

## Més Reflexions sobre els Fils de l'Humanisme des de "Lo Somni" de Bernat Metge

Prof. Dra. Júlia Butinyà  
Univ. Nacional de Educación a Distancia

**Resum:** Des del diàleg de Bernat Metge, *Lo somni*, es fa un intent de reducció conceptual quant al fenomen humanista a la Corona d'Aragó a l'Edat Mitjana, fent per copsar la seva consistència, així com la influència lul·liana.

**Paraules Clau:** Humanisme, Literatura Catalana medieval, Bernat Metge, Ramon Llull.

**Abstract:** Concept and summary about the humanist phenomenon in the Catalan Literature of the Middle Ages, from Bernat Metge's dialogue, *Lo somni*; so it is attempt to understand his consistence, and also the influence of Ramon Llull.

**Key-words:** Humanism, Catalan Literature of the Middle Ages, Bernat Metge, Ramon Llull.

Per a l'observació que proposem, comptarem a l'avançada amb dos fermes pilars: sant Agustí i Llull; així com ens hi fixarem a l'encreuament de la seva influència. El primer autor és un referent sabut per als estudis humanistes; amb el segon, de fet, es comptava només per als gairebé ja renaixentistes, però el fet de reconèixer-lo al primer Humanisme permet d'obrir-hi un enfilall de reflexions. I com que el nostre punt d'observació és *Lo somni*, començarem per referir-nos a l'obra de Bernat Metge, molt menys coneguda encara que la lul·liana.

L'obra literària de Metge deixa clar el seu procés o aprenentatge humanístic: al poema del *Sermó* ataca l'oratória del món vell sense armes classicistes (Butinyà 2001a). Al debat del *Libre de Fortuna e Prudència* compta amb una assimilació d'un clàssic –Lucà– a la introducció, amb la qual aconsegueix dos efectes: marcar la temàtica inicial –la pobresa– i donar un to heroic als continguts filosòfics de l'obra (Butinyà 1990 i 2002a). I al *Griselda*, a l'ombra de Petrarca, del qual imita el fet d'emmarcar la traducció entre cartes, no sols mostra d'haver rebut les tècniques d'escriure dels grans trescentistes sinó que interfereix a la seva conversa; així, d'una manera exquisita, la qual suposa un esglaió en llur joc privilegiat d'entesa artística, s'hi pronuncia a favor de Boccaccio (Butinyà 2002b). En aquesta obra, tot assentant el propi punt de vista, entra en comunicació amb els autors, en una línia no sols classicista ans també eminentment actual, a causa de la consideració de l'obertura dels textos.

A *Lo somni*, encara, fa un gran salt, establint-se com a tribunal davant les grans tradicions (Butinyà 2008b), en certa manera a tall del que fa la filosofia de la història, no la teòrica ans la pràctica, dictaminant amb el seu criteri. Metge hi assumeix totes dues grans tradicions –classicista i cristiana, amén de la bíblica–, donant a cadascuna el que li pertoca, però sense subpeditacions; com, per contra, des d'una concepció teocràtica, sotmetent la saviesa humana a la revelada, havia fet sant Agustí –sobretot al *De Ciuitate Dei*–.

Cal tenir present que al *De Ciuitate Dei* (XI, 12, bé que el sant ho ha tingut en compte des del llibre I) diferencia la doctrina maniqueista i la nega; però de fet tota aquesta obra és una separació de dos móns o ciutats, i la dels bons és la dels cristians. Metge sembla allunyar-se d'aquesta escissió, així com des d'un pla moral a més se

separa de l'agustinisme que Petrarca fa palès al *Secretum*; de fet, no admet posicions condemnatòries o dogmàtiques, ans, com afirma al començ del IV llibre, es guia per la seva consciència. Dins d'aquestes concomitàncies i divergències hem de comptar amb la veu de Lull -qui interfereix al damunt del bagatge metgià segons mostren les fonts literàries-, d'acord amb la línia dialògica que havia iniciat Metge al debat i al *Griselda*.

Caldria avançar també que Lull, malgrat la seva quadriculació de vicis i virtuts, es troba a l'oposició de qualsevol tipus de maniqueisme; així, tenia ben present el títol agustinianà quan escriu el seu *De civitate mundi*, on el món és dolent i condemnat, però això li és ocasió, no per a escindir dos classes de móns-ciutats o per a ressaltar un dualisme, ans perquè Déu exerceixi la seva misericòrdia (Villalba 2008). I això s'adiu amb el fet que Metge beu de Lull sobretot pel que fa al pes de la virtut cristiana per excel·lència, de la caritat, tot i que ell la representi mitjançant l'universalisme del mite d'Orfeu. D'aquesta manera desmitifica vells defectes o denuncia les desvirtuacions –vet ací el misoginisme-, com abans havia fet amb la pobresa i el vell Amiclates al *Libre de Fortuna e Prudència*. Universalisme que, d'altra banda i bé que enllaci amb altres plantejaments, és propi també de l'actitud dialògica que ja ostentava Lull (Butinyà 2005), que Metge fa seva i que caracteritzarà els humanistes posteriors (Butinyà 2009a). Universalisme que alhora implica el racionalisme i una concepció clara de la llibertat humana.

Encara en un primer contrast, cal comentar també que el *De Ciuitate Dei* ensenyoreja tots els temps, mentre que Metge sols actua d'àrbitre des del seu present i a través dels textos, com només s'admet en l'actualitat quant a la filosofia de la història i quant a la teoria literària per la naturalesa del text (respectivament, Collingwood, Heller i Gadamer).

Ens aproparem una mica a l'espectacle suara plantejat d'una manera molt resumida però concreta, comptant amb tots aquests elements a la mà, i situant el nostre seient al davant del llibre I de Metge, en la mesura que l'entendem o que ens ho permet copsar l'estat de les investigacions actuals. De primer, tinguem en compte que, com que és sabut que l'Humanisme és un moviment de discussió i diàleg, no estranyarà que Metge fonamenti la restauració del gènere clàssic no solament per a la recerca de la veritat –en concret, sobre la immortalitat- o per a assentar una moral –amb coherència entre creença i comportaments-, sinó que a més l'utilitzi –segons també feien els antics- com un sistema de donar lliçons o un art de correccions.

Com altres vegades per a un seguiment de les fonts de *Lo somni* em serviré de la consulta del meu hipotext (2002a i Metge 2007); i, emplaçant-nos –com hem dit- al llibre I, farem sobretot tres parades: al començ, al mig i al final. Són potser els tres punts principals d'influència agustiniana, amb la qual conjuga la lul·liana, segons farem per exposar.

No podem explicar ací totes les tècniques emprades pel notari a *Lo somni*, bé que en donarem un resum: arrenca amb petges de les tres obres dels trescentistes que hi són clau: el *Secretum*, el *De casibus* i el *Corbaccio*, de costat al record de l'epístola 8 a Lucili. Aquest darrer text marca el nord que aquelles obres perderen (Butinyà 2007), ja que els continguts els són enterament oposats. Cal notar a tall de comprovació que a l'acabament dels quatre llibres del diàleg es dona significativament la mateixa conjunció.

Tot seguit, Metge ensenya a dialogar, rere el model de l'*Eclesiastès*, deixant-nos alhora una mostra oculta de la confecció del seu diàleg, que segueix aquella pauta bíblica per a l'explicació dels diferents parers (Butinyà 2002a: 264-268). En els passos següents i immediats deixa ja explícites les fonts, cosa que ha facilitat de copsar la broma-burla quant als *Diàlegs* de sant Gregori, que té lloc seguidament (Riquer 1959: 175).

A continuació mimetitzava un passatge introspectiu típic del començ de les *Confessions*. I a partir d'ací, mitjançant fonts clandestines, es reconeixen textos de Petrarca, sobretot el *De remediis* (capítol II, 119: *Sobre la mort*), i entre els clàssics assenyalarem el *De senectute*, obra que coneix perfectament i de la qual s'apropia de punts cabdals.

El nostre primer punt d'observació té lloc quan entra la projecció del *Libre del gentil* de Llull, en què tornem a trobar la confluència harmònica de Petrarca i Ciceró; del segon, però, recorre ara a les *Tusculanes* (Metge 2007: notes 43, 69, 70). Se'ns hi deixa confirmat, amb diferents pinzellades, que el gran mentor humanista –Petrarca coincideix amb la doctrina clàssica, i així també se li assenyala com a transmissor. Els temes que hi suraven eren, de primer, quant a la naturalesa, i després quant al valor del consens universal; aquesta darrera és una idea de molt de pes, ja que és la que li satisfarà quant a la immortalitat, perquè l'acord unànim –sosté- equival a una llei natural.

Així doncs, Metge –malgrat que es desdoblava amb el personatge del rei- es manifesta un autor que –sempre amb ressò dels clàssics, que bé s'encarrega d'anar anotant- reflexiona interiorment, com el sant, pateix com el gentil lul·lià per la vida futura i, com ell, s'hi posa a harmonitzar les diferents posicions o creences –amb una broma sobre la prioritat de les raons sobre les autoritats, probablement en honor a Llull, ja que sembla tenir-lo present també per al ordre de les segones (Metge 2007: notes 70 i 71)-. Les raons es componen d'arguments de Cassiodor i sant Tomàs, cloent una demostració lul·liana en darrer lloc; cal afegir que hi declara que les finals són les més convincents.

El punt proper on ens hem de concentrar, un cop assentat que ha arrencat del posat agustinian i, de mica en mica ens ha apropat a Llull, és al punt en què es fixa en la idea de la gentilitat, amb intertextualitat amagada del *De Civitate Dei*, cosa que fa mentre tenia el *Libre del gentil* de fons; això esdevé al mig –matemàticament parlant- del llibre I. En aquest enclau Metge ha fet u dels dos gentils –agustinian i lul·lià-, ja que sant Agustí deia que Job era gentil –citació que recull *Lo somni-*, alhora que entre la gentilitat acollia els clàssics. Metge ho fa a més, segons el llibre XV, 14, val a dir no com a mers intèrprets sinó amb llibertat de profetes; segons M<sup>a</sup> Ángeles Navarro (1999, 121: 219, 234), la seva adhesió era des d'una perspectiva espiritual i no carnal. I a partir d'aquest punt ja no hi ha manera –o almenys no l'he sabut trobar- de saber a quin gentil es refereix Metge en l'exposició que fa de llurs arguments; per la qual cosa sembla que intencionadament hagi fusionat el gentil de Llull, un home que buscava la veritat i estimava la vida, amb els gentils del sant, que corresponien als clàssics –al marge de les diferenciacions o matissos que s'hi puguin fer-.

Ací cal tenir present, però, que Llull no hi considerava els filòsofs antics per tal com no podia entendre que tinguessin més llum que les figures de la Revelació; per tant, de Llull, el que pren Metge és el posat del seu personatge, que queda definitivament perfilat a la llum de l'obra del *Kuzari* de Iehudà Haleví; en aquell *Libre del gentil* no es percep cap ascendència o superioritat respecte a una creença. (Com a annex tan sols perquè ens dispersaria, bé que amb tot el relleu, he de remetre a l'article de Rosa Planas en “Mirabilia” 9, on es fa ben manifest el que diferencia Llull i el que afegeix sobre aquella font, ja reconeguda per la crítica: l'igualitarisme humà. Al *Kuzari* “s'assenten les bases de la religió jueva i es demostra l'ascendència profètica que situa els jueus per damunt dels altres pobles, ja que tenen l'origen en una aristocràcia espiritual seleccionada directament per Déu”, ib.). I del tractat agustinian el que és evident que pren Metge, a part d'alguna citació, és la idea ferma del valor profètic d'alguns autors clàssics, cosa que fa mitjançant la figura de Job (Butinyà 2001b; Butinyà 2002a: 246-264).

També cal fer l'incís que he proposat el llibre de Job com el llibre aràbic del gentil que Llull declara que fou font per al seu llibre (Butinyà 1995a), cosa que no sols simplifica sinó que pot explicar les coses; però evidentment no cal deduir-ne que aquesta influència fos a la ment de Metge. Tanmateix –insistim- és la figura que pren sant Agustí per tal de mostrar que els gentils –Job ho era- són capdavanters i models. L'extensió que el sant fa cap a un Virgili, ja que deia que hi ha altres pobles que també formen part de la Jerusalem celestial i que han estat profetes alguns pagans, obrint-los-hi les possibilitats, dóna peu a Metge –qui hi té present el record de Job- per a estendre's al poeta de l'amor -ahora proscrit-: a Ovidi.

Fixem-nos, doncs, a la concomitància principal entre Metge i l'obra agustiniana, que consisteix en la fórmula d'assumir la cultura antiga, considerant els pagans en la mesura que són portaveus de Déu, però sobretot que dirigeixen i corregeixen els homes, si s'escau fins i tot als “nostres”, com deia sant Agustí al llibre XVII, cosa que també és molt adient amb el posat lul·lià pel que fa al perfil didàctic del gentil (Butinyà 1995b). Ja hem dit que Llull no sintonitzava amb la preeminència classicista; això no obstant, Metge s'apropa com més va més a la seva posició moral, anteposant els postulats ètics, o bé –es mereix un altre treball l'objectiu d'observar aquesta diferenciació- lligant-los estretament a la creença, segons veurem. Metge en repeteix la causa de la importància d'aquests postulats en diverses ocasions: la vida futura depèn del comportament; i això és neuràlgic al *Libre del gentil*, ja que és l'argument que rebutja que els animals en tinguin, en contraposició als homes (Llull 1957: 1063).

Podríem fer-hi un incís per a Cassiodor, qui donava el mateix plantejament i de qui segueix Metge la definició de l'ànima, la qual exposa detingudament al llarg del seu discurs i diàleg; perquè allò queda ben ressaltat a *Lo somni* gràcies a una separació d'aquest aspecte moral respecte al desenvolupament filosòfic que anava fent (Butinyà 2007: nota 142). De manera que reprén aquella part de la definició diferenciant-la de la que havia anat desenrotllant: “ço és, que la ànima racional és en bé e en mal convertible” (Butinyà 2007: 108); i, cosa rara en Metge, és repetició, ja que l'havia dit abans (Butinyà 2007: 72). És a dir, si l'ha separat per a donar-li relleu, la repeteix per a més seguretat.

D'una part, doncs, veiem que per a Metge la gentilitat equival al món clàssic, al qual dóna categoria profètica, cosa que seria un clamor arreu amb el Renaixement, i així mateix seria peça clau per a l'Humanisme cristià, més d'un segle posterior. I subratllem significativament que Metge estableix un Déu reforçadament cristià, en la línia platònica i en conjugació amb Ciceró, així com que defensa una moral més cristiana gràcies a Ovidi (Butinyà 2002a: 279-281).

On pretenc clavar ara la mirada és al fet que Metge sembla haver fet una giravolta, aprofitant-se de les paraules o doctrina del sant i aplicant-la a Llull. Ja que el gentil, l'actitud del qual al llibre lul·lià és modèlica per als savis de les tres religions, es representarà a *Lo somni* pels clàssics que, als llibres III i sobretot al IV de *Lo somni*, deixen ben ferma una ètica que anorrea la cristiana del moment. Com bé fa veure manifestant el *Secretum* i el *Corbaccio* com a obres misògines i, des d'aquell punt de vista, miserables; per tant, deixant fora de joc Petrarca i el darrer Boccaccio –corromput com denuncia d'amagat també Metge (Butinyà 2002a: 356-360; 391-395)-, precisament quan havia iniciat aquest gran diàleg amb una fusió doctrinal esperançadora entre totes dues tradicions, d'acord amb el sant. I considerant el mentor mateix com a intèrpret i vehicle dels antics.

Ara bé, en cap lloc -crec- Metge condemna el sant, bé que sí ho fa amb l'agustinisme, val a dir mitjançant la interpretació que en fa Petrarca al *Secretum*; és més, és curiós que recorri a partir d'aquell punt del gentil (Metge 2007: 86 i nota 83) -

segons he detectat varies vegades, i amb un tipus de projecció que fins i tot estranyava al professor Batllori, el gran defensor d'un Metge humanista-, al *De Trinitate*, l'obra agustiniana doctrinalment més ferma, rígida o potser medievalitzant. Concomitances aquestes darreres sobre les quals arribo a pensar que fossin expressament donades pel notari a tall de mostra de fins a quin punt el coneixia o l'acceptava en altres ordres; al marge que li servissin com una mena de justificant o de garantia quant a la fiabilitat dels seus criteris, cosa que no hauria de veure's amb cap sentit crític o de retret, com s'ha fet a vegades, especialment en un humanista.

Amb tot, cal fer notar que la seva empatia respecte a Llull continua clara, com veurem al final del mateix I llibre. I sobretot alerto quant a un detall: al fet de rubricar la seva adhesió amb una sola paraula, que equival però a una ferma intertextualitat; em refereixo al desconhort amb què comença el IV llibre, el qual coincideix amb el tarannà de Llull, enfonsat per l'espectacle dels cristians, tan anticristians en els seus plantejaments (Butinyà en premsa b, c). I que això no és cap interpretació la tenim al fet que aquesta explicació –que els cristians són dolents- és tot just la que dona Metge per argumentar que encara és viva la religió mahometana, cosa que diu tractant de l'*Alcorà* i que –encara- és el mateix que deia Llull al *Libre del gentil* com explicació del mal al món (Butinyà 2009b).

Passarem ara al final del llibre I –el nostre tercer i últim punt d'observació-, quan, havent-se ja començat a alegrar quant a la idea de la immortalitat –amb idèntica disposició a la del gentil al llibre I del *Libre del gentil* lul·lià-, ens sobta de trobar la mateixa pregunta sobre l'ànima dels animals a tots dos llocs. En una primera ullada superficial sembla tenir un cert aire de *boutade* en tots dos casos; cosa insòlita en Llull, però que en el de Metge podria suposar una altra simpàtica adhesió al beat. El fet és que fa el mateix efecte d'estranyesa; en Metge fins i tot de còmica inoportunitat. Però el que sembla una gran broma potser ens dona la clau d'haver arrelat l'argument de la immortalitat a Llull, així com n'havia recollit abans la necessitat de la resurrecció per tal de fer justícia al *De anima rationale* (Riquer 1959: 193), recalcant el fonament lul·lià; ja que a les acaballes del classicista I llibre de *Lo somni*, com a complement arrodonidor, amb motiu de la vida futura dels animals, torna al punt exacte on el filòsof, lligant tots dos conceptes, explicava que: “les bèsties ne les aus no usen de raó ne de líber arbitre... hom és aquella cosa qui fa en est món bé o mal, enaixí justícia deu guardonar o punir cosa qui sia hom” (Llull 1957: 1063).

El passatge sencer (Metge 2007: 110-119, i notes 144, 154) presenta encara buits, i caldrà dil·lucidar-lo amb especialistes en sant Agustí però sobretot en Llull, com veurem. Així, torna a tractar de les divisions de les ànimes, com va fer al començament del diàleg sobre un text gregorià (Metge 2007: 60), però com que és punt que també va tractar sant Agustí, caldria contrastar punt per punt -comptant amb un especialista- el que diuen tots dos en les diferents obres front als punts respectius de *Lo somni*, atenent no sols al text sinó també al context, val a dir a la col·locació i intencionalitat dels passatges.

Si ens hi endinsem al passatge de cloenda del gran I llibre, veiem que arrenca d'una manipulació de la *Summa contra gentils*, amb una rectificació important al text del sant (Butinyà 2002d). El canvi pot afectar tota una línia de pensament, car sembla desplaçar l'aristotèlica per la platònica, cosa que li permetria de col·locar-hi al mig Ciceró. He de dir però que des de la data d'aquest darrer treball, fora dels actuals comentaris, no havia avançat pel que fa a aquesta investigació concreta, i hauria de recollir les impressions amb què el tancava, precisament sobre el mateix passatge: “Així doncs, amb les correccions que Metge porta a terme a *Lo somni*, sigui en el pla filosòfic, on col·loca en lloc privilegiat Ciceró, o bé en el pla moral (llibres III i IV), tot donant una moral cristiana amb fonament a un gentil (Ovidi, a qui havia fet

profeta, amb llicència de sant Agustí), potser que en realitat el que estigui fent és identificar-se una vegada més amb qui de debò admirava i qui en aquells moments estava condemnat, val a dir: sembla que, havent passat per tota la cristiandat i tot el classicisme, reprenia aquella manera de veure les coses lul·liana. Això no treu que es recolzés fermament a Agustí, car aquest final del llibre I correspon exactament a idees del *De Trinitate*, que pren puntualment (vegeu-ho amb XII, 7, 12). Les línies que es van dibuixant dels que es desplacen (Aristòtil-Tomàs) i els que romanen (Plató-Ciceró/Agustí-Cassiodor/ i Llull) potser també que comencen a ser significatives”. Hi recordava a més l’absorció de sant Agustí per part de Cassiodor, i també el títol de la *Summa contra gentils* de sant Tomàs, on es pren el càrrec corrector en direcció oposada a la de Llull; val a dir, contra la gentilitat (v. la *Summa* I, 1 i 2), mentre que el del beat és el *Libre del gentil*.

Encara, hi ha un fet molt definitiu quant a les seves prioritats pel que fa als autors, perquè hi tornem a trobar una adhesió lul·liana, i en aquest punt ho fa deixant de banda la coneguda posició de sant Agustí. Això té lloc en tractar de la idea primera i darrera de la filosofia -la del coneixement intel·lectual-, en què Metge dóna quatre facultats, com feia Llull, mentre que el sant en donava tres. Així, veiem que quant a les facultats humanes des que l’ànima es diferencia de la dels animals (Metge 2007: nota 152), les tres primeres es corresponen amb sant Agustí (la raó jutja i percep la natura corporal; l’enteniment percep les invisibles; i la intel·ligència veu les qualitats divines), però hi afegeix una quarta, de clara arrel lul·liana: “la sancta saviesa, que és amar e tembre Déu”, la qual precisament ja havia aparegut al llarg de la conversa anterior i la crítica havia ja reconegut a Llull, en un passatge al qual ja hem remès (Riquer 1959: 193).

Tot plegat, cal tenir en compte el procés de rectificacions, ja que queda clar que Metge efectua la seva envers Petrarca, qui a la vegada havia retret Ciceró, a la famosa carta de les *Familiars* XIV, per la seva actitud social que li havia distret de la seva tasca de filòsof –cosa que és clau al final del *Secretum* i al final de *Lo somni*–; gest que ens fa més entenedora la profunda adhesió als clàssics per part de Metge en rebatre l’italià (Butinyà en premsa c).

A l’últim, cal recordar que el diàleg en el seu conjunt fa palès un “caràcter del moviment: d’anteposar l’ètica o bé de fer-la inseparable de la creença; per tant, als darrers llibres, s’exigeix una moral elevada i d’amor -per descomptat antimisògina-, en consonància amb els arguments del llibre I filosòfico-teològic on s’harmonitzen les dues grans tradicions, clàssica i cristiana, aquesta amb gran càrrega lul·liana” (Butinyà, en premsa a). Perquè resulta que la insistència a unir creença i moral també pot ser derivació lul·liana, ja que si Metge acusa els mals cristians en general al I -com havia fet Llull- i al III rebutja en concret l’anticristià misoginisme, el filòsof mallorquí també delatava de manera puntual el seu menyspreu envers la cúria o els clergues bonvivants, per exemple, a debats com el *Phantasticus* o al que hem dit que devia conèixer: el *Desconhort*.

Cal rellevar ara que de tota manera aquest pas envers la coherència i rellevància ètica és una marca de la filosofia occidental, de signe laic, i que té les arrels als inicis de l’Humanisme; pas que afecta també altres aspectes, com ara que amb ell s’estengueren les aspiracions universalistes, amb les quals hem començat ací.

I, tornant a Llull, si no és nou el fet de valorar el seu caràcter reformador ni el *continuum* d’actituds innovadores, en què Metge clava les seves arrels cristianes, sí resulta potser més nou de fixar-s’hi als aspectes ètics que tant s’intensifiquen als orígens de l’humanisme. Aspectes que, d’altra banda, sense connexió sembla ser –ni lul·liana ni metgiana-, apareixen en un humanista posterior d’aquesta Corona, Lluís Vives (Cortijo-Butinyà 2009). Però que mostren un fil comú perquè si el filòsof

mallorquí es guiava per raons metafísiques, mentre que el valencià ho feia segons la gentilitat, això ho havia iniciat ja Metge, qui també seguia la raó i bevia al primer. Sempre evidentment, comptant amb el ressò de sant Agustí en tots ells com a punt de partença.

No debades cal recordar que aquests primers humanistes no només pouaven dels clàssics els seus recursos, ja que el sant també els hi havia fet de mestre, tot i que alhora ell bevia del primigeni cabal classicista, encara que el postposés. I fins i tot cal donar-li primeria en aspectes formals, com ara pel fet que sant Agustí tenia en compte “el desdoblamiento que le permite el diálogo, por medio de trampas, citas implícitas, hábiles contradicciones” (Butinyà 2000).

Aquests comentaris no només ens deixen proposar Metge com a precedent o anticipador de l'Humanisme cristià centroeuropeu, degut a *Lo somni*, ans ens fan rellevar el gruix del traç del moviment en aquesta Corona, dels orígens als epígons (Batllori 1995). I això cal tenir-ho en compte, junt amb la grandesa d'aquestes figures, sense complexos i amb tota consciència, al marge de la petitesa de la parcel·la dins el gran corrent i els seus cercles successius, de primer el context hispànic (Butinyà 2008a) i després l'humanístic universal. Comptant encara que avui –i no com al temps de sant Agustí, que era fruit del seu moment- no es reconeix solament un fil (Navarro 1998-99), ja que el teixit –històric, humà, cultural, temporal- es compon dels diversos fils de les diverses tradicions.

Podríem afegir una referència quant al pes filosòfic de tot això, ja que si l'humanista no es considerava en rigor un moviment amb una filosofia pròpia fins a Vives (Hirschberger 1965), d'altra banda Batllori (1995) assentava Metge com el primer filòsof laic de la Península.

Per acabar, l'empenta artística i filosòfica, que s'iniciava així al 1399, així com la sensibilitat humana i literària d'alguns dels seus representants posteriors, encara que no respongui a una adhesió massiva ni sempre assoleixi aquests cims quant al pensament, no es pot menystenir reduint el moviment català a un calc primmirat i petulant de l'Antiguitat, així com tampoc es pot empetitir el moviment general a l'àmbit lingüístic i formal (González Rolán 2002). Perquè calc dels antics ja ho era tota l'Edat Mitjana, i justament se'n diferencia per la seva llibertat i per la seva insolència a superar-la. I cal subratllar que reeixiren en el seu objectiu, com bé palesa el fèrtil moviment –bé que fugisser- a conseqüència dels seus efectes i seqüel·les: el canvi de periodització, d'una Edat vella o antiga a la Moderna; i els moviments que se'n deriven, com ara el Renaixement.

Així doncs, amb imitacions i recursos de tota mena, aquells primeríssims humanistes de la Corona d'Aragó van assimilar l'Antiguitat al cristianisme per tal de deixar enrere un món sense capacitat ja d'estímul; ja que el món vell admirava els antics però no els havia assimilats en profunditat. I si gran part dels humanistes d'arreu recorrien a sant Agustí, ells a més van recórrer a Llull, qui ja mostrava un neguit reformista.

## Referències bibliogràfiques

- Miquel Batllori (1995), *Obra completa*, V, *De l'Humanisme i del Renaixement*, València: Tres i Quatre.
- Júlia Butinyà (1990), “Un nou nom per al vell del *Llibre de Fortuna e Prudència*”, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 42: 221-226.
- Júlia Butinyà (1995a), *Jo començ allà on deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil*, dins *Miscel·lània Germà Colón IV*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 37-54.
- Júlia Butinyà (1995b), *No busquem Llull entre els savis*, “*Revista de l'Alguer*” 6; 215-228.
- Júlia Butinyà (2000): María Angeles Navarro Girón, *Filosofia del llenguatge en san Agustín*, ed. “*Revista Agustiniana*”, Madrid 2000: “*Revista de Filología Románica*” 17: 415-421.

- Júlia Butinyà (2001a), *Al voltant de les obres més curtes de Metge*, en *Homenatge al professor Giuseppe Tavani*, II (2001), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat: 17-43.
- Júlia Butinyà (2001b), *Al voltant dels conceptes de la gentilitat i el profetisme a "Lo somni" de Bernat Metge i la font del "Secretum"*, "Llengua i Literatura. Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i Literatura" 12: 47-75.
- Júlia Butinyà (2002a), *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid, UNED: <[http://www.uned.es/031282/web\\_despensa/despensa\\_julia.htm](http://www.uned.es/031282/web_despensa/despensa_julia.htm)>
- Júlia Butinyà (2002b), *Del "Griselda" català al castellà*, "Series Minor" 7, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. També en: <[http://www.uned.es/031282/web\\_despensa/despensa\\_julia.htm](http://www.uned.es/031282/web_despensa/despensa_julia.htm)>
- Júlia Butinyà (2002d), *Al voltant del final del llibre I de "Lo somni" de Bernat Metge i la qüestió de l'ànima dels animals*, "Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona" 48: 271-288.
- Júlia Butinyà (2005), *El diálogo en Llull y en Metge*, "Estudios Hispánicos" 12, *Miscelánea de Literatura española y comparada. Homenaje a Roberto Mansberger Amorós*, coords. A. August Zarebska, J. Butiñá, Piotr Sawicki i J. Ziarkovska, Universidad de Wroclaw, 107-120.
- Júlia Butinyà (2007), "Metge, buen traductor de Séneca", dins *Sobre la Traducción*, en *Traducción y Humanismo: panorama de un desarrollo cultural*, "Vertere". Monogràfics de la revista *Herméneus*, 9, Diputació Provincial de Soria, coord. Roxana Recio, 47-62.
- Júlia Butinyà (2008a), "El Humanismo catalán en el contexto hispánico", en *El Humanismo hispano, La Corónica*, 37.1: 27-71.
- Júlia Butinyà (2008b), *Bernat Metge: "Lo somni": un "Somnium Scipionis" redivivo y un "Civitate Dei" laico*, "Revista de Filología Románica" 25: 95-106.
- Júlia Butinyà (2009a), *De la recepció de Llull a Alemanya. (El "Liber de Ciuitate mundi" front al "De pace fidei" de Nicolau de Cusa)*, Lluç 867: 33-36.
- Júlia Butinyà (2009b), *Ramon Llull en el primer humanisme*, dins *El humanismo catalán*, "ehumanista" 13 <<http://www.spanport.ucsb.edu/projects/>>, coords. Julia Butinyà i Antonio Cortijo, 78-95.
- Júlia Butinyà (en premsa a), *"L'humanisme a la Corona d'Aragó*, dins *550 aniversari de la mort d'Ausias March, Institució Alfons el Magnànim de la Diputació de València* (8-12 setembre 2009), "Debats".
- Júlia Butinyà (en premsa b), *Alrededor del concepto de la divinidad y el hombre en el "Félix": de Llull al Humanismo*, comunicació al XII congrés de la SIEPM, Palerm 2007.
- Júlia Butinyà (en premsa c), *Humanisme i Traducció. L'Humanisme traduït: (Traduir un bon traductor: "Lo somni" de Metge)*, II Curs Internacional de Clàssics Valencians (Clàssics valencians poliglotes), Universitat d'Alacant. La Nucia (2006).
- Robin George Collingwood (1972<sup>4</sup>): *Idea de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Antonio Cortijo Ocaña & Júlia Butinyà (2009; coords.), *Catalan Humanism. A Brief Introductory Note*: <<http://www.spanport.ucsb.edu/projects/ehumanista>>.
- Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1991<sup>4</sup>.
- Tomás González Rolán et alii 2002: *La tradición clásica en España (siglos XIII-XV). Bases conceptuales y bibliográficas*, Madrid: ed. Clásicas.
- Agnes Heller (1982), *Teoría de la Historia*, "Libro Historia" 11, Barcelona: Fontamara.
- Johannes Hirschberger (1965)<sup>2</sup>, *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona: Herder.
- Ramon Llull, *Obres Essencials*, I-II, ed. M. Batllori, J. i T. Carreras Artau, J. Rubió, Barcelona: Selecta, 1957 i 1960.
- Bernat Metge (2007), *Lo somni. El sueño*, ed. bilingüe J. Butinyà (2007), Atenea.
- M<sup>a</sup> Ángeles Navarro (2001), *Finitud y finalidad. Releyendo "La Ciudad de Dios" de san Agustín*, "Revista Agustiniana" XLII, 128: 841-877.
- ÍD., *Filosofía del lenguaje en san Agustín*, Madrid: Revista Agustiniana.
- ÍD. (1999a), *La "Ciudad de Dios" de san Agustín. Materiales para el estudio*, "Revista Agustiniana", 123, v. XL: 1125-1165.
- ÍD. (1999b), *La "Ciudad de Dios" de san Agustín. Materiales para el estudio*, "Revista Agustiniana", 122, v. XL: 715-769.
- ÍD. (1999c), *La "Ciudad de Dios" de san Agustín. Materiales para el estudio*, "Revista Agustiniana", 121, v. XL: 197-263.
- ÍD. (1998), *La "Ciudad de Dios" de san Agustín. Materiales para el estudio*, "Revista Agustiniana", 119, v. XL: 695-723.
- Rosa Planas, *El concepto d'aristocràcia espiritual en el llibre primer del Kuzari*, dins "Mirabilia" 9, en premsa. <http://www.revistamirabilia.com>
- Martín de Riquer (1959), *Obras de Bernat Metge*, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Pere Villalba (2008), *Aproximación a las fuentes del tratado "De Civitate mundi" (op. 250) de Ramon Llull*, dins *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Turnhout: Brepols, 215-250.

Recebido para publicação em 12-10-09; aceito em 30-10-09