

ENTRE «LOS AMORES DELEITABLES» PETRARQUESCOS Y LA CONDENADA OPINIÓN DE EPICURO: EN EL LABERINTO DE «LO SOMNI» DE BERNAT METGE*

LOLA BADIA

Universidad de Gerona

EN EL SEXTO centenario de la redacción de *Lo somni* de Bernat Metge (según Martín de Riquer entre el 7-XII-1398 y el 28-IV-1399) y al cabo de poco más de un siglo de su exhumación erudita por Antoni Rubió i Lluch y Josep Maria Guàrdia,¹ he preparado una edición apta para potenciales lectores no especializados. Pasados más de veinte años de otra edición popular que firmé con Xavier Lamuela, esta experiencia me ha brindado varios temas de reflexión, de los que voy a entresacar aquí un par de cuestiones.²

1. «LOS AMORES DELEITABLES» DE PETRARCA EN LA CONSTRUCCIÓN DE «LO SOMNI»

Metge menciona el *De remediis utriusque fortune* de Petrarca al comienzo del libro II de *Lo somni* (R 234, 1-2) a propósito del diálogo II, 113, en que se reporta una discusión entre sabios antiguos sobre cuál es la mejor forma de muerte. El *De remediis* es una compilación extensísima, conocida en versión catalana a través de unos limitados extractos: las *Flors de Petrarca de remeys de cascuna fortuna*.³ El aparente papel margi-

* Las citas del texto de *Lo somni* y de otras obras de Metge llevan la indicación de la página y la línea o verso de la edición de M. de Riquer, *Obras de Bernat Metge*, ed. crítica, traducción, notas y prólogo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1959 (abreviado: R).

¹ A. Rubió i Lluch, *El Renacimiento clásico en la literatura catalana*, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 1889; *Le songe de Bernat Metge*, ed. J.-M. Guardia, Alphonse Lemèrre, París, 1889.

² L. Badia-X. Lamuela, edd., *Bernat Metge, Obra Completa*, Selecta, Barcelona, 1975; L. Badia, ed., *Bernat Metge, Lo somni*, Quaderns Crema, Barcelona, 1999.

³ Vid. R. d' Alòs, «Flors de Petrarca dels Remeys de cascuna fortuna», *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, I, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1936, pp. 651-666; para más datos sobre Petrarca y las letras catalanas antiguas véase F. Rico, «Petrarca y el humanismo catalán», *Actes del sisè Col·loqui Internacional de*

nal de esta obra en *Lo somni* contrasta con la importancia que adquiere en el conocido pasaje de la *Apología*, donde se le cita como el heredero moderno por antonomasia de la gran tradición del diálogo clásico:

E per tolre fatiga a aquells que llegiran, no vull que en tu sia atrobat «dix» e «diguí», sinó «Ramon» e «Bernat», per tal com lo dit amic meu e jo som així nomenats. D'aquest estil han usat tots los antics, especialment Plató en lo *Timeu*, e Ciceró en les *Qüestions Tusculanes* e Petrarca en los *Remeis de cascuna fortuna* e en altres llocs (R 160, 9-15).

Al preparar mi edición escolar de *Lo somni*, no tardé en dar con el diálogo I, 49, *De gratis amoribus, Los amores deleitables*.⁴ Se trata de uno de tantos debates entre Gaudium, Placer, y Ratio, Razón. Gaudium se proclama felizmente enamorado y expone los motivos de orgullo que su situación comporta. Su entusiasmo es tan sólido y justificado que Ratio al comienzo no consigue desmentir ninguna de las vigorosas y oscuras raíces del gozo de amar y ser amado. Gaudium se muestra incluso rebelde y desafiante, pero los argumentos implacables de Ratio le doblegan por necesidad, hasta que al final, desengañado de la vanidad de la pasión que le obnubila, Gaudium suplica a su vencedora que le indique algunos remedios: «ad remedia stilum verte».

Detrás de este diminuto juguete retórico petrarquesco, que condensa algunos de los temas esenciales del *Secretum* y de muchos versos del *Canzoniere*, parecen perfilarse los interlocutores de *Lo somni*. Gaudium es, desde luego, Bernat que sostiene opiniones peligrosas, y Ratio reparte sus funciones disuasorias entre la voz de dos personajes, Juan I y el adivino Tiresias. Esta dualidad arranca de la bipolaridad de las opiniones peligrosas de Gaudium-Bernat: no cree en la inmortalidad del alma y está felizmente enamorado. Se trata de dos proposiciones, aparentemente separables, que convergen, sin embargo, en la figura del hereje epicúreo perfilado por Xavier Renedo, del que hablaré más adelante: un defensor de opiniones peligrosas que no quiere enterarse del consejo paulino II Cor IV, 18: «non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt: quae non videntur aeterna sunt».⁵ Se trata de una autoridad esgrimida por Petrarca (P 624), como veremos, que define la incompatibilidad de base entre la fe y la atracción por las vanidades del mundo, en este caso el amor. La transformación de Gaudium en Bernat genera, así, los dos correctores de opiniones peligrosas antes mencionados. Juan I, en efecto, convence a su antiguo secretario de la espiritualidad y eternidad del alma

Llengua i Literatura Catalanes (Roma, 1982), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1983, pp. 257-291.

⁴ F. Petrarca, *Prose*, ed. G. Martellotti, Ricciardi, Milán, 1955, pp. 618-632. Todas las citas de Petrarca proceden de esta edición, a la que me remito de forma abreviada con la sigla P y el número de página.

⁵ Vid. X. Renedo, «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge», en *Intel·lectuals i Escriptors a la Baixa Edat Mitjana*, ed. L. Badia-A. Soler, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994, pp. 109-128.

racional, al final del libro I; Tiresias encuentra ya más dificultades en imponerle la noción de la maldad intrínseca del género femenino, al final del IV.

Lo somni contempla muchos otros temas y motivos, desde la situación política comprometida de la Corona de Aragón tras la muerte inesperada de Juan I en 1396, hasta la localización física y las características teológicas del infierno, a la figura fascinante del mítico poeta Orfeo, a las desenfadadas diatribas contra las costumbres de mujeres y hombres, que llenan tantas páginas de los libros III y IV. Todos estos temas y motivos, y otros que no he mencionado, sin embargo, se insertan coherentemente en una estructura dialogada, apuntalada siempre por la ficción del sueño-revelación de un personaje de nombre Bernat.

Sin sustituir a otros modelos reconocidos de *Lo somni*, como el *Corbaccio* de Boccaccio, el *Somnium Scipionis* de Cicerón, los *Diálogos* de San Gregorio, la *Consolación de filosofía* de Boecio o el *Somnium super materia scismatis* de Honoré Bouvet, propongo que *Los amores deleitables* del *De remediis* pudieron ejercer también su función de fuente o de «material de construcción», al presentar un esquema dialogado, que Metge pudo manipular según su conveniencia, y también algunos pasajes concretos que parecen sobrevivir en el texto catalán resultante. Veamos algunos de estos últimos, teniendo en cuenta que las manipulaciones a que aludía, además de lo dicho, implican lo siguiente: el libro I de *Lo somni* agota el papel persuasivo de Ratio, encarnada en un Juan I que multiplica su prestigio gracias a la evocación de su otro ilustre modelo, Escipión el Africano. Metge cambia de opinión, solicitado por él, en la discusión de un tema básico de la fe; su rebeldía es vencida. Este agotamiento del papel persuasivo de Ratio da pie a la figura pintoresca de Tiresias, un defensor de la ortodoxia ascética antifeminista que, a parte de haber sido un gentil, es el diablo que ejecuta la penitencia de Juan I en el purgatorio (R 238, 20-27). La autoridad de Tiresias se basa en su experiencia de cambio de sexo (R 282, 23-286, 2), y, tal vez debido a su tenaz intransigencia, no se impone con elegancia; ante él la rebeldía de Gaudium-Bernat, triunfa, por lo menos en parte. A mi modo de ver, la reflexión sobre la metamorfosis de *Los amores deleitables* en manos de Metge ayuda sustancialmente a entender a los actores del drama de *Lo somni*.

La rebeldía vencida de Bernat en el libro I, presenta unos acentos de desafío al comienzo del diálogo con el rey:

—...No res menys, bé saps tu que moltes coses creu hom que no pot veure.

—Ver és —diguí yo—, mas no-ls tench per savis aquells qui-n usen. Ço que veig crech e del pus no cur (R 172, 14-17).

Gaudium se permite enfrentarse a Ratio cuando ésta le sugiere que sólo el bien y la virtud merecen ser amados, dos conceptos que ni se ven ni se tocan, como las almas de los muertos:

GAUDIUM —Ego nec in celo fui unquam, nec virtutem vidi: amo que cerni possunt.

RATIO —Si nichil amas, nisi quod cerni potest, nichil igitur magnum amas. Quid quod directe obvias precepto illi vulgatissimo: nolite amare «que videntur, sed quod non videntur: que enim videntur temporalia sunt, que autem non videntur eterna», II Cor, IV, 18 (P 624).

Este precepto paulino «vulgatissimum» encabeza, a modo de excusa, los tratados sobre el mundo y las cosas visibles y palpables en las enciclopedias de Bartolomé el Inglés y de Vicente de Beauvais; ejercía, pues, de lugar común en las discusiones sobre el valor de las cosas visibles y temporales de este mundo. Hacia el final del próximo apartado de esta comunicación aparece con nitidez el perfil natural de la condenada opinión peligrosa de Metge, partidaria de lo visible frente a lo invisible; véase también el paréntesis sobre lo mundano y lo perdurable en la reprimenda final de Tiresias.

En el libro IV Metge se proclama enamorado en estos términos: «Certament vull que sàpias que yo am e son coralment amat ... per una dona que aguala o sobrepuge en saviesa, bellesa e graciositat a tota dona vivent» (R 266, 15-17). Véanse las entradas iniciales de Gaudium: «Gratis fruor amoribus»; «Gratis uror amoribus»; «Amo et vicissim amor»; «Amor hauddubie»; «Amo quod iure animum delectet et dulciter ardo» (P 618).

Orfeo apoya la autoridad de Tiresias cuando éste ataca a la amante de Bernat y parece repetir una de las frases de Ratio: «Tot amant és çech e creyent» (R 350, 2), frente a «Omnis amans cecus et credulus» (P 618). Tiresias, finalmente, al desaprobador el espíritu de la defensa del género femenino llevada a cabo por Bernat, también parece repetir otra frase de Ratio: «has respost a tot ço que yo havia dit de fembras. La veritat, però, no has mudade, car una matexa és» (R 370, 2-4), frente a «Credo, hercle, ut est animus; sed tua opinio rem non mutat» (P 622).

Finalmente la reprimenda de Tiresias, que precede al despertar del protagonista, corresponde a la lista de remedios contra el amor que Ratio suministra a Gaudium, aunque en este caso a petición suya («Multa olim ista conquirere nisi sunt; in quibus Naso mirus medicus, etc.»), P 630-632):

Convertex, donchs, la tua amor d'equí avant en servey de Déu e continuat estudi, e no-t ablescha negociar ne servir senyor terrenal. Hages assats trebayllat per altres, e entén en tos fets propis (no dich però mundanals ni transitoris, mas spirituals e perdurables), e specialment en conéxer e millorar tu matex. Trencha lo pont per hon ést pasat, en manera que no-t sia possibla retornar. No-t girs detràs, axí con féu Orfeu; e pus en la tempestuosa mar has viscut, fé ton poder que muyres en segur et tranquil-la port (R 370, 20-27).

El tenor de los dos textos no se parece en nada, hasta que llega la conclusión ascética, que ocupa también un lugar de honor al final del diálogo latino. Y nótese que en el recurso al autoconocimiento («entén en ... conéxer ... tu matex»), Metge se muestra hábilmente más petrarquista (y agustiniano) que el Petrarca del fragmento que sigue:

ad morbi (i.e. amoris) causas animo recurrendum erit. He vero, ni fallor, prime omnium ac maxime sunt valetudo et forma elegans, opes, otium, iuventa. Ut corporis, ergo, sic animi morbis contraria optime medebuntur: egritudo, deformitas, inopia, grave negotium, senectus, errorum iuvenilium catigatrix eximia. Hec michi sunt ultima, dura quidem, se pro magnitudine pestis optanda remediis (P 632).

Una de las autoridades aducidas por Ratio en sus discursos más convincentes son las *Tusculanas* de Cicerón, una de las fuentes primarias del libro I de *Lo somni*; la insistencia en determinadas nociones platónicas transmitidas por Macrobio y hasta una alusión pasajera a los epicúreos, contribuyen a estrechar los lazos entre el diálogo I, 49 del *De remediis* y la obra maestra de Metge.

2. METGE Y LA «CONDENADA OPINIÓN» DE BERNAT

Sobre la tercera parte del libro segundo (R 250) Juan I revela a Bernat que Dios le ha ordenado aparecerse en sueños a su secretario para inducirlo a abandonar una conocida tendencia herética suya, que ya se ha puesto de manifiesto en el libro anterior. El relato de su rectificación será ejemplo para sus correligionarios: los «seccassos de la tua dampnade opinió». Tal *condenada opinió* es ni más ni menos que la de Epicuro, según la cual, afirma el rey, «havia per clar la ànima morir qualque jorn ab lo cors, lo contrari de la qual cosa dessús te he fet atorgar».

Se impone una digresión sobre el uso del término *opinió* en *Lo somni*, puesto que designa aquí una opción ideológica por la que Metge y sus secuaces demostraban poca estima. Recuerda el rey, en efecto, que cuando estaba vivo había intentado sin éxito desarraigarla de su secretario; Metge fingía aceptar la verdad que su señor le proponía, sin embargo «finalment yo conexia ben que en lo teu cor de dura pedre ere sculpit ab puncta de diamant tot lo contrari». Hay aquí, pues, la pertinacia culpable del hereje, que se agarra a una opinión que está calificada como «condenada», «vana».

El término *opinió* aparece veintisiete veces en *Lo somni* y cubre sistemáticamente el contenido de cualquier proposición teórica, verdadera o falsa, cualquier *sententia*. Lluís Cabré hizo notar que este uso ya aparece en el *Llibre de Fortuna e Prudència* (1,381): «E, donchs, pus etz d'opinió, dix ella, que Déu crea'l món» (vv. 744-745, R 66).⁶ Quien habla aquí es Prudencia y su discurso es el de la *autoritas*. No hay connotación negativa alguna en el término *opinió*, contrariamente a lo que es habitual en los escritos científicos y teológicos medievales. El mismo Metge puntualiza el escaso valor cognoscitivo de tal concepto en boca de Juan I, cuando se permite un tropezón con él al final del libro I; el rey aclara: «oppinió no és àls sinó rumor e fama o

⁶ L. Cabré, «Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolació», en *Intel·lectuals i Escriptors*, ed. L. Badia-A. Soler, pp. 95-108.

vent popular, e tostemp pressuposa cosa duptosa» (R 214). El contrario de *opinió* es *sciència certa*. Por lo que a la inmortalidad del alma se refiere, la *ciencia cierta* está en las afirmaciones universales concordantes de filósofos gentiles, musulmanes, judíos y teólogos cristianos. El resto es, precisamente, *opinió*, es decir, ignorancia, como en la traducción castellana de la *Ley hipocrática*, de resonancias platónicas: «Y dos cosas distintas son la ciencia y la opinión, de las cuales la una produce conocimiento y la otra ignorancia». ⁷ En el mismo *Llibre de Fortuna i Prudència*, vv. 1.086-1.087, *opinió* adquiere claramente el matiz de ‘creencia engañosa’; tras definir la inexorabilidad de la justicia divina, Prudencia sugiere que tal noción está por encima de la comprensión humana: «Mas humenal *oppinió*/ aquests grans juys no pot entendre» (R 84).

He aquí un repaso de los contextos significativos donde aparece el término *opinió* en *Lo somni*. La mayoría están en el libro I, a saber: Bernat tiene la misma *opinió* que el Eclesiastés sobre la muerte de los hombres y de los animales (R 170, 30); más adelante habla de la *opinió* de los filósofos antiguos (R 180, 13), que son los mismos que en seis ocasiones tienen una *opinió* favorable a la inmortalidad del alma (R 186, 17; 198, 10; 198, 17; 200, 21; 202, 11 y 204, 26); la mayoría de los humanos, por otra parte, tienen la *opinió* que Dios es justo (R 194, 7). De la suma de opiniones nace, finalmente, una verdad por consenso:

Tots los hòmens han *oppinió* que Déus és, e conexen-ho naturalment, e de semblant conaxense e *oppinió* són de la immortalitat de l'ànima. E doncs, creegam que així és, e no ens llunyem del comú atorgament d'aquells (R 200, 16-19).

Esta última secuencia aparece en un fragmento construido a base de varios retazos del libro I, XII-XVII de las *Tusculanas* de Cicerón y no es una traducción literal, sino una recreación de Metge a partir del famoso pasaje I, XIII, 30, en que el escritor romano afirma que la *opinio* de todos los pueblos sobre la inmortalidad tiene peso de ley: «omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae puntanda est». ⁸ La idea está en Cicerón, pero no la laxitud del término *opinió*, ya que éste, al exponer las ideas de los filósofos, habla de sus *sententiae*; la *opinió* ciceroniana implica creencia dudosa, de ahí la excepcionalidad del pasaje I, XIII, 30, en que la *opinió* unánime sube a la categoría de ley natural. La *sententia* ciceroniana, sin embargo,

⁷ *Tratados hipocráticos*, I, ed. C. García Gual et alii, Gredos, Madrid, 1990, 94.

⁸ «Vt porro firmissima hoc adferri uidetur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inanis, cuius mentem non imbuerit deorum *opinio* (multi de diis prava sentiunt –id enim uitioso more effici solet–, omnes tamen esse uim et naturam diuinam arbitrantur, nec uero id conlocutio hominum aut consensus efficit, non institutis *opinio est confirmata non legibus: omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae puntanda est*) –quis est igitur, qui suorum mortem primum non eo lugeat, quod eos orbatos uitae commodis arbitretur? Tolle hanc *opinionem*, luctum sustuleris» (M. Tulio Cicerón, *Tusculanes*, I, texto y trad. E. Valentí, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1948, p. 23).

ofrece todavía más posibilidades, y en realidad Bernat ya la había traducido antes a su manera:

—...¿Creure 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 totes las gents virtut e força ha de ley de natural (R 186, 10-15).

El tropezón de Metge con el término *opinió*, ya aludido, se abre con una afirmación rotunda: «E així ho cresech fermament, e ab aquesta oppinió vull morir» (R 214, 5). Aquí la fe de Metge se identifica con la adhesión pública a una *opinió*, por encima de o contra las demás. El autor conoce la heterodoxia de esta especie de escepticismo acomodaticio, vagamente ciceroniano, y acepta la corrección del rey: «Hage nom, donchs, Senyor, sciència certa. No-m recordave ben la virtut del vocable» (R 214, 9-10). Esta docilidad de Metge se puede interpretar como una voluntad auténtica de submisión a la verdad oficial.

No veo inconveniente alguno en ello, puesto que la elasticidad del término *opinió* creo que está pensada para que soporte cualquier cosa: sobre todo la vuelta a la ortodoxia. Así, quien desee presentar a Metge como un creyente que antepone la fe a toda especulación teológica y al horizonte mismo de los preceptos, puede citar con éxito el pasaje: «sense creure impossible és ben entendre ne venir a vera conclusió» (R 246, 30-31), que es un eco de Isaías VII, 9: «Si non credideritis, non intelligetis». Esta manera de entender la religión no deja de ser, en términos del autor, una «*opinió*»; Juan I, por lo menos, la evoca en un contexto en que una noción teológica como la doctrina de la inmaculada concepción es tratada como tal, como vamos a ver.

En el libro II aparece tres veces el término *opinió*: para designar lo que pensaba César a propósito de la muerte súbita, y César, que fue asesinado, pensaba que era la mejor (R 234, 7). También indica una creencia errónea, según la acepción convencional, en R 234, 19 y, más adelante, las posiciones de teólogos y creyentes en general a favor o en contra de la inmaculada concepción de María (R 246, 13 y 18; 248, 1 y 3), doctrina que en tiempos de Metge no era todavía materia de fe proclamada explícitamente por la Iglesia. Sigue luego la *condenada opinió* de Epicuro (250, 6, 18 y 24). En el libro III Tiresias menciona una sola vez la *opinió* de Bernat, en un contexto en que se puede entender que se está refiriendo a su feminismo u *opinió* favorable al amor hacia las mujeres:

—La rael e principal causa del teu mal és com no saps la propietat e maneres de fembres, car si no ho ignoraves, no serias de la oppinió que ést. E per tal que-n sies cert, atén bé a assò que-t diré: Ffembra és animal inperfet, etc. (R 286, 14-17).

Después de una ocurrencia poco significativa del término, que presenta la misma acepción convencional de R, 234, 19, en 334, 18, llegamos a su última brillante apari-

ción en las últimas páginas del libro IV. Metge ha defendido a la mujer con retórica erudición y ha criticado a los hombres según las leyes de la *vituperatio*. Tiresias se lo ha pasado en grande, pero esto no modifica su juicio:

—No poria explicar sufficientment lo delit que he hauit del teu enginy. Disertament e acolorade, a mon juy, has respost a tot ço que yo havia dit de fembras. La veritat, però, no has mudade, car una matexa és. E si volies confessar ço que'n dicta la tua consciència, atorgarias ésser ver tot ço que-t he dit dessús.

—No faria jamay —diguí jo—; ab aquesta oppinió vull morir (R 370, 1-6).

De nuevo *opinió y verdad* (o ciencia cierta) se oponen aquí y Metge, contrariamente al final del libro I, escucha la reprimenda conclusiva de Tiresias sin decir ni una palabra más. No se sabe pues, si se acordaba o no esta vez «de la virtud del vocable» y, en el caso de que se acordara, qué virtud del vocablo en concreto le podía venir a la mente.

Para argumentar a favor de una actitud impenitente en Metge se puede atribuir a la ocurrencia del término *opinió* en la penúltima intervención de Tiresias («car si no ho ignoraves, no serias de la oppinió que ést», R 286, 15) el sentido de «la creencia herética general que defiendes como epicúreo», como en el libro II (250, 6, 18 y 24). Contagiando de esta acepción también las últimas palabras de Bernat, «ab aquesta oppinió vull morir», podríamos hasta recuperar para la subversión herética las idénticas que pronuncia, bajo la presión de los agobiantes argumentos de Juan I a favor de la inmortalidad del alma, en un sentido diametralmente opuesto. Si una vez quiere morir creyendo en la inmortalidad del alma y la otra quiere morir creyendo que las mujeres no son intrínsecamente perversas, Metge no entra necesariamente en contradicción, a pesar de la inexorable verdad de II Cor IV, 18 sobre la fe, lo visible y lo invisible. Pero, ¿cuál de las dos opiniones es la auténtica? ¿Se pueden separar netamente la una de la otra? Si el sueño de *Lo somni* tiene que consolar al protagonista, parece que los consejos de Tiresias no lo han conseguido, ya que inmediatamente se despierta «fort trist e desconsolat» (R 372, 1), sin duda por la mucha penitencia que todavía le queda por delante. Sin embargo, la cesión ante los argumentos de Juan I le habían dejado en el libro I «no solament il·luminat, mas integrament consolat per ço que m'havets dit» (R 226, 5-6). ¿Tenemos que interpretar que el hereje epicúreo se reforma sólo parcialmente? ¿Cómo vamos a dar crédito a la parte de su palinodia que se fundamenta, precisamente, en algo tan deleznable como un cambio de opinión?

Creo que *Lo somni* fue escrito para que sigamos dándole vueltas al asunto, como lo estoy haciendo todavía al cabo de seiscientos años de su redacción. Metge escribió una obra de «naturaleza de anguila», como defendí en 1988;⁹ sin embargo, pasada una década, hay algunos argumentos más para sostener que, si fue capaz de proponer un juego de adivinanzas tan entretenido sobre la autenticidad de su conversión, debía de

⁹ L. Badia, *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Quaderns Crema, Barcelona, 1988.

tener algún lazo de simpatía con la cripto-opinión de lo que se entendía por heregía epicúrea a finales del siglo XIV.

Las tradiciones familiares solían tener mucha importancia en la formación de los jóvenes; hasta la fecha, la crítica se ha fijado en el segundo marido de la madre de Metge, el protonotario de la reina Leonor de Sicilia, Ferrer Saiol, que nos ha legado la versión catalana del *Tratado de agricultura* de Paladio Rutilio. Si esta figura del entorno familiar significa la conexión con la jurisprudencia (Metge era notario) y las letras clásicas, conviene también sacar provecho del perfil cultural del padre carnal de nuestro escritor, que fue apotecario del rey Pedro y preparó medicamentos para el futuro Juan I cuando era niño (R *11-14). Los apotecarios como Guillem Metge, que poseía una biblioteca especializada, pertenecían a un estamento profesional que englobaba también a los médicos, los cirujanos y los barberos; eran una minoría culta muy activa, asidua a la lectura, y que había promocionado, desde finales del siglo anterior, varias traducciones al catalán de textos de interés técnico y teórico sobre el cuerpo del hombre y las artes de mantenerlo sano.¹⁰ El interés de la crítica por este tipo de cultura es muy reciente y el catálogo de traducciones médicas todavía no ha entrado a formar parte de pleno derecho del acervo de textos fundamentales de la lengua catalana antigua.¹¹ Como ya hizo en una obrita suya cómica en verso, la *Medicina apropiada a tot mal*, llena de materiales tomados de la farmacopea, Metge tiñe discretamente *Lo somni* de temas de cultura médica. Esta cultura médica corresponde, sobre todo, al mundo de los *Regímenes de sanidad*, que, por otra parte, fueron extraordinariamente populares, de manera que hasta los moralistas como Francesc Eiximenis los incorporaron a sus obras para introducirlos en las normas de vida moral del buen cristiano.¹² La edición reciente del texto latino del *Régimen de sanidad* que Arnau de Vilanova escribió para el rey Jaime II va acompañada de un amplio estudio sobre el contenido de la cultura higiénica bajomedieval, que ilumina el presente discurso.¹³

Como explica Xavier Renedo,¹⁴ Eiximenis llamaba partidarios de la «opinión (desde luego condenada) de Epicuro» a los herejes que no creían en la inmortalidad del alma, ni en la providencia divina, ni en el infierno, y que reducían todas

¹⁰ Vid. M. McVaugh, *Medicine before the Plague. Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

¹¹ Vid. L. Cifuentes, «*Translatar sciència en romans catalanesch*. La difusió de la medicina en català a la baixa Edat Mitjana i el Renaixement», *Llengua i Literatura*, VIII (1997), pp. 7-42 y L. Badia, *Textos catalans medievals i «ciència de naturales»*, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 1996.

¹² Vid. F. Eiximenis, *Com usar bé de beure e menjar*, ed. J.J.E. Gracia, Curial, Barcelona, 1977; F. Eiximenis, *Prosa*, ed. X. Renedo-S. Gascon, Teide, Barcelona, 1993 y X. Renedo, «*Totes artificials laqueries...* Dietètica i moral en un capítol del *Terç* del *Crestidà* de Francesc Eiximenis», *Actes del 1er Col·loqui d'Història de l'Alimentació a la Corona d'Aragó*, Edat Mitjana, II [Comunicacions], Institut d'Estudis Ilerdencs, Lérida, 1995, pp. 921-931.

¹³ A. de Vilanova, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, X, 1, estudio de P. Gil-Sotres, con J.A. Paniagua y L. García-Ballester, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1996.

¹⁴ X. Renedo, «L'heretge epicuri».

las cosas a la dimensión natural, que iguala a los hombres con los animales, incluida la noción de bien; para los epicúreos medievales el bien estaba vinculado a la experiencia sensible y por esto se les atribuía maliciosamente la convicción de que el bien era el placer. Se trata de simplificaciones doctrinales cuyo objeto es la refutación de la teoría del contrario, tomadas de las ideas de Epicuro presentes en Cicerón, Séneca y los Padres de la Iglesia, todos ellos poco afines, como es lógico, al filósofo griego.

Siguiendo con los datos de Xavier Renedo,¹⁵ Antoni Canals, que usaba a los clásicos y a Petrarca para hacer proselitismo religioso entre los laicos cultivados, define a los epicúreos así: no creen en los milagros, dudan de los profetas, dudan de la existencia de la otra vida, se burlan del infierno, se rien del purgatorio, no creen en el juicio final y, como que no lo pueden ver con los ojos corporales, dicen que no saben si hay ángeles ni diablos; «todas las cosas quieren reducir a la naturaleza».¹⁶

Esta «reducción a la naturaleza», que según los teólogos prescinde de la capacidad de la inteligencia humana de entender lo que los sentidos no perciben, se puede relacionar con la fórmula de otro dominico catalán del siglo XIII, Ramon Martí, según la cual los gentiles de sus tiempos, es decir los no creyentes o agnósticos podían ser de tres clases: epicúreos, naturales y filósofos. Los primeros eran los mismos de Francesc Eiximenis y Antoni Canals y pululaban alrededor del poder laico. Los filósofos eran los defensores de la eternidad del mundo y de la unicidad del intelecto, vinculados al ambiente universitario parisino. Los naturales, en cambio, eran los que negaban la inmortalidad a partir del estudio y del cuidado del cuerpo humano, tomando al pie de la letra los escritos de Galeno, cuya autoridad se impuso en la medicina práctica y teórica a partir de finales del siglo XIII.

La palinodia del epicúreo Metge se lleva a cabo a través del *Llibre de Fortuna e Prudència* y de *Lo somni* en bloque, como muestro en mi edición de 1999 siguiendo una sugerencia de Lluís Cabré.¹⁷ He aquí en síntesis las opiniones peligrosas que Bernat abandona: 1) El mal, no hay un mal en sí mismo; el mal es la ausencia de bien, en cambio, hay un mal moral relacionado con la responsabilidad individual; 2) No hay una fortuna que reparte irracionalmente el bien y el mal, porque la providencia divina actúa por encima de la comprensión humana premiando justamente a los buenos y a los malos; 3) El alma racional del hombre es espiritual y, por lo tanto, inmortal; 4) Hay un más allá de pena y de gloria; y 5) Conviene comportarse de acuerdo con la noción de que el bien es Dios y alejarse de los placeres carnales. Lo que Metge se toma más a la ligera en su cambio de opinión es el punto 5, al negarse a aceptar, por difícil que sea precisar cómo y por qué, la extrapolación última del precepto ascético que es la preventiva maldad intrínseca de la mujer.

¹⁵ X. Renedo, «L'heretge epicuri».

¹⁶ Vid. T. Martínez «No-m direu que lo dit Sèneca sia propheta ne patriarcha, qui parlen figurativament: Antoni Canals i el *De providentia*», *Caplletra*, XIII (1993), pp. 181-210.

¹⁷ L. Cabré, «Comentaris».

He aquí algunas pistas que conectan el epicureísmo de Bernat Metge, el hijo del apotecario, con la versión «natural» de la heregía escéptica o agnóstica, de que hablaba Ramon Martí. En el libro I Metge adapta una lista de *opiniones* sobre la inmortalidad del alma entresacadas de las *Tusculanas*. Este fragmento no está en Cicerón: «Galè dix que l'ànima era complexió; altres, que era cos» (R 180, 9-10). El término *complexión* es un tecnicismo que designa el equilibrio entre los humores propio de cada individuo, imprescindible en cualquier diagnóstico y en cualquier terapéutica. Identificar el alma con la complexión (ni que decir tiene con el cuerpo, directamente) es una evidente «reducción a la naturaleza».

En el libro III Metge adapta un fragmento de Boccaccio, en que se habla del uso y del abuso de los baños por parte de las mujeres, que salen de ellos llenas de cosméticos repulsivos. Metge intercala este comentario: «Los enemics del teu humit radical, los quals acompanyen les fembres del bany al teu llit, són aquests: molts perfums e aigues, calç viva, etc.» (R 296, 6-7). El *humidum radicale* es otro tecnicismo de raigambre galénica que designa una constante vital paralela al calor natural; la pérdida del *humidum radicale* significaba la muerte.¹⁸

La autoridad de Galeno infiltrada y los términos *complexión* y «humit radical» encajan con otros rastros de lenguaje médico, como por ejemplo las dos descripciones de la muerte que se pueden leer en los libros I y II, respectivamente en boca de Bernat y de su señor. He aquí la primera:

—No-m par —diguí yo— que-l spirit sia res après la mort, car moltes vegades he vist morir hòmens e bèstias e oçells, e no veyia que spirit ne altre cosa los hisqués del cors, per la qual yo pogués conèxer que carn e spirit fossen duas cosas distinctas e ceparades; mas totstemp he cresegut que ço que hom diu spirit e ànima no fos als sinó la sanch o la calor natural que és en lo cors, que per la discrepància de las suas quatre humors se mor, axí com fa lo foch per lo vent qui-l gita de son loch, o quan és corromput lo subjec en què és, qui se apaga e d'equí avant no-l veu hom (R 170, 1-10).

Destaca la imagen de la vida como una combustión y de la muerte como el apagarse de una llama, tan traída y manida, que tiene un papel central en la teoría médica galénica.¹⁹ En la segunda descripción de la muerte (R 234, 16-21), habla Juan I y dice que «les cosas naturales no són per elles mateixes males ni terribles», ni siquiera ésta. *Lo somni* vuelve sobre el asunto en el libro IV, cuando rebate la cuestión de la suciedad de la mujer propuesta por Tiresias con palabras del *Corbaccio*:

Dius que no són netas. No sé conèxer que-ls hòmens sian més nets, si donchs, no entens haver parlat dels accidents naturals [la menstruación], e saps bé que de las cosas que naturalment

¹⁸ M. McVaugh, «The *humidum radicale* in 13th Century Medicine», *Traditio*, XXX (1974), pp. 259-283.

¹⁹ Vid. P.H. Niebyl, «Old Age, Fever and the Lamp Metaphor», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XXVI:1 (1971), pp. 361-370.

vénen, no deu ésser algú loat o vituperat, car no stan en franch arbitra. Quant a mon juy, pus dipostes són les donas que-ls hòmens a fer netas les cosas inmundas (R 352, 23-28).

Los regímenes de sanidad difundían consejos prácticos sobre dietas, vestidos, el sueño y la vigilia, el uso del sexo, la necesidad de hacer ejercicio y de respirar aire puro, los peligros inherentes a toda clase de excesos, o la conveniencia de practicar sangrías y de visitar los baños para solucionar problemas concretos. Metge se mueve en este contexto cuando echa de menos una vida higiénica en la población masculina de sus días:

O, quin temps fo aquell en què Saturnus regnà! De glans e de ayga eren contents los hòmens, e vivien longament e nets de malalties. Ara la terra, la mar e l'èer no basten a les viandes que ells cobegen devorar. E no considerants la grosseria que per dissolució de menyar ve al enteniment, e la corrupció de sanch e altres humors al cos, viuen per breu temps, e malalts de tan diverses malalties, que ja no poden trobar medicinas suficients a curar aquellas, car los antichs fisichs les han ignorades e no-y han sabut ne pogut provehir. Axí com la superfluïtat de las viandas és crescuda, han presos diversos naximents les malalties, e pendran d'equí avant, car algun vici no mor; allà hon nex, cascun die pren creximent, e tothom studia diligentment com hi porà ajustar (R 366, 20-31).

Los mismos tragones que contraen enfermedades nunca vistas a causa de los excesos en el comer y el beber también duermen de manera insana: «Puis, dormen e reposen somniant, e parlen en va com a frenètics entrò que l'accident los és passat» (R 366, 17-19).

El sueño que soñó Metge en *Lo somni*, supuestamente encerrado en una prisión, no podía ser, según la lógica de la ficción, el fruto de una digestión pesada de hombre disipado. Al contrario, dentro de la ficción, el autor mantiene siempre viva la ilusión de la revelación sobrenatural, una revelación sobrenatural que, sin embargo, concede gustosa, a mi entender, un respiro a los derechos de lo llanamente natural.