ecdòtiques hagin donat prou elements per convèncer de la utilitat, a tots els nivells, d'una nova edició crítica de *Lo Somni* de Bernat Metge —deixant de banda el fet pràctic, però no menystenible, que l'edició Riquer és esgotada des de fa temps.

3.1. COMENTARI DE LES FONTS

Com deia al començament, l'aparat de fonts que trobem a l'edició de Martí de Riquer, tot i ser molt ampli, és ben lluny de ser completament satisfactori, ja sigui per les noves descobertes, ja sigui per l'efectiu aprofitament de fonts conegudes, que hauria de ser molt més ampli del que es desprèn de les notes.

Tot i deixar de banda les *Tragèdies* de Sèneca, estudiades per Lola Badia, i de les quals també he trobat més manlleus, vull presentar dues noves obres de què se serveix Bernat Metge; com ja he anticipat, es tracta de les *Saturae* del poeta romà Juvenal, en concret la cèlebre i antifeminista sàtira VI i el tractat *De natura deorum* de Ciceró, del qual ja sabem que Metge havia llegit i aprofitat les *Tusculanae disputationes*, el *Laelio de amicitia*, el *Cato de senectute* i el *Somnium Scipionis*, juntament amb els *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobi.

3.2. JUVENAL

Com és prou conegut, les *Saturae* de Juvenal són una de les fonts principals del *Corbaccio* de Giovanni Boccaccio, qui, per la seva part, ofereix text i patrons narratius a bona part del llibre III de *Lo Somni*. La dependència de l'obra de Boccaccio de la de Juvenal és palesa tant a nivell literal, com a nivell de pautes narratives. Ara bé, ja sabem, sobretot gràcies a Lola Badia, quina va ser l'habilitat del notari reial en aplegar fonts diferents en un tramat a vegades subtil i complex, sempre molt hàbil i intel·ligent. El cas de Juvenal ens en dóna una prova més, i de relleu, ja que Metge, havent llegit el romà i el toscà, en confronta les obres i en uns indrets en els quals la reelaboració de Boccaccio s'allunyava de l'original llatí, torna a afegir el detall suprimit.

Un exemple:

(296, 25-298, 5) No hauran ellas pahor de passar per les summitats dels terrats e de les torres, ni de anar de nits e passar per los sementiris e pel mig dels hòmens armats, quant són cridades e speradas per lurs aymadors: e de amagar aquells, si mester serà, en lochs secrets de lur casas. *¿Saps aquest foch de qual lenya viu? De habundància de béns temporals. Mentre les romanas visqueren pobrament, observaren ab subirana diligència castedat; tantost que foren riques, mudaren les de més lurs propòsit. O quantes infanten abans de lur temps, tements que no vengan a vergonya!*

Riquer ja va assenyalar que el model, sovint literal, del primer i del tercer passatge és el *Corbaccio* —aquí i després quan no hi ha altra indicació remeto a la nota de l'edició Riquer—:

—Quante già su per le sommità delle case, de' palagi o delle torri andata sono, e vanno, da' loro amanti chiamate o aspettate? Quante già presummetterò e presummono tutto'l giorno, o davanti agli occhi de' mariti, sotto le ceste o nelle arche gli amanti nascondere? [...] Oh quanti parti in quelle, che più temono o che più delli lor falli arrossano, innanzi al tempo pariscono!

Al *Corbaccio*, que ja de si depèn de forma més o menys lliure de Juvenal, falta la consideració sobre els costums de les dones romanes.

A la *Satura* VI aquesta serveix per introduir una llarga tirada contra la immoralitat d'unes dones del seu temps i, potser per aquesta raó, Boccaccio la suprimeix. Tot i així, Metge la reprèn possiblement perquè ajuda a mantenir el to exemplarment classicitzant que havia caracteritzat el tarannà del diàleg fins aquell moment. Llegim:

(VI, 286-295) Unde haec monstra tamen, vel quo de fonte, requiris.
 Praestabat castas humilis fortuna Latinas
 quondam, nec vitiis contingi parva sinebant
 tecta labor somnique breves et vellere
 Tusco vexatae duraeque manus ac poximus urbi
 Hannibal et stantes Collina turre mariti.
 Nunc patimur longae pacis mala, saevior armis
 luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.
 Nullum crimen abest facinusque libidinis, ex quo
 paupertas Romana perit.

Ara un altre exemple, encara més literal:

(298, 17-22) E si per ventura la nit passada lurs marits los hauran girades les anchas (girada la squena **APO**) e los hauran dit alguna paraula desplasent, lo sandemà les serventes e cativas seran bé batudes e los scuders e servidors vituperats, alguna justa causa no procehint sinó sola iniquitat que han com no's poden venyar de lurs marits axí com volrian.

(VI, 475-480) [...] Si nocte maritus
 aversus iacuit, periit libraria, ponunt
 cosmetae tunicas, tarde venisse Liburnus
 dicitur et poenas alieni pendere somni
 cogitur: hic frangit ferulas, rubet ille flagello,
 hic scutica.

És evident que, tanmateix, a diferència del que passa amb Boccaccio, la traducció de Juvenal no pot ser sempre literal, ja que ni l'estil ni els exemples serien perfectament integrables en el context literari i cultural de *Lo Somni*. Així, doncs, Bernat ha d'adaptar, sintetitzar o explicar; en uns casos, potser, fent servir glosses.

Un últim exemple:

(300, 3-9) Tot lur estudi e pensament a altres cosas no giran sinó a robar e anganar los hòmens. *E sopra assò, e per saber semblantment si:ls deu venir bona ventura o mala, o si morran lurs merits aban que ellas, o lurs amadors*, consulten e han fort cars los stròlechs, (los **APO**) nigromàntichs e les fatilleres e los devins, e *specialment aquells qui moltes vegades són estats presos e punits per divinar*, los quals enriqueexen dels béns de lurs merits.

Presentaré les dues fonts seguides, de manera que resulti més clara l'operació d'imbricació i d'integració personal operada per Metge:

Tutti i pensieri delle femmine, tutto lo studio, tutte l'opere a niuna altra cosa tirano, se non a rubare, a signoreggiare e ad ingannare gli uomini. (VI, 565-568) *Consulit ictericae lento de funere matris, / ante tamen de te Tanaquil tua, quando sororem / efferat et patruos, an sit victurus adulter / post ipsam*. Da questo gli strolagi, li negromanti, le femmine maliose, le 'ndevine sono da loro usitate, chiamate, aute care. (VI, 557-563) *Praecipuus tamen est horum, qui saepius exul, / cuius amicitiaa conducendaque tabella/ magnus civis obiit et formidatus Ottoni./ Inde fides artis, sonuit si dextera ferro / laeva que, si longo castrorum in carcere mansit: nemo mathematicus genium indemnatu habebit:/ sed qui paene perit [...]* di quello de' mariti cattivelli sono abbondevolmente sovvenute e sustentate, anzi arricchite.

3.3. SÈNECA

Pel que sembla, Metge no va llegir gaire o, simplement, no va aprofitar Sèneca. Hem d'exceptuar-ne, però, les *Tragèdies*, entre les quals li va ser especialment útil, com ha demostrat Lola Badia, l'*Hercules furens*, pels elements de descripció de l'infern que hi ha (al quals cal afegir també detalls manllevats del *Thyestes*), i que utilitza també, cosa que no s'havia observat fins ara, en integrar el relat ovidià de la vida d'Orfeu. Les *Troades*, generalment caracteritzades per l'absència de les divinitats, també li van proporcionar elements, com ara el diàleg epicuri del llibre I (veg. BADIA, 1988); a més, hi ha altres ressons d'aquesta tragèdia en nombrosos passatges situats al voltant de la citació. No he pogut trobar cap rastre, del tot cert, de les a Catalunya

força conegudes *Epistulae morales ad Lucilium*. Pel que fa als *Dialogorum libri*, només he trobat un possible model, concretament per a la cèlebre frase «ço que veig crech, e del pus no cur» (172, 17), al *De ira* «Nihil nisi quod in oculos incurret manifestumque erit credamus et quotiens suspicio nostra vana apparuerit obiurgemus credulitatem» (IV, 24, 2). Malgrat la notable difusió del Sèneca filòsof en els ambients de Metge, com testifica Antoni Canals (veg. MARTÍNEZ, 1993), sembla més probable que aquestes sentències procedeixin d'algun florilegi, que no pas de la lectura directa dels textos de Sèneca. És força possible que l'epicuri Metge no trobés suggestions i estímuls compatibles en l'estoic Sèneca, que se li presenta com a excessivament dogmàtic i 'religiós'. Al contrari del neoadadèmic Ciceró, molt més disposat a dialogar, a analitzar i, en darrer terme, a dubtar.

3.4. CICERÓ

Com deia al començament, Ciceró és una de les fonts importants i declarades del diàleg, a tots els nivells: estructura narrativa, detalls descriptius, repertori d'informacions, citacions i autoritats. La seva importància és ben evidenciada per les notes de comentari de Riquer, tot i que no ha estat, encara, estudiada en detall i a fons. Allò que sobretot manca, i que em dedicaré aviat a aclarir, és explicar el paper que Ciceró va tenir com a model de pensaments. Crec que el filòsof romà no només va proporcionar a Metge una notable quantitat de materials, filosòfics i erudits, amb els quals edificar moltes parts del seu diàleg, traduint-los de manera literal o *ad sensum*; sinó que també li va ensenyar pautes de reflexió moral a partir de les quals organitzar el fil argumental de l'obra, útils així mateix per dirigir-ne la interpretació. No hem de pensar en les fonts de manera únicament textual, és a dir, com a préstecs evidents, manlleus o citacions. Els llibres que es llegeixen poden ensenyar moltes més coses, potser més difícils de detectar, però no menys importants, com ara maneres d'escriure que no es poden reduir només a un préstec literal —com seria el cas d'algunes de les fonts de Martorell i de Corella— o, fins i tot, maneres de pensar. No oblidem que els *auctores* a l'Edat

Mitjana són veritables mestres a imitar i dels quals no només es pot aprendre a escriure.

Els préstecs del *De natura deorum* encaixen sobretot en aquesta segona categoria i, doncs, fora d'un discurs interpretatiu general són més difícils de copsar, també perquè no se'ns presenten com a manlleus absolutament literals. Tot i això, en mostraré un de ben literal que servirà de pedra de toc per sustentar la plausibilitat dels altres, dels quals oferiré només una mostra, per no allargar-me massa.

En el curs de les seves temptatives de convèncer Bernat Metge a propòsit de la immortalitat de l'ànima, el rei Joan aporta el testimoni dels filòsofs pagans. I ho fa aprofitant un llarg fragment de les *Tusculanae disputationes* de Ciceró. Tanmateix, en el cos del discurs hi ha un detall que no prové d'aquest diàleg —la citació és llarga, però necessària per entendre bé el tipus d'integració que va dur a terme—:

(198, 2-16) E entre les altres cosas que'ls induhien a creura assò era una, so és, quant veyan que'ls hòmens de gran enginy havian ordonat lo dret pontiffical e les serimònias de las sepulturas; e ab tant gran cura no les hagueren observades si en lurs pensas no haguessen per clar que la mort no destrouex l'ànima, sinó lo cors tant solament, e que la mort no era altre cosa sinó transpassament e mudament de vida, la qual ere camí de pujar al çel als hòmens e a les donas de vida virtuosa. *E per aquesta oppinió, la qual seguiren los romans gentils, fou per molts cresegut que Rómulus, Ércules, Liber, Castor e Pollux e molts altres se'n eren puyats al çel après lur mort.* Tulli, en la primera disputació del seu *Tusculà*, diu que après que l'om és mort, los seus amichs no'l ploren per tal que's pensen que no sia res, mas per ço com lo veen destituït e privat dels béns temporal; car, si aqueixa oppinió no ere, no'l ploraria algú.

El fragment corresponent de Ciceró diu així:

—idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e cerimoniis sepulcrorum intellegi licet, quas maxumis ingeniis praediti nec tanta cura coluisset nec uilatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haerent in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque uitae, quae in claris uiris et feminis dux in caelum soleret esse. [...] Quis est igitur, qui suorum mortem primum non eo lugeat, quod eos orbatos uitae commodis arbitretur?

També és a les *Tusculanae* que Ciceró parla dels herois divinitzats, però la llista no és de debò la mateixa i el discurs és molt més llarg. En realitat, em sembla que la frase esmentada correspon més aviat a una altra de ben semblant del mateix Ciceró al *De natura deorum*:

(II, 24,62) Suscepit autem vita hominum consuetudoque communis ut beneficiis excellentis viros in caelum fama ac voluntate tollerent. hinc Hercules hinc Castor et Pollux hinc Aesculapius hinc Liber etiam [...] hinc etiam Romulum, quem quidam eundem esse Quirinum putant. quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerentur, rite di sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni.

No ens hem d'estranyar d'aquest procediment: Metge controla molt bé les seves fonts, i ja hem pogut comprovar, en el cas de Juvenal-Boccaccio, la seva capacitat d'incrustar-ne una dins de l'altra.

En altres indrets la dependència d'aquest diàleg de Ciceró no és tan literal, com ja he dit, i actua més aviat com a inspiració argumentativa. Bernat Metge troba al *De natura deorum* idees i pautes d'estructuració d'un diàleg que, en el fons, és semblant al seu: es parla d'algun aspecte de la vida humana que va més enllà de l'observació directa dels cinc sentits i a propòsit del qual hi ha una llarga tradició de creences, ja es tracti dels déus com de l'ànima. En ambdós plantejaments s'ha de distingir entre la possibilitat de creure per fe i l'oportunitat de demostrar racionalment la necessitat de creure.

Recordem com es desenvolupa la narració del primer llibre de *Lo Somni* en relació amb la demostració de la immortalitat de l'ànima. Quan Bernat Metge manifesta els primers dubtes sobre l'existència real de l'esperit de rei, aquest li proporciona una sèrie d'explicacions. Bernat no n'està convençut perquè no són raons necessàries. Així, el rei es veu obligat a tornar a començar, prometent-li autoritats i demostracions; Bernat li demana que comenci per aquestes últimes. Prou satisfet amb les demostracions, demana a Joan que li relati també les autoritats.

Els passatges en qüestió se situen en el moment en què Bernat, encara insatisfet, obliga el monarca mort a tornar a demostrar tot l'assumptes i quan, un cop satisfet amb les demostracions, espera les autoritats:

(184, 35-186, 27; 194, 8-21) —E com! —dix ell—. ¿No atorgas ésser spirit? —Sí atorch, mas no que visca sens cors, axí com lo cors no viu sens ell; car, Senyor, per molt que (que·m **AP**) hayats dit, no·m havets provat, a mon juy', per rahons necessàrias, sinó ab persuasions mesclades ab fe, que·l spirit del hom sia immortal, ne veig cosas evidents per què ho dege creure. —¿E qui·t daria rahons necessàrias —dix ell— a provar les cosas invisibles, e majorment que tu hi volguessas malignar? Si·t recorda, ya m'as atorgat que moltes cosas ha hom a creura que no veu. —Ver és, Senyor; mas ¿què faré? ¿Creuré tot ço que hom me dirà? —No pas, mas deus creura ço que la major part de la gent diu e creu, e majorment pus se acost molt a rahó, car en cascuna cosa lo atorgament de totas les gents virtut e força ha de ley de natura. —Aparellat són de creura, Senyor, si·m provats que la major part de la gent sia de vostra opinió. Ladonchs ell esclari un poch la cara e dix: —Ab auctoritats primerament de gentils, jueus, christians e sarrahins, puys ab rahons e demostracions, te provaré, tant com possible serà —car matèria difícil a plenerament provar tenim entre mans, majorment que lo adversari no vulla atorgar ço a què rahonablement és tengut—, que la ànima racional viu sens cors e és immortal. —Gran plaer ne he (n'hauré **AP**), Senyor; mas, si·m voliets fer tanta gràcia que de las rahons e demostracions usàssets primerament, molt pus placent me seria.

[...]

—Senyor, no·us (no·y **AP**) vull als dir a present sinó que·us atorch que molta bona persuasió me havets feta; emperò, algunes n'i ha que, a mon juy', sens fe no concloen tant necessàriament que hom no·y pogués rahonablement contradir [...]. Moltes cosas, Senyor, hi poria dir, mas ben conech que a la fi en arena hauria laurat. Ffe m'i induex a creura, posat que algun scrúpol de dubitació m'i acórrega. Jo só content; anem avant.

Metge encara dubta perquè pensa que l'argumentació del rei no conté 'rahons necessàrias' i que només es fonamenta en 'persuasions mesclades ab fe'. L'esperit de Joan, com a tota resposta, el convenç que ha de creure l'opinió de la majoria de la gent i li ofereix autoritats i demostracions; davant d'aquesta oferta, Metge demana que comenci per les últimes. Un cop el rei les ha acabades d'ordenar, ell es mostra disposat a creure sobretot per fe, perquè racionalment no s'ha pogut alliberar del tot dels dubtes.

Com ja he dit, el *De natura deorum* no es pot veure com a model literal de cap d'aquests passatges, però sí com a font subjacent, en el

sentit que: li suggereix com organitzar narrativament i com plantejar argumentativament la seva discussió; li ensenya quines són les raons que ha d'aportar qui vulgui convèncer algú d'una realitat immaterial —proposant-se de manera especular i contrària a la utilització en aquest mateix sentit argumentatiu d'Eiximenis (veg. RENEDO, 1994)—; i li mostra els dubtes que ha d'expressar qui hagi de ser convençut. Podem trobar aquestes mateixes pautes narrativoargumentatives als següents llocs del *De natura deorum*:

(I, 22, 61) itaque ego ipse pontifex, qui caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum sed etiam ad veritatem plane velim. multa enim occurrunt quae conturbent, ut interdum nulli esse videantur. (I, 17, 44) cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensus, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est. (I, 4, 10) Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. (I, 22, 62) is hoc quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum sed etiam ad veritatem plane velim. multa enim occurrunt quae conturbent, ut interdum nulli esse videantur. (III, 2, 6) a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione redita credere. (III, 3, 7) 'Primum quidque videamus' inquit 'et si id est primum, quod inter omnis nisi admodum impios convenit, mihi quidem ex animo exuri non potest, esse deos, id tamen ipsum, quod mihi persuasum est auctoritate maiorum, cur ita sit nihil tu me doces.'

Em sembla prou evident, perquè no necessiti una llarga explicació, la dependència de Metge d'uns arguments de Ciceró: la voluntat de no refiar-se de les opinions i de requerir una demostració veritable; la disponibilitat de creure la tradició —'ffe m'indueix a creure'—, que no elimina els dubtes racionals a propòsit de les mateixes creences compartides; la preferència atorgada a les 'rahons e demostracions' pel damunt de les 'auctoritats'; el principi de l'atorgament de totas les gents' com a prova racional i necessària —argument que, sigui dit de passada, és propi de l'epicureisme, rebutjat o fortament criticat al

llarg de tot el *De natura deorum*, de manera que no podem deixar de sospitar alguna intenció per part de Bernat en posar en boca del rei un argument filosòfic de la seva escola, a la qual el rei és contrari, i que es desmunta a la font de referència.

El *De natura deorum* no es podia traduir o integrar directament al text del diàleg: l'argument és diferent i, potser, una mica massa arriscat, però es deixa utilitzar com a estimulació al pensament, s'ofereix com a exemple de plantejament racional i correcte, moral o retòric, d'una qüestió transcendental i delicada. Hem de veure en aquest diàleg de Ciceró bé una ajuda retòrica, bé un guia per a la reflexió ètica.

Si és acceptable aquesta lectura de la influència del *De natura deorum*, haurem de pensar que es pot estendre també a les altres obres de Ciceró emprades pel canceller reial. D'aquesta manera, el senador i filòsof romà deixaria de ser senzillament una mina de citacions per assolir el paper, que tant li agradava, de mestre de vida i de reflexió filosòfica. I és en el marc d'una interpretació semblant que adquireix un relleu determinant un dels manlleus, fins ara no individuats, del *Cato de senectute*.

Una vegada el rei ha acabat d'exposar també les autoritats cristianes, el seu fidel amic li contesta amb una frase ben cèlebre, a partir de la interpretació irònica de la qual s'ha fonamentat la lectura d'un Bernat Metge impenitent que es dedica a fer picades d'ullet i a confondre el seu interlocutor i els futurs lectors:

(214, 1-5) —Senyor, no·us (hi AP) cal trebayllar; bé·m recorde, e són content de tot ço que·m havets dit. E a la veritat, no és hom en lo món qui de rahó vulla usar axí com deu, qui necessàriament no hage a·torgar, atès tot ço que·m havets dit, que les ànimas sien immortals. E axí ho cresech fermement, e ab aquesta oppinió vull morir.

Si no volem forçar la interpretació seguint idees preconcebudes, hem d'admetre que aquí Metge declara que està disposat a creure tot allò que Joan li ha demostrat, que ho troba perfectament raonable i que ho defensarà fins a la seva mort. Amb un matís, però, ja que tot això no deixa de ser una opinió, és a dir, un raonament perfectament racional i correctament edificat, al qual, tanmateix, segueix mancant l'evidència sensible de la veritat. La fe que l'induïa a creure és ara recolzada per la

raó en un convenciment èticament correcte i que cal defensar; tot i això, el relativisme cognoscitiu que li ensenyava Ciceró, li impedeix de transformar aquesta opinió personal en una veritat absoluta.

La mateixa idea, la mateixa defensa acalorada d'una veritat que és íntima i personal, i que no deixa, doncs, en termes generals, de ser una opinió, la retrobem en les nobles i commovedores paraules finals del *Cato*, quan el mateix Cató conclou el seu exemplar discurs moral. I, com que es troba als últims apartats, aquesta professió de fe té, des del punt de vista ideològic i d'impacte en la memòria, una ineliminable i sintètica força exemplar. En concloure el seu edifici, el vell senador diu:

(XXIII, 85) Quodsi in hoc erro qui animos hominum immortalis esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo.

Un altre cop notem que no es tracta d'una traducció del tot literal; tot i això, no podem deixar de veure aquestes paraules darrere les de Metge, com un rerefons moral que projecta l'estructura i el camí ètic del *De senectute*, obra ben coneguda i aprofitada per Metge, sobretot al primer llibre de *Lo Somni*.

3.5. BOECI

Ara, per tal de cloure aquest apartat de fonts, voldria presentar uns préstecs no detectats d'obres que, tanmateix, és sabut que foren llegides i aprofitades per Bernat Metge. Amb aquest propòsit, començaré pel *De consolazione Philosophiae* de Boeci. De l'obra mestra, i més difosa, del senador i filòsof romà, ja se n'ha estudiat la presència al *Llibre de Fortuna i Prudència* (veg. BADIA, 1993 i CABRÉ, 1994); això no obstant, no em sembla que se n'hagi assenyalat la influència també a *Lo Somni*. Com que es tracta d'un estudi encara per acabar, em limitaré, en aquesta ocasió, a proporcionar alguns elements que ens en garanteixin la presència, deixant per al futur enllestir una llista de manlleus exhaustiva.

A les notes del comentari de Riquer relatives a l'exordi de *Lo Somni* s'esmenten, com a possibles referents de l'obra, el *Somnium Scipionis*, per al títol, i el *Corbaccio*, per a l'aspecte textual. S'ha de tenir en compte, però, que el tram de l'aquest exordi, ja sigui en el pla textual o en el més general de la situació, és ric i complex —i, doncs, també en les obres a les quals Metge vol referir-se perquè es consideren models operatius per a un diàleg. Així, el *Somnium* intervé també a nivell textual, mentre que, pel que fa a la situació anímica global, cal afegir també el *Secretum* de Petrarca i el *De consolazione* de Boeci, el qual, com he insinuat més amunt, representa per a Metge un model gairebé obsessiu al qual encarar-se. Ja des de l'exordi, ens certifiquen aquesta presència tant la situació d'empresonament injust que pateixen el senador i el canceller, els quals participaran en un diàleg consolatori —(226, 5-6) «fort romanch no solament il·luminat, mas íntegrament consolat per ço que'm havets dit»—, com un detall textual. L'esperit de Joan és descrit amb una 'reverent cara' (166, 13), mentre que l'interlocutor del *Corbaccio* és 'di non molto piacevole aspetto'. Així que, més que l'aspecte 'venerandum' de sant Agustí al *Secretum*, crec que hem de pensar en el 'reverendi vultus' de la Filosofia al *De consolazione*. D'aquesta manera, amb la imbricació de diverses fonts ja al començament de la seva obra, Metge ens adverteix de les característiques literàries de l'obra, i del fet que, a més, haurem de tenir ben presents un seguit de textos, o d'autors, inclosos en la filigrana de *Lo Somni*, per poder-ne copsar el significat exacte.

Tornem a trobar detalls emprats al *De consolazione* al relat que Orfeu fa de la seva llagrimosa història. Sobre la base ja esmentada de les *Metamorphosis* d'Ovidi i d'una obra de Boccaccio —i no es tractarà de les *Genealogiae deorum gentilium* com suggeria Riquer, si més no de les *Esposizioni sopra la Comedia*—, un cop més s'hi incrusten elements procedents de l'*Hercules furens* de Sèneca —que Lola Badia (1991-1992) veia rere la descripció de l'infern—, i del poema que Boeci dedica al mateix Orfeu (*De consolazione* III, metre XII). Així, per exemple, quan Orfeu es troba davant de tota la cort infernal, on ha baixat per recuperar la seva esposa, es posa a cantar per tal de persuadir-los d'alliberar-la i «per la dolçor del meu cant, havents pietat de mi, se preseren a plorar» (260, 22). Aquest detall, for-

mulat d'aquesta manera, sobretot per la menció de les Fúries, no és present ni a Ovidi, ni a Sèneca, ni a Boccaccio, mentre que sí que el trobem exactament en Boeci:

'Stupet tergeminus novo
captus carmine ianitor,
quae sontes agitant metu
ultrices scelerum deae
iam maestae lacrimis madent.'
(III, metre XII, 29-33)

De la mateixa manera, la condició que va posar Proserpina per a l'alliberament d'Eurídice —«restituí-la ab aytal ley que entrò que ambdós fóssem exits de las valls infernals, yo no gordàs detràs, e si ho feya, que la perdés» (262, 6-8)— prové del *De consolatione*:

'Donamus comitem viro
emptam carmine coniugem;
sed lex dona coherceat,
ne, dum Tartara liquerit,
fas sit lumina flectere.'
(III, metre XII, 42-46)

3.6. PETRARCA

Ja sabem que Metge va conèixer diverses obres llatines de Francesco Petrarca i, entre aquestes, els *Rerum familiarum libri*, dels quals cita la carta XXI, 8. Aquesta carta és utilitzada al llibre IV per desenvolupar la defensa de les dones —juntament amb Boccaccio i Valeri Màxim— contra els atacs de Tirèsies. Si només hagués conegut una carta, podríem pensar en una lectura aïllada i funcional per a l'argumentació que estava desenvolupant. Però no és així, perquè, com a mínim, també va conèixer la carta IV, 3, dirigida a Robert, rei de Sicília.

En les seves argumentacions, el rei Joan relata a Bernat, a partir de diferents obres de Ciceró, l'exemple d'uns quants filòsofs antics que creien en la immortalitat de l'ànima i ho demostraren també mitjançant el seu comportament. Diu el rei:

(204, 7-11) Cathó, volent esquivar les mans de Cèsar après la mort de Pompeu, se matà a Utica; però, havent per clar que les ànimes eran immortals, abans que procehís a matar-se ligí lo libre de Plató sobra la immortalitat de la ànima, per tal que ab plaer morís e hagués major fortitut en son coratge.

Riquer, en nota, afirma que aquesta notícia no apareix a les *Tusculanae*, que Metge estava traduint, ni a cap altre de les fonts ciceronianes que seguia en aquest passatge, i suggereix que la notícia pugui ser una fabricació del mateix Metge, que imbricaria notícies diferents extretes de Ciceró i relatives a diversos personatges, o que l'hagi treta de Floro. Simplement, la va trobar a la carta de Petrarca que acabo d'esmentar:

(IV, 3, 6) Plato ipse, summus vir, clarissimum volumen edidit, quo Uticensis Cato moriturus suprema illa nocte sua pro consiliario usus perhibetur, ut ad contemptum vite huius animosior et ad amorem decretae mortis accederet.

Tot seguit, escriu Petrarca:

(IV, 3, 7) Quam sententiam postea Marcus Cicero et in *Tusculano* suo et in sexto *Reipublice* divino genere orationis asseruit; necnon et in dialogo *Lelii*, qui de amicitia vera est, et in eo libro qui *Cato Maior* inscribitur.

El toscà cita exactament les mateixes fonts que el canceller emprava. És potser que Petrarca va suggerir-li la lectura, o és que la coincidència dels títols li va cridar l'atenció sobre això que deia l'italià, fins al punt d'incloure-ho a la seva discussió? Sigui com sigui, una cosa em sembla que resulta evident: atès el detall insignificant que Metge va manllevar, hem de pensar en una lectura àmplia i amb atenció de la correspondència del Petrarca.

Si és així, com crec, aturem-nos sobre un parell d'altres citacions:

(X, 2, 2) in comunibus disputationibus de anime statu non vereamur afferre quod ratio colorata suggesserit, ubi certitudo tamen queritur, tutius reor suspendisse sententiam.

Petrarca sembla ser ben a prop d'això que deia Ciceró al *De natura deorum*, citat més amunt, i doncs de Bernat mateix. On podia trobar un model amb més autoritat per als seus dubtes, per a les seves acceptacions i per a la seva conducta —titllada d'irònica— a l'hora de donar tota la raó a Joan, tot i guardar la seva part d'incerteses racionals?

Petrarca, doncs, podia ser, igual que Ciceró, un altre autor amb el qual pensar, del qual valdre's —com fa en el cas del *Secretum*—, i no sols una mina de citacions. Encara:

(II, 9, 5) in hoc igitur ancipitiet lubrico et suspecto itinere, siquem forte tam cautum vel natura vel studium fecisse, ut mundi fraudibus elusis, mundum ipse deciperet, frontem scilicet ostendens populo similem, tota intus mente dissimilis; quem tu hunc virum diceres?

(III, 15, 7) Vultum tuum aspiciant, animum ignorent; sequere illius consilium qui monet, ut «intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conveniat». putent illi te agere quod vulgo agitur; tu vero tuum aliud negotium, et aliquid semper tecum maius agito.

És que potser Bernat no troba aquí un patró il·lustre —o dos, perquè Petrarca cita Sèneca— per al seu 'siats de natura de anguila'? No li ofereixen un exemple ple d'autoritat, i no ja irònic i de baixa volada com el del *Sermó* —tant ben analitzat per Lola Badia—, de la necessitat de camuflar-se, de no confessar tota la veritat i de deixar-ho córrer? Necessitat que ell mateix posa en pràctica en un parell de cèlebres passatges, en els quals es nega a seguir discutint perquè «a la fi en arena hauria llaurat» (194, 20) o perquè no «recordave ben la virtut del voccable» (214, 10).

Si encara hi hem de veure ironia, tanmateix no l'hem d'interpretar com la de l'heretge impenitent que enganya aquells beneïts del rei Joan i dels seus lectors que, en principi, haurien de ser el rei Martí i el seu entorn. Més aviat hi haurem de llegir la necessitat de no descobrir la verdadera cara, de no tirar massa endavant en l'expressió d'uns dubtes que revelen la pregona honestedat intel·lectual de Bernat davant d'uns interrogants que l'inquieten i que no sap, o no vol, resoldre de manera fideïstica i definitiva, així com li ensenyava Ciceró i li suggeria, en uns passatges, també el proper, cèlebre i modèlic Francesco Petrarca.

3.7. VALERI MÀXIM

Valeri Màxim és una de les bases de dades erudites més aprofitades al llarg de tot *Lo Somni*, i no ens n'hem d'estranyar, perquè era la manera més comuna a l'Edat Mitjana de fer servir aquest llarg recull d'exemples. Tot i això, he pogut individuar un altre manlleu, que fins ara havia passat desapercebut, que em sembla determinant per a la interpretació del diàleg. Per poder-ne apreciar la importància serà necessari de situar-lo breument en relació amb algunes de les meves línies de lectura de l'obra.

Lo Somni és un diàleg consolatori —com ho són també molts dels seus models, com ara el *Somnium Scipionis*, el *De consolatione Philosophiae*, el *Corbaccio* o el *Secretum*. Bernat necessita consolació per raons polítiques i ètiques, ja que es troba injustament a la presó i és un epicuri i, doncs, per raons pràctiques i morals, es troba impossibilitat de ser feliç. Cap al final del primer llibre, el rei Joan aconsegueix que Bernat canviï d'idea, que deixi la seva incredulitat epicúria, que negava tota dimensió transcendent, i cregui en l'existència d'una dimensió eterna i extraterrena. Bernat, però, no accepta les posicions del rei, apologeta de les veritats de la fe cristiana, senzillament s'hi apropa confiant-hi només com a opinions, seguint les petjades del relativisme ciceronià. Tot i això, l'acció del rei és efectiva perquè allibera Metge de la necessària infelicitat d'un epicuri, de manera que el canceller se'n surt «íntegrament consolat» (226, 6).

Deixant de banda el llibre II, que és el més vinculat a la qüestió política, els llibres III i IV estan estrictament lligats amb el primer perquè la discussió continua, amb l'ajuda d'Orfeu i de Tirèsies, pel camí d'analitzar, sempre d'una manera relativa, altres aspectes de la vida ultramundana, concretament l'infern, i aturant-se a definir el sentit de la vida de l'home en aquest món, com fan mitjançant la discussió sobre les dones. Aquí, defensant l'altre sexe de les ferotges crítiques de Tirèsies, Bernat, en el fons, no fa altra cosa que provar de defensar un altre cop l'epicureisme, aquesta vegada en la seva faceta terrenal. Quina altra cosa són les dones, i doncs l'amor, sinó la representació del plaer que s'intenta de justificar? I per què s'ha de discutir sobre elles si no representen, en general, la possibilitat de viure do-

nant un valor si no preeminent, almenys important, a la felicitat terrenal, simbolitzada en l'amor? Bernat pensa que, un altre cop i encara més, els seus clàssics el podran ajudar, ja que són autors laics i profans i no religiosos. Més tard s'adonarà que s'ha equivocat, ja que la superació de la fortuna, i doncs de l'atenció al món, forma part integrant també del moralisme clàssic, el qual, doncs, no li proporciona cap agafador per defensar el seu epicureisme inicial, i que, al contrari, concorda amb la visió cristiana de total superació del món. Fracassat en el seu intent, aquesta vegada sense possibles solucions de compromís satisfactòries, Bernat, encara més dubtós i incert, es desperta «fort trist e desconsolat» (372, 1). *Lo Somni* s'acaba, així, de manera interlocutòria, sense una solució clara i definitiva, i, sobretot, tornant a presentar l'estat d'ànim de l'exordi.

Aquesta evolució narrativa es dona i es basa en el fet que, darrere de les paraules de Tirèsies, és possible copsar la presència de moralistes clàssics que en fonamenten el discurs, tot i que aquest, a primer cop d'ull, pot aparèixer senzillament com una continuació del de Joan i, doncs, més aviat cristià.

Com deia, hi ha un manlleu de Valeri Màxim que és determinant per aquest propòsit. A tall de conclusió del llarg diàleg que mantenen Bernat i Orfeu a propòsit de la seva història i de l'infern, i a tall d'exordi de la seva intervenció, Tirèsies diu:

(280, 14-21) O, de quanta calige de tenebres són abrigats los desigs dels hòmens! Pochs són qui sàpien elegir què deuen desiyar. E (*om APO*) sola causa de aquesta error és ignorància de bé; e tot hom comunament lo desige, mas no-l conex. Molts són dessebuts en ço que (Molts qui són descebuts en aço *AP*) han desiyats regnas, possessions (potències *APO*), riquesas, favor popular, eloquència, sollempnes matrimonis, amor de donas e altres felicitats mundenals, e han-les aconseguides. Puyson-se perduts per aquellas. No és bé aquell qui, aconseguït, fa viura ab congoxa e desempara lo possehint.

Aquesta peça d'oratória, perfectament cristiana, que dona començament a la intervenció de Tirèsies, és manllevada del *Factorum et dictorum memorabilium* de l'historiador i exemplarista romà:

(VII, 2, *Ext.* 1) Socrates, humanae sapientiae quasi quoddam terrestre oraculum, nihil ultra petendum a dis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent, quia ii demum scirent quid uni cuique esset utile, nos autem plerumque id votis expeteremus, quod non impetrasse melius foret: etenim densissimis tenebris involuta mortalium mens, in quam late patentem errorem caecas praecationes tuas spargis. Divitias adpetis, quae multis exitio fuerunt: honores concupiscis, qui complures pessum dederunt: regna tecum ipsa volvis, quorum exitus saepe numero miserabiles cernuntur: splendidis coniugiis incis manus; at haec ut aliquando inlustrant, ita nonnumquam funditus domos everunt. Desine igitur stulta futuris malorum tuorum causis quasi felicissimis rebus inhiare teque totam caelestium arbitrio permitte, quia qui tribuere bona ex facili solent, etiam eligere aptissime possunt.

Com es pot notar, Bernat selecciona a l'interior del passatge, com acostuma a fer, allò que ha de resumir, allò que ha de traduir *ad sensum* i allò que, al contrari, s'ha de traduir *ad litteram*, i hi afegeix per part seva allò que creu convenient. Aquest fragment de Valeri Màxim ens il·lustra, una vegada més, la complexa utilització dels clàssics llatins duta a terme per Bernat Metge, els quals, a més de ser suport i font per edificar la discussió erudita o per enllestir una narració, li serveixen també per marcar les pautes ideològiques del diàleg i, en darrer terme, l'han acompanyat en un llarg i, aparentment, inacabat camí de reflexió moral.

4.1. INTERPRETACIÓ POLÍTICA

De tota l'argumentació precedent es poden desprendre unes quantes idees per a la interpretació de *Lo Somni* que divergeixen de les tradicionals. Ara, el que pretenc és presentar les línies segons les quals orientaré la meva proposta d'una nova lectura, política i literària, de l'obra. Evidentment, en aquesta ocasió, m'hauré de limitar a presentar els plantejaments que seguiré en properes investigacions, sense aturar-me en anàlisis detallades, per falta d'espai, i sense poder donar conclusions definitives. La meva intenció és la de presentar un treball en curs d'elaboració per tal d'estimular la reflexió i l'eventual discussió a propòsit d'un tema que necessita ser revitalitzat a partir de noves perspectives.

El primer punt a plantejar és, per cert, el de la interpretació política de *Lo Somni* i l'aclariment, en conseqüència, dels tèmbers afers relacionats amb la mort sobtada de Joan I i amb el procés contra els seus fidels. Després de la magistral reconstrucció erudita duta a terme per Martí de Riquer (1959: *87-*126, *169-*182, i 1964: 2, 388-404), a la qual remeto per a tots els detalls i les dades, no s'ha tornat a examinar aquesta faceteta de la interpretació del diàleg, deixant-la del tot al marge o acceptant, sense discutir, la seva hipòtesi. Penso, però, que la lectura que en fa Riquer, resumida més amunt, no justifica ni explica la composició de l'obra, i tampoc es relaciona de forma adient amb els fets esdevinguts durant els darrers anys del regnat de Joan I, sobre els quals Riquer dóna un resum molt precís i exhaustiu —en el qual, tanmateix, hi ha buits deguts a la incompletesa de la documentació—, però que no interpreta amb una anàlisi de tipus històric. D'altra banda, els mateixos historiadors no se n'han preocupat gaire, i aquesta és una falta greu —no només des del punt de vista del filòleg, al qual manquen instruments i suports per a les seves interpretacions—, perquè aclarir el significat real de les tèmberes circumstàncies que hi ha al voltant de la mort de Joan, la invasió planejada pel duc d'Armanyac —impulsada pel comte Mateu de Foix, per l'ambigu Luchetto Scarampi o per tots dos a la vegada, o pels rebels de Sardènyia, interessats que s'endarrerís l'expedició reial—, la successió de Martí I i el procés als fidels de Joan són elements importantíssims per avaluar tant les qüestions de política interna, com les tensions socials i econòmiques que es produïren a la Corona d'Aragó i que no poden no tenir relacions estrictes amb esdeveniments posteriors, com ara el Compromís de Casp o la guerra civil de 1462-1472.

Hi ha un element intern al text que, ja d'entrada, ens hauria de fer dubtar de la reconstrucció tradicional: Joan profetitza a Bernat que, a causa de la seva innocència, recuperarà aviat el favor del nou rei i serà reintegrat en les seves funcions a la Cancelleria reial. La profecia *post factum* és una de les pedres de toc de la lectura encetada per Riquer, ja que demostraria la finalitat autojustificativa de l'obra amb la finalitat de recuperar el favor reial. Però, i em sembla un fet ben evident, al moment d'escriure aquesta profecia, que com totes és *a posteriori*, Metge ja ha estat rehabilitat i, senzillament, espera el moment de ser efectivament i oficialment reintegrat a les seves funcions. En efecte, el

procés contra els fidels del rei difunt ja s'ha acabat amb la increïble sentència exculpatòria per a tothom i la «perpetua oblivione» per a tots els assumptes. És a dir que, a nivell polític i reial, ja s'havia decidit amagar i oblidar, tant com fos possible, qualsevol element tèrbol, i s'havia procedit a una progressiva rehabilitació de tots els implicats, amb l'excepció de Luchetto Scarampi. Així que, no havent de convèncer de res el rei, han de ser raons diferents les que van motivar Bernat Metge a explicar de forma providencial la mort del rei Joan i a jugar amb Martí fent al·lusions als esdeveniments, desitjant finalment la seva rehabilitació, que té sentit si es relaciona amb la ficció del somni i no amb la data de composició. Aquestes raons són polítiques però també literàries, lligades al gènere del diàleg que està practicant, tal com li ensenyaven les seves fonts principals —pensem en el problema de la mort (natural o per assassinat?) d'Escipió l'Africà menor al *Somnium Scipionis*. A *Lo Somni* hi ha massa literatura i massa tensió moral per poder-ne explicar la composició només com a *captatio benevolentiae* en la qual llegir, entre línies, jocs i ironies que tampoc permeten de motivar-lo de forma coherent i creïble.

Per donar una explicació satisfactòria de tots els fets, siguin polítics, siguin socials i econòmics —les arrels dels quals es remunten com a mínim a l'última part del regnat de Pere III— s'hauria de dur a terme un estudi exhaustiu que comentés, completant-les a partir de la documentació d'arxiu, les actes del procés en qüestió, comentari que Marina Mitjà (1957-58) va prometre i no va arribar a publicar mai.

A l'interior del procés s'han d'aïllar, distingir i agrupar acusacions molt diferents. Tanmateix, hi ha un grapat de càrrecs en els quals són implicades sempre les mateixes persones. Per un costat hi ha un grup —en el qual trobem el mateix Bernat— lligat a les maniobres econòmiques i a les malversacions, dirigides o encapçalades per Luchetto Scarampi. Aquestes actuacions no són pas una novetat en la pràctica de l'administració reial al llarg de tot el segle XIV i representen una manera d'administrar la cosa pública que, en el marc d'un enfrontament entre les ciutats i la monarquia per qüestions de finançament i impostos, era interpretada per les ciutats com a marcada per una corrupció general, de la qual calia queixar-se al rei, com si ell no en fos, en darrer terme, el responsable.

En segon lloc, es parla sovint dels presumptes drets successoris de Joana de Foix i del seu marit —amb declaracions que neguen aquest dret a Martí—; de la planejada invasió de mercenaris, que va desencadenar tot el procés a causa de la denúncia feta pels ciutadans de València i de Barcelona, amb les successives investigacions dutes a terme inicialment per Joan i, després, en direcció contrària, per Martí. Que hi vagi haver alguna mena de conjura, també contra el mateix Joan, per defensar i forçar els drets successoris de la seva filla i del comte de Foix, em sembla bastant evident. Allò que, tanmateix, no emergeix mai en les modernes reconstruccions històriques és el vertader paper que hi va tenir Martí, tot tret d'ingenu i únic hereu legítim de la corona, ja que no hem d'oblidar les reclamacions de l'altra filla de Joan, casada amb el comte d'Anjou. L'actuació de Martí no degué ser d'una importància secundària i exempta de qualsevol sospita. Ja l'afirmació de què s'acusa Bernat, expressada en conèixer la mort de Don Pero Maça el 1394, dient que més l'hauria merescuda l'aleshores duc de Montblanc, el posteriorment rei Martí, per les seves maniobres contra Joan, mostra que ni era un col·laborador massa benevolent en el seu paper de secundogènit, ni estava tan segur de succeir el seu germà en cas que morís sense fills. A més, un cop Joan mort, la rapidesa de la seva actuació, d'escassa constitucionalitat i protagonitzada per la seva dona, Maria de Luna, que no tenia cap càrrec oficial ni cap poder legítimat, fa tot l'efecte de ser més aviat un cop d'estat que no una presa de poder regular.

Aquests, evidentment, són només suggeriments i dubtes que condueixen, tanmateix, a sospitar que moltes coses s'han de llegir d'una manera radicalment diferent de la tradicional. La conseqüència principal per a la interpretació de *Lo Somni*, que és allò que més directament ens interessa ara, és que no hem de continuar veient Bernat Metge com un culpable que s'ha de defensar. No vull dir que tots els càrrecs que se li imputaren fossin un muntatge, sinó que, més aviat, es tracta d'una qüestió de perspectives. Bernat, per part seva, no es pot culpabilitzar per haver seguit una pràctica administrativa, incorrecta però normal, com a mínim iniciada per Pere III, acceptada i impulsada per Joan I, i a la qual tampoc no fou estrany Martí I, i que, en darrer terme, estava motivada per la falta de recursos econòmics de la

monarquia. Martí tampoc no podia voler-se erigir en jutge d'una qüestió que, si es destapava, li ho fes perdre tot, perquè, condemnant una pràctica administrativa familiar, posava en perill un excel·lent equip de funcionaris i la seva posició de garant de l'ordre i de la legitimitat, ja que no havia actuat precisament d'acord amb aquesta legitimitat. Les qüestions polítiques i els delictes d'opinió no s'aclareixen en un procés públic, es discuteixen, més aviat, en el secret d'una habitació, lluny d'orelles indiscretes. I així degué ser. La conseqüència de tot això és que, si Bernat Metge no era culpable, i doncs no li calia autojustificar-se —i si, fins i tot, no va estar mai a la presó, fet del qual no tenim proves positives, o, si hi va arribar a estar, aquesta estada no coincideix amb les dades fingides a *Lo Somni*—, totes les interpretacions que es fonamenten de manera directa o indirecta en aquesta premissa cauen com un castell de cartes. Això no vol pas dir que en aquestes hipòtesis no hi hagi moltes deduccions, apreciacions, lectures encertades; simplement, que el que no funciona és la manera global de relacionar els fets entre ells mateixos i d'explicar-los. Tot s'ha de replantejar a partir d'uns pressupòsits molt més literaris i seriosos, sense negar que hi intervingui la ironia, fins i tot també en les discussions polítiques.

4.2. INTERPRETACIÓ LITERÀRIA

Tot s'explica de manera molt més satisfactòria i coherent si relacionem l'estructura de *Lo Somni* amb els seus models més directes i si pensem que, en el fons, la idea de l'obra respon a unes exigències íntimes de Bernat, que ja s'havien concretat en alguna cosa de relativament semblant, com a motivacions ètiques no literàries, en el *Llibre de Fortuna e Prudència*, i també a l'*Apologia*, ja sigui anterior, com diu Riquer i accepta tothom, o posterior, com creu Rico (1982), hipòtesi amb la qual estic d'acord.

El primer pas que hem de fer en aquesta direcció és el de dinamitzar la relació de Bernat amb les seves lectures, sobretot les clàssiques. No les hem de veure, com ja he suggerit, senzillament com a mines d'informacions erudites dignes de ser copiades. El fet que aquesta

pràctica sigui la més comuna, i sobretot la més detectable per a un contemporani, no vol pas dir que fos l'única forma possible de relacionar-se amb els clàssics, en particular, i amb la literatura en general —com ja vaig insinuar a Cingolani 1995-96 i 1998. També a l'Edat Mitjana, com avui dia, es podia llegir per interrogar-se i per trobar respostes a uns interrogants, siguin literaris, siguin ètics. La font privilegiada per mesurar-se i reconèixer-se sempre va ser la literatura clàssica, sobretot quan les solucions que es cercaven sobresortien d'una visió que es pogués definir segons cànons morals i teològics ortodoxos i tradicionals. Aquesta mena de lectura prescindeix dels mitjancers interpretatius universitaris, o hi pot anar paral·lelament: l'*auctor* es llegeix i s'interroga de manera directa, per veure com pensa, com escriu, com planteja i resol problemes estètics i ètics. Per copsar les intencions que Bernat Metge tenia a l'hora d'escriure *Lo Somni*, doncs, cal veure quins textos va llegir, com els va llegir i, sobretot, què hi cercava i què hi va trobar. Com ja he dit, un dels seus *auctores* principals és Ciceró, que li ofereix una gran quantitat de materials per organitzar les seves argumentacions. Ja he notat, però, que el seu paper no s'esgota en la funció de pedrera. El romà és un model per reproduir, adaptat, tant en el pla filosòfic com en el literari. Metge, lluny de qualsevol humanisme, es disfressa de clàssic per intentar solucionar, o reduir a dialèctica, uns interrogants ètics molt greus i per expressar-los en forma escrita, per organitzar un discurs que es mogui sempre al límit entre la transgressió i l'ortodòxia, almenys fingida. Per desxifrar *Lo Somni* s'ha de llegir posant en relleu els punts problemàtics i veure quina mena de solucions podia trobar Metge en Ciceró. Això no esgota pas la tasca interpretativa, perquè és només una font entre d'altres, però que ens pot oferir unes pautes interpretatives absolutament imprescindibles.

El que s'ha de fer, encara que comporti un comentari extens i pas a pas de l'obra, és deixar de veure el canceller com un epicuri trampós i impenitent. Sense recuperar ni la imatge d'un Metge filòsof ni, tampoc, la d'un humanista, l'hauré de plantejar com un home que, amb tota l'honestedat, es posa a reflexionar sobre temes morals. No pretén de donar-ne una solució ni nova ni especialment profunda o d'alta volada, sinó personal, expressant tots els dubtes, les incerteses i les irre-

solucions del cas. Com ja he explicat, *Lo Somni* és una *consolatio* que no assoleix els seus propòsits: Metge no té les eines intel·lectuals necessàries —com gairebé tots els seus contemporanis, entre els quals Dante o Ausiàs March— per resoldre les contradiccions que existeixen entre les valoracions oposades d'aquesta vida i de l'altra, entre l'ànima i el cos, per conjuminar la faceta més humana i la més espiritual de l'ésser humà sense que l'una negui l'altra, sense atorgar un privilegi absolut a l'una, amb el consegüent anul·lament de l'altra. Ho intenta, però no pot. Té l'honestedat de mostrar-ho sense paranys, per a qui ho sàpiga entendre, i per això es desperta desconsolat.

STEFANO M. CINGOLANI

BIBLIOGRAFIA

- Lola BADIA (1988): *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema, ps. 59-119.
- Lola BADIA (1991-1992): *Bernat Metge i els «auctores»: del material de construcció al producte elaborat*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», núm. 43, ps. 25-40.
- Lola BADIA (1993): *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València/Barcelona, Institut Universitari de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat; «Biblioteca Sanchis Guarner», ps. 93-128.
- Lluís CABRÉ (1994): *Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolació: el Llibre de Fortuna e Prudència*, dins Lola BADIA i Albert SOLER (ed.), *Intel·lectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes/Publicacions de l'Abadia de Montserrat; «Textos i Estudis de Cultura Catalana», ps. 95-107.
- Stefano Maria CINGOLANI (1995-1996): *Clàssics i pseudo-clàssics al Tirant lo Blanc. Reflexions a partir d'unes fonts de Joanot Martorell*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», núm. 45, ps. 361-388.
- Stefano Maria CINGOLANI (1998): *Joan Roís de Corella. La importància de dir-se honest*, València, Edicions 3 i 4; «La unitat».
- Tomàs MARTÍNEZ (1993): «*No-m diren que lo dit Sèneca sia propheta ne patriarcha, qui parlen figurativament*». *Antoni Canals i el De providentia*, «Caplletra», Revista Internacional de Filologia, núm. 15 (tardor 1993), ps. 181-210.

- Marina MITJÀ (1957-1958): *Procés contra els consellers, domèstics i curial de Joan I, entre ells Bernat Metge*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», núm. 27, ps. 375-417.
- Xavier RENEDE (1994): *L'heretge epicuri a lo Somni de Bernat Metge*, Lola BADIA i Albert SOLER (ed.), *Intellectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes/Publicacions de l'Abadia de Montserrat; «Textos i Estudis de Cultura Catalana», ps. 109-127.
- Francisco RICO (1982): *Primera cuarentena y Tratado general de literatura*, Barcelona, Quaderns Crema; «El festín de Esopo», ps. 83-84.
- Martí de RIQUER (1959): *Obras de Bernat Metge*, Edición crítica, traducción, notas y prologo por Martín de Riquer, Barcelona, Universidad de Barcelona; «Biblioteca de Autores Barceloneses».
- Martí de RIQUER (1964): *Historia de la literatura catalana*, 3 vols., Barcelona, Ariel.
- SOBERANAS (1968): Sant Gregori, *Diàlegs*, volum II, a cura d'Amadeu-J. SOBERANAS, Barcelona, Editorial Barcino; «Els Nostres Clàssics».