

# Ride opportunamente il lettore moderno? Come definire la comicità ne «Lo somni» di Bernat Metge (1399)

di Lola Badia

## 1. *Gli estremi del problema*

*Lo somni*, cioè «Il sogno», di Bernat Metge, scritto a Barcellona sullo scorcio del Trecento in un catalano latineggiante, è un'opera intelligente e poliedrica, generalmente sconosciuta, oltre i confini della Catalogna, non solo in Italia ma anche in Spagna. Non fu letta, a suo tempo, dai castigliani, che entrarono in contatto con la letteratura iberica più orientale solo quando la dinastia dei Trastamara si instaurò sul trono di Aragona (1412); le traduzioni spagnole moderne e i contributi degli specialisti sono riusciti a malapena a creare un piccolo spazio per *Lo somni* nella prospettiva della ricezione ispanica di Petrarca e di Boccaccio. Si tratta, in effetti, di un testo costruito sulla falsariga del *Secretum* e del *Corbaccio*: una strana simbiosi, per nulla accidentale, che suggerisce subito la particolare creatività compilatoria dell'autore<sup>1</sup>.

Nella Barcellona dei primi Anni Settanta del secolo scorso, *Lo somni* di Bernat Metge, letto in sede universitaria sull'edizione critica di Martín de Riquer, veniva spesso e volentieri magnificato in termini che rimandavano alla bibliografia di cinquant'anni prima. Infatti, da quando era stata riscoperta, nel 1889, la splendida prosa di *Lo somni* aveva affascinato gli studiosi catalani: era la prova storica della potenzialità letteraria della loro lingua nazionale in processo di ripresa sociale e culturale<sup>2</sup>. Intorno al 1920 il testo di Metge

- 1 Le letture petrarchesche e boccacesche di Bernat Metge furono rintracciate ai primi del Novecento da Sanvisenti 1902, Farinelli 1929 e Casella 1919. Più recentemente l'argomento è stato ripreso da Riquer 1978, Butinyà 2001 e Cingolani 2002-b.
- 2 Cfr. Riquer ed. 1959. Appartiene alla seconda metà del XIX sec. il fenomeno della cosiddetta «Renaixença», una spinta economica, culturale e politica, che portò alla restaurazione sociale della lingua catalana e alla conquista di forme poco stabili di autonomia amministrativa. A. Rubió Lluch valutò per la prima volta la cultura di Metge e il significato della sua opera nella storia culturale catalana (cfr. Rubió Lluch 1889); J.M. Guàrdia stampò la prima edizione del testo dal manoscritto dell'opera conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi: cfr. Guàrdia ed. 1989. L. Nicolau d'Olwer studiò le fonti di *Lo somni* parlando di classicismo e di influsso italiano, e mettendo in evidenza lo scetticismo di Metge (cfr. Nicolau d'Olwer 1908 e Nicolau d'Olwer 1909). L'edizione di J. M. de Casacuberta fissò il primo testo critico dell'opera nel volume iniziale della collana di classici medievali da lui fondata (cfr. Casacuberta ed.

era diventato il capolavoro – anche se, in pratica, era poi un *unicum* – di un Umanesimo trecentesco locale, di carattere volgare e strettamente letterario, che chiaramente non regge al di fuori di un discorso sulla storia culturale catalana storicamente datato, intenzionalmente apologetico e politicamente impegnato<sup>3</sup>. In un contesto accademico in cui quella storia culturale, largamente trascurata da più di trent'anni, cominciava a diventare materia regolare d'insegnamento, il contatto quotidiano e corrente con i testi e con i loro autori induceva a leggere con occhio smaliziato quel venerando prodotto del patrio passato. Nel 1975 apparve un'edizione divulgativa di tutte le opere di Metge curata da Xavier Lamuela e da me: un vuoto di riflessione teorica ci impedì di mettere a fuoco la comicità di *Lo somni*, che tuttavia sentivamo vivamente<sup>4</sup>. Per affrontare l'argomento, occorreva mostrare prima che era metodologicamente necessario leggere le opere di Metge e degli altri scrittori classicheggianti del Trecento e del Quattrocento alla luce delle fonti e del contesto, prescindendo dal trasognato «Humanisme català»<sup>5</sup>.

*Lo somni* inscena un dialogo in quattro libri fra l'autore, che parlando in prima persona finge di sognare mentre si trova in prigione, e tre interlocutori venuti dall'Aldilà, tra cui re Giovanni I d'Aragona, morto recentemente. Bernat Metge era stato il segretario personale del re, come lo fu, più tardi, del fratello che gli successe, Martino I. Ne *Lo somni* Bernat Metge si nasconde sotto le vesti di un personaggio omonimo, che nel corso della conversazione rinuncia al suo passato eretico e ottiene chiarimenti sul significato della morte improvvisa del suo primo signore. Il protagonista confessa esplicitamente che la sua eresia è quella dei seguaci di Epicuro, i quali non credono all'immortalità dell'anima, ridono dell'Aldilà e identificano il bene coi piaceri del corpo, come si impara leggendo il canto X dell'*Inferno* commentato dal Boc-

---

1925). I quattro manoscritti di *Lo somni*, uno dei quali riporta il solo terzo libro (cfr. Riquer ed. 1959, pp. \*199-\*203), sono del Quattrocento, secolo in cui il testo fu letto ed apprezzato largamente tra i catalani colti (Badia 1988, 62-65; Badia 1994).

3 Ho analizzato queste circostanze in Badia 1988, pp. 13-56; per un riassunto ragionato, cfr. Badia 1996. A. Rubió Lluch definì per primo Metge un umanista (cfr. Rubió Lluch 1917-1918). Negli Anni Venti del secolo scorso la collana di classici latini e greci tradotti in catalano, che riprende il modello della Guillaume Budé francese, fu intitolata a Bernat Metge: una fondazione privata omonima la mantiene attiva tutt'oggi. Un umanista precoce e scettico diventa il «primo filosofo laico» in Batllori-Villoslada 1964, p. 13. E. Colomer ridimensiona il significato di questa espressione (Colomer 1997, p. 257). *Vid. infra* nota 45.

4 Cfr. Badia-Lamuela ed. 1975. Questo libro è una versione catalana divulgativa del testo tutt'ora fondamentale di Martín de Riquer.

5 Badia 1988, pp. 59-119. Le posizioni assunte da L. Badia (cfr. Badia 1980) e poi quelle di Francisco Rico (cfr. Rico 1983) non piacquero a chi sentiva ancora il fascino di un Umanesimo locale e precoce nei confronti della Castiglia; per questo meritano una censura tanto implacabile quanto criptica (cfr. Batllori 1983).

caccio, nonché gli scritti di alcuni frati catalani<sup>6</sup>. La mia proposta era, ed è tutt'ora, che la palinodia del personaggio Bernat, anche se costruita sul modello elevatissimo e grave del *Somium Scipionis* commentato da Macrobio (è una notizia fornita dallo stesso autore<sup>7</sup>), sia, in realtà, una conversione sottilmente finta. Finta, perché segnata da battute che negano implicitamente quanto il dialogo afferma esplicitamente ed apparentemente propone. Sottilmente finta, perché dal Medioevo fino al 2002 ci sono stati lettori che hanno interpretato il testo *ad pedem litterae* e hanno considerato autentica la conversione di Bernat, o per lo meno la serietà delle sue intenzioni<sup>8</sup>. Diversamente da alcuni studiosi che hanno smentito, o meglio, aggirato la proposta di cui sopra, Francisco Rico ha confermato il mancato umanesimo di Metge, parlando ovviamente in senso stretto di umanesimo filologico, fatto di *auctores* studiati nei loro testi ed imitati in latino<sup>9</sup>. Nel presente saggio ci si attiene ai risultati raggiunti dalle ricerche di Lluís Cabré, Francesc Gómez, Xavier Renedo, Josep M. Ruiz Simon e Jaume Turró<sup>10</sup>.

Rimando all'Appendice per una sintesi del contenuto di *Lo somni*; seguono brevi cenni sulle circostanze storiche della sua composizione. Giovanni I morì inaspettatamente mentre andava a caccia il 19 maggio del 1396. Vennero allora alla luce i profondi disaccordi latenti fra gli schieramenti politici della Corona aragonese: i nobili e i cortigiani contro i rappresentanti delle città. Per un preve periodo Maria di Luna, esercitò la reggenza in assenza del marito, Martino I, che si trovava in Sicilia. Il partito contrario alla cerchia dei servitori re, dominato da Barcellona e da Valenza, prese provvisoriamente il sopravvento intorno alla regina Maria: il nostro autore cadde in disgrazia, fu processato assieme ad una lunga lista di imputati del suo giro politico e per alcuni mesi conobbe addirittura il carcere. Questa circostanza avversa si avviò ad una soluzione favorevole a Metge dopo l'arrivo di Martino I a Barcellona il 27 maggio del 1397. Il nuovo sovrano prese in mano la situazione politica secondo i propri criteri e finì col frenare le procedure giudiziali e scarcerare i detenuti. *Lo somni* presenta questi fatti piuttosto traumatici dal punto

6 Bernat Metge, *Lo somni*, II 9 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 142-143): cito il testo da Badia-Faggin ed. 2004; indico libro, sezione e pagina. Per il significato preciso dell'epicureismo di Metge, cfr. Renedo 1994.

7 Bernat Metge, *Lo somni*, I 17 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 90-91).

8 Nel Quattrocento *Lo somni* fu copiato accanto ad opere devote e a resoconti di viaggi nell'Aldilà: cfr. Badia 1988, pp. 62-65. J. Butinyà sostiene sia l'umanesimo che la serietà assoluta di Metge (cfr. Butinyà 2000); anche l'articolato discorso storico ed interpretativo di S. Cingolani offre qualche spunto in questa direzione (cfr. Cingolani 2002-a).

9 Rico 1983.

10 Badia-Soler 1994 contiene articoli di Lluís Cabré e Xavier Renedo; Badia-Cabré-Martí 2002, degli stessi, e di F. Gómez, J. M. Ruiz Simon e J. Turró.

di vista conciliatore di una crisi superata: Bernat e i suoi colleghi furono assolti nel processo intrapreso dai loro avversari e molti recuperarono le responsabilità politiche ricoperte in passato. Abbiamo conservato gli atti del processo del 1396-1397, coi capi d'accusa e le dichiarazioni di alcuni testimoni<sup>11</sup>. I servitori del re furono incolpati di gestione economica corrotta e di tradimento dello stato, da una parte, e di dissolutezza nella vita privata e di indifferenza religiosa, dall'altra. La natura politica di *Lo somni* si può specificare e precisare quanto si vuole, ma è innegabile, come mostrò a suo tempo Riquer, perché funziona come pretesto narrativo dell'opera. Sappiamo che Martino I si fece mandare una copia di *Lo somni* nel 1399. Fra il 1402 e il 1410 la firma di Metge torna sui documenti reali della cancelleria aragonesa<sup>12</sup>.

## 2. Le fonti comiche e le fonti consolatorie

Sono poche le ricerche sul comico nei testi catalani medievali, anche se dalla fine del Trecento non mancano le fonti alle quali attingere, dalle opere di Anselm Turmeda e di Bernat Metge, al *Tirante il Bianco*, a l'*Espill* di Jaume Roig<sup>13</sup>. In un articolo sul gioco teatrale privato descritto nel capitolo 283 del *Tirant lo Blanc*, Xavier Renedo ripercorre le posizioni della Scolastica sull'uso del riso confrontando le fonti latine (san Tommaso, Robert Holcot) con il *Dotzè del Crestià* di Francesc Eiximenis, cioè il *Dodicesimo [libro] del Cristiano*. Si tratta di una vasta enciclopedia teologica, politica e morale in volgare, scritta da un francescano coetaneo di Metge, che frequentò i suoi stessi ambienti urbani e cortigiani, e che ritrae testimonianze preziose sui costumi dell'epoca: dalla funzione sociale e salutare dell'eutrapelia, all'atteggiamento immorale dei cosiddetti seguaci di Epicuro<sup>14</sup>. Eiximenis apprezza come i suoi maestri il riso onesto («quando qualcuno sa giocare bene, cioè rallegrare se stesso e gli altri e capovolgere ciò che vede e sente, quando è opportuno»)<sup>15</sup>. Bisogna invece escludere il riso empio e scurrile di certi giul-

11 Cfr. Mitjà 1957-1958.

12 Cfr. gli studi introduttivi di Riquer ed. 1959, ed. cit., Badia-Faggin ed. 2004, Cingolani 1999, Cingolani 2001.

13 Alcuni titoli recenti: Hauf 1994, Hauf 2000, Carré 1994; Pujol 2002, pp. 36-37, 176-181.

14 Renedo 1995. Eiximenis è in gran parte ancora inedito. In italiano ci sono diverse traduzioni di G. Zanoletti: cfr. Zanoletti ed. 1986; Zanoletti ed. 1988-a; Zanoletti ed. 1988-b; Zanoletti ed. 1991. Ormai sappiamo che quest'ultima operetta è pseudoepigrafa: cfr. Riera 1992. Per la seconda parte del *Dotzè del Crestià*, cfr. Wittlin ed. 1986-1987. Per la documentazione dell'eresia epicurea, cfr. Badia 1988 e Renedo 1994.

15 Ripreso da Renedo 1995, che legge l'incunabolo del *Dotzè* (Valenza, 1984), f. 49r:

lari, come in questo esempio preso dal capitolo 880 del *Dotzè*: un gruppo di viandanti parte da Valenza prima della preghiera del mattino. Per fare un grosso scherzo ai compagni, un giullare si nasconde tra le forche dei giustiziati che fiancheggiano la via. Le sue urla nel buio atterriscono gli altri fino al punto di credere che sia veramente il diavolo; sicché mentre sta per raggiungerli, presi dallo spavento, lo uccidono a sassate. Quando si rendono conto che il morto è uno dei loro recitano una filastrocca conclusiva, approvata dal frate che racconta: uno scherzo mostruoso merita un premio altrettanto mostruoso<sup>16</sup>.

Nel pensiero cristiano della Catalogna del Trecento non c'è un posto per gli scherzi che tirano in ballo grossolanamente la morte e l'Aldilà: la prima condizione della comicità di *Lo somni* è la sottigliezza, che necessariamente gioca sull'ambiguità<sup>17</sup>. Oltre a quest'opera Metge ne scrisse altre sei, tutte molto brevi<sup>18</sup>. Il cosiddetto *Ovidi enamorad* è una versione in prosa catalana di un lungo passaggio del *De vetula* mediolatino. Riporta l'inganno della mezzana che prende il posto della fanciulla desiderata dal narratore, identificato dalla tradizione col poeta latino. Il *Sermó* e la *Medicina* sono due testi in versi occitano-catalani. Il primo imita l'arte dell'omiletica per sviluppare un tema empio: «Chi vuole prosperare, si adatti alle circostanze»; il secondo è

---

«La setena [d'aquestes virtuts] s'apella eutrapèlia e és quan algú sap bé jugar, ço és alegrar si mateix e els altres e girar ço que veu e ou, quan hora és, en fets de joch alegre e sab bé jugar parlant, no faent-ne ofici axí com juglar».

- 16 Francesc Eiximenis, *Contes i Faules* (Olivar ed. 1925, pp. 96-97). La filastrocca: «Tua sia aquesta juglaria. Hòrreament has juglat, e hòrreament ho has comprat», cioè: «Tua sia questa buffoneria. Vergognosamente hai giocato, vegognosamente hai comprato» (Zanoletti ed. 1988-a, p. 126). X. Renedo (cfr. Renedo 1995, nota 26) rimanda al capitolo 905 del *Terç [Terzo Libro]* del *Crestià*, dove la scurrilità dei giullari procaci è definita aristotelicamente come *bomolochia*: *vid. infra* nota 17.
- 17 Purtroppo non esistono dei dati sulle conoscenze culturali di Metge al di fuori dei suoi propri testi. Per questo bisogna attenersi alle riflessioni sul riso di un trattatista scolastico prossimo all'autore come Eiximenis, capace di trasmettere diverse sfumature di fonte aristotelica a proposito dell'ilarità. Dice appunto Aristotele nella *Rhetorica* (III 19.1419b) che il riso serve alle volte a compensare un eccesso di serietà, e precisa la differenza fra ironia e scurrilità (*bomolochia*): la prima provoca il riso a volontà, la seconda è oggetto d'ilarità grossolana. D'altra parte la retorica latina, che non poteva essere estranea a un lettore di Petrarca e di Boccaccio, apprezzava certe barzellette e battute di spirito, particolarmente quelle dotate di ambiguità, come si legge in Cicerone (*de oratore*, II 217-289) e in Quintiliano (*institutio oratoria* VI 3). Il nostro autore era un intellettuale scaltrito che seppe usare il riso anche come argomento dialettico, proprio come suggerisce Platone in un testo che Metge certamente non lesse mai: «Ridi? Questo è un altro tipo di confutazione, ridere di quel che ha detto qualcuno ma non contaddirlo» (*Gorgia*, 473e).
- 18 Si possono leggere nelle citate edizioni di M. Riquer (Riquer ed. 1959) e di L. Badia - X. Lamuela (Badia-Lamuela ed. 1975).

una ricetta buffa per guarire il mal d'amore. Il primo di questi tre testi elabora direttamente una fonte comica mediolatina, gli altri due giocano sul capovolgimento dialettico dei valori previsto dai generi parodici presenti nella tradizione poetica<sup>19</sup>. I tre scritti apertamente giocosi di Bernat Metge, tutti di data incerta, si riconoscono immediatamente come tali dalle scelte tematiche e retoriche. Conviene ricordare che il sermone parodico ci fa sapere, tra altre facezie spiritose, contrarie all'ortodossia cristiana, che non esiste la fiamma che brucia i dannati nell'inferno e che è molto conveniente imitare l'anguilla, un animale inafferrabile, che scivola sempre fuori da tutte le trappole: non è difficile leggere maliziosamente questo sermone nè farne il ritratto di un cortigiano appartenente alla setta di Epicuro.

Le altre tre operette di Metge, invece, hanno una funzione consolatoria che ha come punto di mira l'innocenza di Bernat, invano messa in dubbio da oscuri avversari. Il *Llibre de Fortuna e Prudència*, scritto in ottonari baciati, è datato dall'autore nel 1381. Il protagonista viene rapito dalla spiaggia di Barcellona e trasferito magicamente sull'isola di Fortuna, dove l'antica dea spodestata, spiegando sgarbatamente che si compiace a distribuire il Bene e il Male in modo irrazionale, minaccia il visitatore. Compare sul posto Prudenza in compagnia delle sette Arti Liberali. Da lei Bernat impara la dottrina della Chiesa sulla responsabilità morale dell'individuo, la conseguente infondatezza delle folli pretese di Fortuna e la nozione basilare che il sommo bene è Dio. Il discorso di Prudenza consola Bernat, che si ritrova uomo onesto, ingiustamente perseguitato da empì nemici. Le fonti del testo sono fondamentalmente mediolatine: l'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla e l'*Elegia* di Arrigo da Settimello. Ci sono pure elementi del *De consolatione philosophiae* boeziano, del *Roman de la Rose* e, sullo sfondo, della *Commedia* dantesca<sup>20</sup>.

Nel 1388 Metge tradusse dalla versione latina delle *Seniles* petrarchesche (XVII 3), la storia di Griselda, con la quale Boccaccio volle concludere il *Decamerone* (X 10). Quell'esempio di meravigliosa ed esasperata virtù femminile è affiancato da una lettera rivolta a una signora altolocata cui Bernat chiede una generosa intercessione di fronte a certe calunnie che lo infamano. In questa lettera Metge si confessa lettore di Petrarca, poeta laureato. Tace invece l'origine boccacesca del testo, in un'indubbia operazione di prestigio che affida la difesa dell'onestà dello scrittore volgare, Metge, all'autorevolezza classica del traduttore latino della *Griselidis*, Petrarca.

19 Badia 1988, pp. 65-75.

20 Diversi passaggi di *Lo somni* sorvolano la discussione sulla Fortuna, la responsabilità dell'individuo e il Sommo Bene, come se ci fosse una scontata continuità col *Llibre de Fortuna e Prudència*; *vid. sup.* la nota 3 al prologo nell'edizione citata di L. Badia (Badia-Faggini ed. 2004) e cfr. Cabré 1994. Va sottolineata la differenza fra le fonti mediolatine dell'opera in versi e il petrachismo e il platonismo del dialogo in prosa.

Alla fine, l'*Apologia* non è altro che l'inizio di una nuova opera consolatoria, rimasta incompiuta perché Metge probabilmente ne riciclò i contenuti, riversandoli ne *Lo somni*. Anche se Francisco Rico suggerì che poteva essera stata scritta in una fase posteriore, preferisco pensare con Riquer e Turró, che il nostro scrittore produsse i pochi paragrafi dell'*Apologia* al ritorno del suo viaggio ad Avignone del 1395, dove conobbe il *Secretum* e un gruppo di testi polemici sull'immortalità dell'anima, riuniti dallo stesso Petrarca per confutare le tesi degli aristotelici che egli chiamava averroisti<sup>21</sup>. La negazione della trascendenza e i dubbi sull'esistenza dell'Aldilà accomunano gli eretici avverroisti e gli epicurei, definiti sempre nei testi del Trecento in termini negativi molto generici da avversari agguerriti. Metge compilò il primo libro de *Lo somni* con questi materiali di provenienza avignonese: le *Tuscolane*, il *De amicitia* e il *De senectute* di Cicerone, il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, il *De anima* di Cassiodoro. Si tratta di alcuni dei testi con cui Petrarca ricostruì il pensiero platonico relativo all'immortalità dell'anima, un'opinione che quasi tutti i filosofi antichi condivisero<sup>22</sup>. Anche se poi non completò l'opera, nell'esordio dell'*Apologia* Metge dice di voler scrivere un dialogo senza *verba dicendi*, come fecero i grandi *auctores*, cioè Platone nel *Timeo*, Cicerone nelle *Tuscolane*, e Petrarca nel *De remediis*<sup>23</sup>.

*Lo somni* è l'ultima tappa di un complicato processo personalissimo di creazione letteraria, che sostituisce le fonti e i generi giocosi con modelli gravi di alto contenuto filosofico, inizialmente mediolatini, e, alla fine, petrarcheschi. Nelle sue opere più impegnative, la scrittura diventa un esercizio retorico e dialettico in cui Metge, che prende volentieri la parola nelle vesti del personaggio Bernat, fa dipendere la sua attendibilità morale dalla capacità di far parlare elegantemente in volgare gli *auctores* di massimo prestigio. Presentandosi come un povero Boezio ingiustamente incarcerato sotto le vesti dell'oratore saggio, onesto e loquace immaginato da Cicerone, il Metge storico convinse i lettori dei suoi tempi di essere il miglior fabbro della cancelleria regia catalana. Un fabbro talmente bravo, d'altra parte, da esibire opinioni politicamente corrette e, al contempo, da non rinunciare a esprimere certe tendenze eterodosse.

21 Rico 1982; Riquer ed. 1959; Turró 2002, p. 109.

22 I testi con cui Metge costruisce *Lo somni* sono elencati in *Familiares*, IV 3, indirizzata a Roberto di Napoli per consolarlo della morte di una nipote. La stessa epistola contiene diversi elementi presenti nell'opera. Cfr. Cabré 2002 e Turró 2002, che addita anche *Seniles*, XV 6 e descrive la ricostruzione petrarchesca del pensiero di Platone. La confusione tra averroisti ed epicurei è attestata negli scritti polemici che squalificano gli atteggiamenti contrari all'ortodossia (cfr. Turró 2002, nota 7).

23 Bernat Metge, *Apologia*, in Badia-Faggin ed. 2004, p. 178.

### 3. *Il riso esplicito*

Nei primi due libri di *Lo somni* Bernat parla con Giovanni I, morto di recente, che gli è apparso fra uno stridore infernale di uccelli e di cani, in compagnia di Orfeo e di Tiresia, il poeta e l'indovino antichi, esecutori della pena che il re sconta nel Purgatorio: i suoi peccati, si fa spiegare Bernat, furono l'amore esagerato per la caccia, la musica e le arti divinatorie<sup>24</sup>. I visitatori dell'Aldilà hanno la missione di riportare alla fede il protagonista e di distoglierlo dalla passione d'amore. Nel terzo libro Orfeo, poeta e innamorato, chiarisce il significato delle favole classiche sull'inferno e sulla vanità del suo amore per Euridice, meravigliosamente riscattata dal canto, ma subito persa per sempre per l'eccesso della passione. Alla fine, interviene Tiresia con l'intenzione di sradicare dal cuore di Bernat l'ammirazione per il genere femminile. Mettendo insieme brani del *Corbaccio*, Tiresia produce una feroce invettiva contro le donne, che, tuttavia, non convince l'interlocutore. Anzi, nel quarto libro Bernat controbatte per filo e per segno gli argomenti di Tiresia, esaltando alcune figure di antiche eroine, di cui si parla nel *De claris mulieribus* di Boccaccio e nell'epistola XXI 8 delle *Familiars* di Petrarca. Aggiunge per conto suo la lode di sei regine aragonesi, fra le quali quella Maria di Luna, che gli era stata avversa. Segue un'invettiva comicissima contro gli uomini, costruita come rovesciamento parodico del *Corbaccio*: è uno dei primi esempi di prosa romanzesca catalana<sup>25</sup>.

Già da questo semplice sommario, appare evidente come gli spunti d'ilarità del testo si concentrino soprattutto nell'ultima parte dell'opera, facendo perno sulla figura di Tiresia, che sostiene autorevolmente l'odio brutale per la donna grazie al prestigio conferitogli dalla doppia mutazione sessuale subita in vita: egli afferma di sapere per esperienza che la femmina è di ostacolo alla perfezione maschile, che è un oscuro groviglio di bugie, inganni e tradimenti. In questa seconda parte Metge propone quattro figure che ridono munite di didascalie ben precise. Ride per primo Tiresia nel testo A1 mentre Bernat parla con Orfeo della situazione fisica dell'Inferno.

Lladoncs Tirèsies se pres a riure, e murmurant un poc, tantost callà. E jo drecé les orelles vers ell, e no poguí als oir sinó: «Anit veurem qui és savi o no». E jo, co-bejant saber per què ho havia dit, dissimulé ho haver oit<sup>26</sup>.

24 Il confronto fra questa agitata visione di carattere folcloristico e la solennità degli esordi del *De consolatione* di Boezio, del *Somnium Scipionis*, del *Secretum*, opere frequentate da Metge, rivela che questo suo sogno, avvenuto un Venerdì verso Mezzanotte, non collima con i veri sogni profetici o rivelatori della tradizione biblica e classica (il Venerdì è il giorno della penitenza, ma anche il giorno di Venere; i sogni veritieri sono quelli del mattino). D'altra parte Metge segue in parte l'esordio del *Corbaccio*, che inscena l'apparizione di un dannato; cfr. Cabré 2002.

25 Cfr. Badia 2000-b.

26 Bernat Metge, *Lo somni*, III 7 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 174-175).

[A questo punto Tiresia *scoppiò a ridere*, poi borbottò alcune parole, quindi rimase in silenzio. Avendo teso le orecchie verso di lui, potei percepire la frase «Questa sera vedremo chi è saggio e chi non lo è». Ero molto curioso di penetrare il senso di quelle parole, ma finsi di non aver sentito].

Orfeo rimprovera al protagonista che gli rivolga perfide domande fingendosi ingenuo e incolto, mentre invece è accorto e informato: Tiresia sghignazza tra sé perché la nozione di saggezza che è venuto a insegnare è molto superiore ai discorsi dei poeti, come, per esempio, quelli di Orfeo. Il suo è il riso impertinente ed aggressivo di chi ne sa più degli altri, come il riso sconvolgente di Merlino<sup>27</sup>. Anche se Bernat non si piega del tutto ai suoi consigli, alla fine del quarto libro Tiresia gli farà credere che la sua idolatrata amante è un essere disgustoso: dal punto di vista della religione cristiana, d'altra parte, ha indubbiamente ragione. Bernat prende nota e non reagisce.

Tiresia ride ancora allo stesso modo, feroce e trionfante, nel testo A2, quando, appena iniziata la conversazione col protagonista, questi si confessa innamorato e contento:

«Doncs – dix ell – per què no és content d'açò que has?» «Ja ho són» diguí jo. Lladoncs ell se pres a riure fort frescament. Puis, posant-me l'una mà sobre lo coll, dix: «Lo boc jau en lo llaç». «Hoc – responguí jo – , pren-me per descaminat»<sup>28</sup>.

[«E tu allora – disse – perché non sei contento di quello che hai?» «Lo sono» risposi. Allora *si mise a ridere allegramente*. Poi, passandomi una mano sulla nuca, fece: «Abbiamo preso preso al laccio il caprone!». «Bravo! – ribattei – trattami da scimunito»].

Credere che un rapporto adultero possa produrre una soddisfazione piena è un errore talmente madornale che Tiresia scoppia a ridere: la sua vittima è in trappola, e Bernat riconosce subito che non può opporre alcuna resistenza. Seguono il racconto della sua vita e l'invettiva contro le donne. Solo alla fine di questa lunga diatriba Bernat prende la parola, ma prima ride beatamente per un po', testo A3:

Lladoncs no em poguí abstenir de riure una gran estona. Puis diguí: «Tothom qui seny haja, pot conèixer que gran mal los vols. Tot quant dessús has dit, bé que no

27 Questo strano indovino Tiresia, che si comporta come un predicatore del Trecento ferocemente misogino (e così pure l'altrettanto strano Orfeo, che produce suoni stonati e spiacevoli), non è che un diavolo. Questa circostanza ovviamente non basta per imparentarlo al Merlino del ciclo arturiano, perché Metge lo ricavò in negativo dalla figura di Agostino/Ratio, maestri dell'anima del *Secretum/De Remediis*, I 49: la parte positiva la svolge il re nei primi due libri, cfr. Badia 2000-a. Ciò non impedisce un raffronto col famoso riso sardonico di Merlino, colui che ride perché sa, cfr. Trachsler 2000, pp. 84-85.

28 Bernat Metge, *Lo somni*, III 8 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 178-179).

passarà sens resposta tant com en mi serà, haguera pacientment soferit e creegut per ventura, si no haguesses dit que no serien preades res si hom les veïa en l'estament que ixen del llit. Açò verament no és de soferir, car jo he vist lo contrari d'algunes, qui eren sens comparació pus belles nues que vestides, e deslligades que ben parades»<sup>29</sup>.

[A questo punto non potei non *fare una grande risata*. Dopo di che, dissi: «Chiunque abbia un po' di cervello, capisce che tu proprio le odii. Avrei tollerato con pazienza e forse anche creduto tutto quello che hai detto finora (anche se non ti lascerò senza risposta, nei limiti che mi sono concessi), se però non avessi affermato che noialtri non le desidereremmo qualora le vedessimo nello stato in cui si alzano dal letto. Quanto hai detto è insostenibile. Infatti ho constatato proprio il contrario di quello che sostieni: cioè che alcune di esse erano incomparabilmente più belle da nude che da vestite, e coi capelli in disordine anziché ben pettinati»].

Tiresia ha detto che le donne si fanno belle col trucco, i cosmetici e ogni tipo di accorgimenti diabolici, perché i loro corpi nudi, in realtà, sono ripugnanti. Bernat obbietta, come un lettore del XXI sec., che il più elementare buon senso fa pensare esattamente il contrario. L'esagerazione dell'avversario è talmente assurda da smentire l'insieme dell'esposizione che la precede. Il riso di Bernat ha una funzione confutativa: è uno strumento dialettico<sup>30</sup>.

Pure spetta a Tiresia l'ultima risata, ed è collocata specularmente rispetto a quella di Bernat appena descritta: testo A4:

Lladoncs ell se pres a riure un poc, dient: «Tot quant ben sabies en fembres has dit, e tu ara cuide-les haver lloades. E no saps què t'has fet, car tant és lo mal que en elles és, que el bé que n'has dit és tan poc, que no és als sinó voler endolcir la mar ab una unça de sucre»<sup>31</sup>.

[Egli allora *ridacchiò*, e disse: «Hai detto tutto il bene che sapevi delle donne e pensi di averle assai elogiate. Ma che cosa ne sai tu? Tanto grande è il male che alberga in esse, e tanto scarso il bene che hai saputo dirne, che volerle lodare sarebbe come voler addolcire tutto il mare con un cucchiaino di zucchero»].

Il protagonista ha parlato a favore delle donne con arguzia e ingegno pronto: Tiresia ride perché non prende sul serio gli argomenti dell'avversario. Infatti, quando Bernat, incoraggiato dalla sua apparente mitezza, insiste ancora, Tiresia, inferocito, lo minaccia col bastone, e Orfeo interviene per far capire a Bernat che non è possibile contraddire apertamente il programma dell'indovino<sup>32</sup>.

29 Bernat Metge, *Lo somni*, III 17 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 208-209).

30 *Vid. sup.* nota 16 e *infra* nota 34.

31 Bernat Metge, *Lo somni*, IV 8 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 238-239).

32 Bernat Metge, *Lo somni*, IV 9 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 242-243).

4. *Il riso implicito*

Ho scelto altri sei passaggi di *Lo somni* dotati di comicità: l'autore non suggerisce la funzione del riso relativamente alla battuta come nei quattro casi commentati sopra, per cui l'interpretazione rimane aperta. La lettura a ritroso finora svolta rivela che nella seconda parte dell'opera, quando tralascia tematiche più serie, come quelle riguardanti l'immortalità dell'anima e l'esistenza dell'Inferno, Metge mostra più apertamente quali siano le sue intenzioni: il confronto in filigrana fra le due parti è dunque l'unico modo per poter penetrare la chiusa ambiguità, che contraddistingue il primo tempo dell'opera. Ecco due battute che girano intorno al termine opinione, una parola che nel discorso religioso vale il contrario di verità.

## Testo B1:

«Senyor, no us cal treballar; bé em recorda, e són content de tot ço que m'havets dit. E a la veritat, no és hom en lo món qui de raó vulla usar així com deu, qui necessàriament no haja a atorgar, atès tot ço que m'havets dit, que les ànimes sien immortals. E així ho crec fermament, e ab aquesta opinió vull morir». «Com opinió?» dix ell; «ans és ciència certa, car opinió no és àls sinó rumor o fama o vent popular, e tostemp pressuposa cosa dubtosa». «Haja nom, doncs, senyor, ciència certa. No em recordava ben la virtut del vocable»<sup>33</sup>.

[«Mio signore, non occorre che ve ne diate pena; me ne ricordo bene e mi rallegro per tutto ciò che mi avete detto. In verità, non c'è al mondo un solo uomo, il quale voglia usare rettamente la ragione e che non debba necessariamente riconoscere, dopo aver meditato quanto mi avete detto, che le anime sono immortali. Così credo anch'io fermamente, e con questa *opinione* voglio chiudere gli occhi per sempre». «Perché dici *opinione*?» disse allora; «si tratta di scienza certa, mentre l'opinione non è che un rumore, una fama, un vento popolare, che presuppone sempre un'ombra di dubbio». «D'accordo, mio signore; diciamo allora: scienza certa. Non ricordavo il significato esatto del vocabolo»].

## Testo B2:

«No poria explicar suficientment lo delit que he haüt del teu enginy. Disertament e acolorada, a mon juí, has respost a tot ço que jo havia dit de fembres. La veritat, però, no has mudada, car una mateixa és. E si volies confessar ço que en dicta la tua consciència, atorgaries ésser ver tot ço que t'he dit dessus». «No faria jamai» diguí jo; «ab aquesta opinió vull morir»<sup>34</sup>.

[«Non potrei esprimerti con sufficienti parole il godimento che mi ha dato il tuo ingegno. Mi pare che in modo eloquente e vivace tu abbia replicato a tutto ciò che

33 Bernat Metge, *Lo somni*, I 21 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 100-101).

34 Bernat Metge, *Lo somni*, IV 14 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 264-267).

ti avevo detto sulle donne. La verità, naturalmente, non l'hai cambiata, perché resta quella di prima. E se volessi esternare ciò che ti suggerisce la coscienza, dovresti ammettere che tutto quello che ho detto corrisponde al vero». «Non lo ammetterò mai» esclamai; «manterrò la mia *opinione* finché crepo»].

Petrarca, sulla scia di Cicerone, non conferisce connotazioni negative al termine *opinio*: parla con rispetto dell'opinione platonica sull'immortalità dell'anima, per esempio; ma anche della condannata opinione di Epicuro (*Fam.* IV 3). Bernat propone due volte la sua opinione personale, alla fine del primo libro e alla fine del quarto<sup>35</sup>. La prima volta, nel testo B1 afferma che gli argomenti e le autorità fornite da Giovanni I gli hanno fatto capire che l'anima umana non è peritura come aveva creduto: è pronto quindi a cambiare opinione. L'immortalità dell'anima è dunque solo un'opinione? Davanti a questo errore grossolano, subito rilevato dal re, Bernat si corregge, e il dialogo procede come se niente fosse accaduto.

Da qualche parte, però, c'è implicita la risata: Metge mette in ridicolo Bernat, che, come spesso gli capita, perde improvvisamente la memoria nel momento meno opportuno. Bisogna confrontare il passo col testo B2, che si trova in chiusura del quarto libro. Tiresia ha appena ascoltato l'invettiva di Bernat contro il genere maschile, ma questa volta non ride come ha fatto nel testo A4. Ammette di avere apprezzato l'abilità retorica del suo avversario, comunque nessuno dei suoi argomenti colorati, dice, ha intaccato la verità. Anzi, Tiresia crede che Bernat dica così per gioco e che in fondo non creda al suo proprio discorso. A questo punto Bernat proclama la sua opinione favorevole alle donne: questa volta il termine è usato correttamente, e non deve pentirsene. La verità che Tiresia qui invoca, infatti, non è dogma di fede e ammette delle sfumature<sup>36</sup>: il testo stesso di *Lo somni* ricorda che, sebbene

35 Il termine «opinione» compare ventisette volte: serve ad indicare qualsiasi proposizione teorica, qualsiasi sentenza, in termini ciceroniani. Si parla, quindi, di opinioni della Bibbia, dei filosofi antichi, dei medici e dei teologi medievali, cfr. Badia-Faggin ed. 2004, pp. 35-38.

36 Nel 1399 né l'immortalità dell'anima, né l'immacolata concezione di Maria erano state definite ancora come dogma di fede dalla Chiesa: la prima lo fu nel 1512, l'altra nel XIX sec. *Lo somni* fu scritto durante lo scisma: un circostanza che invitava un laico colto e curioso a vedere la Chiesa con occhi critici. Pietro III era stato neutrale, ma Giovanni I e Martino I furono favorevoli al Papa di Avignone. Le polemiche teologiche erano molto vivaci, particolarmente a proposito dell'immacolata, che provocava scontri fra i Domenicani (contro) e i Francescani (a favore). Metge, comunque, sa benissimo quali dottrine vanno trattate con riguardo e quali no: non meritano giustamente rispetto le teorie estreme di Tiresia sulla natura perversa della donna. In realtà la sua condanna cieca del genere femminile è dialetticamente poco accorta e malignamente calcolata dall'autore: non invano produce l'unica risata di Bernat, quella del testo A3, che è perfettamente ortodossa (anche se non esattamente castissima).

ti avevo detto sulle donne. La verità, naturalmente, non l'hai cambiata, perché resta quella di prima. E se volessi esternare ciò che ti suggerisce la coscienza, dovresti ammettere che tutto quello che ho detto corrisponde al vero». «Non lo ammetterò mai» esclamai; «manterrò la mia *opinione* finché crepo»].

Petrarca, sulla scia di Cicerone, non conferisce connotazioni negative al termine *opinio*: parla con rispetto dell'opinione platonica sull'immortalità dell'anima, per esempio; ma anche della condannata opinione di Epicuro (*Fam.* IV 3). Bernat propone due volte la sua opinione personale, alla fine del primo libro e alla fine del quarto<sup>35</sup>. La prima volta, nel testo B1 afferma che gli argomenti e le autorità fornite da Giovanni I gli hanno fatto capire che l'anima umana non è peritura come aveva creduto: è pronto quindi a cambiare opinione. L'immortalità dell'anima è dunque solo un'opinione? Davanti a questo errore grossolano, subito rilevato dal re, Bernat si corregge, e il dialogo procede come se niente fosse accaduto.

Da qualche parte, però, c'è implicita la risata: Metge mette in ridicolo Bernat, che, come spesso gli capita, perde improvvisamente la memoria nel momento meno opportuno. Bisogna confrontare il passo col testo B2, che si trova in chiusura del quarto libro. Tiresia ha appena ascoltato l'invettiva di Bernat contro il genere maschile, ma questa volta non ride come ha fatto nel testo A4. Ammette di avere apprezzato l'abilità retorica del suo avversario, comunque nessuno dei suoi argomenti colorati, dice, ha intaccato la verità. Anzi, Tiresia crede che Bernat dica così per gioco e che in fondo non creda al suo proprio discorso. A questo punto Bernat proclama la sua opinione favorevole alle donne: questa volta il termine è usato correttamente, e non deve pentirsene. La verità che Tiresia qui invoca, infatti, non è dogma di fede e ammette delle sfumature<sup>36</sup>: il testo stesso di *Lo somni* ricorda che, sebbene

35 Il termine «opinione» compare ventisette volte: serve ad indicare qualsiasi proposizione teorica, qualsiasi sentenza, in termini ciceroniani. Si parla, quindi, di opinioni della Bibbia, dei filosofi antichi, dei medici e dei teologi medievali, cfr. Badia-Faggin ed. 2004, pp. 35-38.

36 Nel 1399 né l'immortalità dell'anima, né l'immacolata concezione di Maria erano state definite ancora come dogma di fede dalla Chiesa: la prima lo fu nel 1512, l'altra nel XIX sec. *Lo somni* fu scritto durante lo scisma: un circostanza che invitava un laico colto e curioso a vedere la Chiesa con occhi critici. Pietro III era stato neutrale, ma Giovanni I e Martino I furono favorevoli al Papa di Avignone. Le polemiche teologiche erano molto vivaci, particolarmente a proposito dell'immacolata, che provocava scontri fra i Domenicani (contro) e i Francescani (a favore). Metge, comunque, sa benissimo quali dottrine vanno trattate con riguardo e quali no: non meritano giustamente rispetto le teorie estreme di Tiresia sulla natura perversa della donna. In realtà la sua condanna cieca del genere femminile è dialetticamente poco accorta e malignamente calcolata dall'autore: non invano produce l'unica risata di Bernat, quella del testo A3, che è perfettamente ortodossa (anche se non esattamente castissima).

una donna abbia portato l'umanità al peccato<sup>37</sup>, un'altra donna, la Vergine, è stata veicolo della sua redenzione<sup>38</sup>. Alla risposta di Bernat, Tiresia replica ancora con parole e concetti che riprendono quelli di Agostino nel *Secretum* e di Ratio nel dialogo *De gratis amoribus* del *De remediis* I 49<sup>39</sup>. L'ideale ascetico assoluto che propone è incompatibile con la normale vita di un funzionario di corte: Bernat si sveglia indebolito e sconfortato<sup>40</sup>.

Il testo seguente (B3), si trova verso la fine del primo libro, subito dopo la battuta dell'opinione sull'immortalità dell'anima. Subito dopo avere ammesso che l'anima umana non è peritura, Bernat si interessa per la sorte eterna dell'anima degli animali, che per lui è perfettamente uguale a quella: nessuno gli aveva mai spiegato che la ragione e l'immaginazione sono due nozioni gnoseologiche diverse. La confusione fornisce a Bernat l'opportunità di un azzardato gioco retorico in cui ritrova nelle caratteristiche dell'anima dei bruti tutti i tratti che il re ha individuato in quella umana. Si tratta di un esercizio simile all'invettiva contro le donne fatta ricadere sugli uomini nel libro quarto. Il re pazientemente rimette a posto i travisamenti del suo discolo segretario.

«Ara digats-me, senyor, si en enuig no us és, què veets en la definició de l'ànima racional que no pugués ésser dit de les ànimes dels bruts?» «Com què? – respòs ell – moltes coses, mas especialment aquestes que et diré. Tu veus bé que l'ànima dels bruts no és substància espiritual, ne pròpia ne racional, e per consegüent és mortal» (...) «Saps en què t'enganes? Tu apelles raó ço que ha nom imaginació, la qual ensems ab o seny o sentiment és comuna als hòmens e als animals bruts». «Tot entén que sia una cosa – responguí jo –, raó e imaginació». «Mal és informat – dix ell – car imaginació no és altra cosa sinó virtut o força de l'ànima que percep les formes de les coses corporals absents, així com lo seny o sentiment les reep de les presents. La definició de la raó ja l'has oïda dessus. Veges, doncs, quina diferència ha entre elles» (...) «Senyor – diguí jo – fort romanc no solament il·luminat, mas íntegrament consolat per ço que m'havets dit»<sup>41</sup>.

[«Ditemi dunque, signore, se non vi dispiace, che cosa trovate nella definizione dell'anima razionale, che non possa valere anche per le anime dei bruti». «Che cosa trovo? – rispose – molte cose, ma soprattutto quelle che ora ti dico. Sei d'accordo, vero, che l'anima dei bruti non è sostanza spirituale, nè propria nè razionale, e che di conseguenza è mortale?» (...) «Sai dove ti sbagli? Chiami ragione l'immaginazione, che, insieme con il senso o sentimento, è comune agli uomini e agli animali bruti». «Secondo me – ribattei – ragione e immaginazione coincidono». «Sei male informato – disse lui – perché l'immaginazione altro non è che la

37 Bernat Metge, *Lo somni*, IV 14 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 266-269).

38 Bernat Metge, *Lo somni*, IV 2 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 216-221).

39 Cfr. il commento di Badia-Faggin ed. 2004, pp. 265-267 e Turró 2002, p. 109.

40 Bernat Metge, *Lo somni*, IV 14 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 266-269).

41 Bernat Metge, *Lo somni*, I 23-24 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 106-115).

virtù o la forza dell'anima che percepisce le forme delle cose corporee assenti, così come fa il senso o sentimento per quelle presenti. La definizione della ragione te l'ho già data. Puoi quindi comprendere quale differenza esista tra le due facoltà» (...) «Mio signore – dissi allora – , non soltanto mi avete splendidamente illuminato con le vostre parole, ma anche completamente sollevato. Se la vostra eccellenza si degnasse, di alcune altre cose vorrei essere da voi edotto»].

Discolo, Bernat si mostra anche nel testo B4, quando chiede a Orfeo come mai bisogna credere ai favolosi arcani dei poeti che pongono l'Inferno al centro della terra, quando le grotte che conosciamo non penetrano molto in basso e sono dotate di diverse vie d'uscita. La domanda non è per nulla ingenua, dato che confronta maliziosamente la filosofia naturale con l'esegesi poetica. Il riso rimane sospeso, anche perché Tiresia tronca scortesemente sul nascere qualsiasi risposta conciliatrice di Orfeo.

«Bé em recorda – diguí jo – que dit havies que en una fort alta muntanya era la intrada d'infern, e que hi havia grans cavernes e concavitats; mas jo creïa que no davallassen tro al centre de la terra, sinó que eixissen en qualque part del món, així com fan moltes altres concavitats». «Haja prou durat – dix Tirèsies – aqueix parlament, car d'altra matèria havem a tractar abans que hic partiscam, e no havem temps»<sup>42</sup>.

[«Tu dicesti – dissi allora – e me ne ricordo bene, che l'entrata dell'Inferno si trova in un'altissima montagna, e che da quelle parti vi sono grandi caverne e cavità. Orbene, io mi domando se esse, anziché scendere fino al centro della terra, non sbuchino da qualche altra parte del mondo, come avviene per molte altre spelonche». «Adesso basta! – esclamò a questo punto Tiresia – basta con queste chiacchiere, perché dobbiamo discutere un altro argomento prima di andarcene da qui, e il tempo stringe»].

Gli ultimi due passaggi comici appartengono al primo libro. Quello del testo B5 riporta apertamente una facezia secondo la quale lo storico romano Valerio Massimo non credeva nell'immortalità dell'anima perché nel suo *Factorum et dictorum memorabilium* (II 6.10), afferma che i Galli (Metge parla di Francesi) erano talmente creduli che prestavano dei soldi da restituire nell'Aldilà.

«Ço que dix dels francesos – diguí jo – que creents que les ànimes no morissen, prestaven pecúnia ab condició que hom la los retés en infern; e que diguera que orats eren sinó per tal com creïen ço que Pitàgores havia creegut sobre la dita immortalitat»<sup>43</sup>.

[«Quello che disse dei Francesi – risposi – i quali, ritenendo le anime immortali,

42 Bernat Metge, *Lo somni*, III 7 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 176-177).

43 Bernat Metge, *Lo somni*, I 18 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 92-93).

prestavano soldi a condizione che venissero loro restituiti all'Inferno; e aggiunte che costoro erano pazzi perché credevano alle affermazioni di Pitagora sull'immortalità»].

Come si affretta a chiarire Giovanni I, non bisogna esagerare il significato di questo aneddoto, dato che in molti altri passaggi Valerio parla a favore della sopravvivenza dello spirito umano. Resta il fatto che Bernat ha rivelato un indizio delle sue idee poco ortodosse fornendo una lettura epicurea e antiplatonica di un testo classico molto diffuso nella Catalogna dei suoi tempi. Un po' prima ha fatto lo stesso esercizio interpretativo su un testo della Bibbia, *Ecl* 3.19, dove si dice che la morte degli uomini e degli animali è la stessa<sup>44</sup>. Secondo Bernat, smentito opportunamente dal suo sovrano, la Scrittura afferma che non c'è alcuna parte dell'essere umano che sussista dopo la morte del corpo.

Arriviamo così all'ultimo passaggio prescelto, quello del testo B6:

«Ver és, senyor, que algunes coses crec que no he vistes. E per ço que he atorgat, no ho puc negar; e a la veritat, com més hi pens, pus clar ho veig, car moltes vegades he cregut diverses coses que no es podien clarament provar. E majorment una cosa fort comuna a totes gents: si hom demanava a cascun hom qui és estat son pare, ell nomenaria aquell qui es pensa que ho sia, però no ho sabria certament, sinó per sola creença»<sup>45</sup>.

[«Certamente, signore; io credo a certe cose che non ho visto; e, per quello che ho dichiarato, non lo posso negare. In realtà, più ci penso e più lo vedo chiaramente, giacché molte volte ho prestato fede a cose che non si potevano comprovare con sicurezza. In particolare a una cosa comunissima per ciascuno: voglio dire che, se si chiede a uno chi sia suo padre, l'interrogato farà il nome che ritiene quello giusto, senza esserne tuttavia sicuro, ma solo perché tale è il suo convincimento»].

Siamo all'inizio del primo libro. Bernat fa fatica ad ammettere che l'anima del suo signore appena deceduto possa rivolgergli la parola sotto forma di spirito separato dalla carne. Il re, invece, cerca di avviare il discorso sull'immortalità dell'anima. Non è possibile proporre nessun argomento se l'interlocutore scettico o poco informato non ammette di credere in cose che non ha visto. Siamo al gradino più basso dell'esaltazione degli *invisibilia* di cui parla san Paolo in *II Cor* 4.18. Metge usa qui la falsariga dei *Dialoghi* di s. Gregorio (IV 2), dove il Santo istruisce Pietro, un ingenuo catecumeno, del tutto digiuno di ogni sapere. Per convincere Pietro del fatto che, spontaneamente, già ora crede in cose che non ha visto, Gregorio gli mostra come egli chiami padre e madre le persone che lo hanno allevato, anche se non ha prove visive

44 Bernat Metge, *Lo somni*, I 3 (Badia-Faggin ed. 2004, p. 56).

45 Bernat Metge, *Lo somni*, I 4 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 58-59).

che siano stati proprio loro a generarlo. Bernat, invece, nell'adattare questa diffusissima fonte esclude il riferimento alla madre: dice di credere all'identità del proprio *padre*, senza prove visive, per solo *convincimento*. Alcuni anni fa proposi, seguendo un suggerimento di Riquer, che lasciare da parte la madre per arrivare alla conclusione che nessuno sa chi sia suo padre con certezza, introduce il sospetto che Metge ci stia prendendo in giro. Il convivimento ingenuo, infatti, può essere un'allusione alla sempre incerta parola della donna che trasmette al figlio informazioni su suo padre: basta dare uno sguardo all'invettiva di Tiresia per evocare i luoghi comuni della misoginia. Una simile battuta di spirito ha una funzione dissuadente molto spinta, specialmente perché Giovanni I la interpreta come una capitolazione di Bernat:

«Bé està–dix ell–açò: gran plaer és a l'argüint com lo responent no solament atorga la sua conclusió, ans la prova»<sup>46</sup>.

[«Hai detto bene – disse lui – in una discussione è molto soddisfatto chi sente che l'interlocutore non soltanto ammette la conclusione dell'altro, ma addirittura la dimostra»].

Recentemente Xavier Renedo ha mostrato che l'argomento della fede nei genitori come fondamento della fede in Dio è di origine agostiniana ed ebbe una diffusione vastissima nel Medioevo. Lo studioso sottolinea che Joinville, e due testi catalani, quello del francescano Pere Pasqual e la *Doctrina compendiosa*, erratamente attribuita a Francesc Eiximenis (*vid. sup.* nota 14), come Bernat ne *Lo somni*, parlano solo della fede nell'identità del padre, tralasciando la madre, quando riprendono l'antico argomento. La conclusione è che nel passaggio di Metge non c'è ombra di ironia. Renedo propone due ragionamenti: 1) Riquer e io stessa abbiamo letto frettolosamente la battuta senza badare al fatto che il re ne ricava una conclusione favorevole alle sue argomentazioni, vincendo, così, la partita; 2) la popolarità dell'argomento agostiniano e la sua fitta presenza in contesti di una assoluta serietà escludono la forza comica implicita<sup>47</sup>.

La discussione di questa documentatissima tesi di Renedo, che non condido, aiuterà a precisare il mio punto di vista sul comico in Metge. In un testo come *Lo somni*, concepito dalla sottigliezza di un professionista trecentesco della scrittura, l'individuazione di spunti comici sottostanti a certi frammenti del discorso volutamente ambigui dipende integralmente dall'interpretazione complessiva dell'opera e dell'autore che il critico assume. Ridere o non ridere è una responsabilità tutta sua: la lettura smaliziata si costruisce su se stessa, e non deve cedere né davanti ai risvolti dialettici del testo stesso, apparen-

46 Bernat Metge, *Lo somni*, I 4 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 58-59).

47 Renedo 2002, p. 96, nota 10.

temente contrari (ragionamento 1), né davanti al tono grave degli argomenti su cui giocano i personaggi (ragionamento 2). Una lettura ingenua del passaggio sulla fede nella paternità e la fede in Dio rimanda all'accettazione letterale della palinodia di Bernat Renedo, tuttavia, dice di ammettere che *Lo somni* è tutto percorso da una sottile ironia che lo cosparge di facezie e battute che negano di fatto quanto apparentemente si afferma<sup>48</sup>. Sostengo, a questo punto, che una lettura smalzata complessiva di *Lo somni* non possa ignorare l'affioramento del registro comico latente nel brano B6<sup>49</sup>.

Per quanto riguarda il fatto (1) che il re vinca la partita nel primo confronto con l'incredulità di Bernat, non bisogna perdere di vista come il Metge storico sia il regista che muove le fila degli attori. Occorre distinguere accuratamente fra la parte dell'autore e quella del personaggio e non lasciarsi trascinare all'interno della finzione. Ma anche così facendo, c'è qualcosa che non torna: Giovanni I impone il suo criterio a un interlocutore che si arrende subito, anzi gli dà la ragione prima di discutere. L'atteggiamento è molto sospetto. Chi si arrende in questo modo è quel malizioso seguace di Epicuro, che in vita, lo stesso Giovanni I aveva cercato di allontanare dall'errore. Nel libro secondo il re ricorda al suo antico segretario i risultati ottenuti allora:

Ans difugies ab evasions colorades, e a vegades atorgaves ésser possible, a vegades ho posaves en gran dubte; e finalment jo coneixia ben que en lo teu cor de dura pedra era escuplit ab punta de diamant tot lo contrari<sup>50</sup>.

[Infatti, con scappatoie e artifici, ti sottraevi al vero, accettando sì, qualche volta, che potessi aver ragione, ma altre volte sollevando forti dubbi; cosicché alla fine mi rendevo conto che nel tuo cuore di dura pietra sta incisa con punta di diamante la dottrina opposta].

Per quanto riguarda il ragionamento (2), sulla serietà dei contesti in cui si documenta il salto dalla fede nell'identità del padre alla fede nelle realtà spirituali, conviene osservare che l'estrema serietà dei modelli del primo libro de *Lo somni*, da Petrarca a Macrobio, appartiene ad una messa in scena perfettamente calcolata che, d'altra parte, ha ottenuto ottimi risultati<sup>51</sup>. Se pen-

48 Renedo 2002, p. 87.

49 Turró 2002, p. 101, nota 3 esprime questa stessa opinione.

50 Bernat Metge, *Lo somni*, II 9 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 142-143).

51 Martino I volle Metge come segretario, nel Quattrocento gli si riconobbero grandi meriti etici come traduttore (Badia 1994), fra Otto e Novecento fu il portabandiera dell'umanesimo catalano (*vid. sup.* note 2 e 3), poco fa il «primo filosofo laico» (*vid. sup.* nota 3) è diventato materialista *avant la lettre* (De Puig 1990; rimando al mio *Pròleg, amb homentage a «Lo somni»*, in Badia-Cabré-Martí 2002, p. 12). J. M. Ruiz Simon descrive la funzione ancillare della filosofia ne *Lo somni* e precisa i termini della *lectio facilior*, che accetta la palinodia di Bernat, contro quella *difficilior*, atten-

siamo, invece, al seguace di Epicuro, le vite di santi e i libri devoti che attestano la vitalità dell'argomento agostiniano del testo B6 si addicono assai poco alle sue presumibili preferenze letterarie. Non sarebbe più coerente che, come funzionario di corte, leggesse cronache e storie, e, per divertirsi, dei romanzi? La cultura del Trecento straripa di esempi di tutti i generi in cui la fede ingenua nella paternità presenta seri problemi. Basta ricordare che gli uomini veramente eccezionali, da Gesù ad Alessandro Magno, hanno avuto un finto padre terreno. Il misterioso mago Merlino, che presiede al mito arturiano, era il figlio di un incubo e di una donna pietosa: le vicende di quest'ultima nel romanzo di Robert de Boron mettono in evidenza la paternità spuria di un giudice che si era fidato della parola della propria madre<sup>52</sup>. La paternità irregolare genera anche intrecci in senso opposto. Artù e il cavaliere perfetto, Galaad, sono figli di padri notissimi, anche se generati fuori dal matrimonio. Invece Giacomo I d'Aragona, il Conquistatore, secondo la leggenda attestata dai cronisti catalani Desclot e Muntaner, era figlio di Pietro il Cattolico perché la regina Maria di Montpellier, rifiutata dal marito, sostituì una sola notte la sua amante, imitando le eroine dei romanzi di cavalleria<sup>53</sup>. Basta avere un grammo di malizia e la fede nella paternità diventa una faccenda tutt'altro che trasparente e scontata. Nel testo B3 lo scoppio di sott'intesa ilarità avrebbe lo stesso carattere confutativo che abbiamo osservato nell'unica risata esplicita di Bernat, quella del testo A3. D'altra parte, se pensiamo che la fonte di Metge sono i *Dialoghi* di san Gregorio, il solo confronto fra l'ingenuo Pietro e il furbissimo Bernat, con una forte tendenza a «ragionare con sottigliezza»<sup>54</sup>, come dice il suo sovrano, diventa una beffa che colpisce mortalmente il primo fondamento di una lettura in chiave palinodica di *Lo somni*<sup>55</sup>.

---

ta al doppio gioco dialettico del testo. Il sogno di Bernat, sostiene con acutezza Ruiz Simon, è l'incubo di un miscredente (cfr. Ruiz Simon 2002).

52 Robert de Boron, *Merlin* (Micha ed. 1994, pp. 48-50).

53 B. Desclot e R. Muntaner raccontano diversamente l'episodio romanzesco della generazione di Giacomo I, creato come arma politica intorno al 1285, quando i Francesi invasero la Catalogna: affermare la legittimità del sangue reale aragonese metteva a tacere le dicerie diffuse dal nemico in senso opposto. Nel testo di Desclot la regina Maria sa subito di essere incinta del marito e fa scrivere il giorno e l'ora: la parola di una donna va sempre confermata. Cfr. Bernat Desclot, *Crònica* (Coll Alentorn ed. 1949, II 4, p. 25): «E fets escriure la nuyt e la hora, que axí ho trobarets».

54 Bernat Metge, *Lo somni*, I 6 (Badia-Faggin ed. 2004, pp. 62-63).

55 Metge descrive con cura la cultura biblica, scolastica e classica di Bernat; cfr. Bernat Metge, *Lo somni*, I 3; I 17; I 18; I 20; I 21; I 24; II 12; III 4; III 7 e III 8 (in questo ultimo luogo si parla di lui come di un «uomo che ama la scienza e ha letto»). Cfr. l'introduzione a Badia-Faggin ed. 2004, pp. 30-35, nota 33.

## APPENDICE

Sintesi di *Lo somni* di Bernat Metge

## Libro I

Tre personaggi appaiono in sogno a Bernat (B.) ingiustamente carcerato. Uno dei visitatori è lo spirito di Giovanni I d'Aragona, il suo signore, morto recentemente. B. non concepisce che lo spirito possa esistere senza la carne. Si pone quindi la questione della differenza tra l'uno e l'altra. B. concede al re che è possibile aver fede in cose che non si è visto. A richiesta di B. il re descrive le funzioni dell'anima: fa vivere il corpo, vuole, capisce, ricorda, giudica e ispira. La sua essenza è semplice. Il re pone se stesso come testimone di queste verità.

Secondo i Dottori della Chiesa sei sono le proprietà dell'anima umana (Metge le riprende da Cassiodoro): 1. creata da Dio; 2. sostanza spirituale; 3. vivificatrice del corpo; 4. razionale; 5. immortale; 6. soggetto morale. B. ha dei dubbi sul punto quinto e asserisce che gli argomenti esposti dal re non provano l'eternità dell'anima: sono appoggi razionali per sostenere la fede. Il re ribatte con argomentazioni dimostrative per provare l'immortalità dell'anima. La prima, presa dalle *Tuscolane* di Cicerone, è che l'anima ricorda il passato, capisce il presente e prevede il futuro. La seconda, presa dalla *Summa contra gentiles* di san Tommaso, è che l'anima è una sostanza spirituale. La terza, anch'essa dalla *Summa contra gentiles*, è che l'anima non si corrompe perché non ha un principio contrario. La quarta è tratta dalle *Tuscolane* e dal *Somnium Scipionis*: l'anima umana muove se stessa. La quinta rilancia un'idea su cui insiste spesso Raimondo Lullo: l'anima è stata creata per capire, amare e servire Dio. B. riconosce come platonica la quarta ragione dimostrativa, relativa al movimento.

Il re espone gli argomenti espressi da autorità pagane favorevoli all'immortalità dell'anima, cominciando da Giobbe, classificato tra i gentili. Le autorità classiche sull'immortalità dell'anima provengono tutte dalle *Tuscolane*, da Pitagora a Platone. L'esempio della fede di Lelio nell'immortalità dell'anima è preso dal *De amicitia*. Si parla del *Somnium Scipionis*, dell'*Africa* di Petrarca e di Macrobio. Catone l'Uticense lesse testi platonici sull'immortalità prima di suicidarsi. Seguono le citazioni autorevoli di estrazione ebraica, dal *Genesi* ai profeti, e del Nuovo Testamento.

B. dice che è pronto a riconoscere la giustezza dell'opinione favorevole all'immortalità dell'anima. Il re obietta l'uso del termine opinione: l'immortalità è scienza certa, non opinione. Anche il *Corano* ammette la perennità dello spirito, ma B. è contro la religione islamica. Il re porta il discorso sulle responsabilità morali degli individui; B., invece, dice di poter dimostrare che anche le anime degli animali sono immortali. Ci prova, ma il re smonta le sue argomentazioni sofistiche e dimostra che B. è nell'errore perché confonde la ragione con l'immaginazione.

## Libro II

B. fa quattro domande al re: 1. Perché morì improvvisamente? 2. Dove si trova ora? 3. Perché gli è apparso nel carcere? 3. Chi sono i suoi due compagni? Risposte: 1. Dio ha fatto morire il re improvvisamente affinché i nemici di B. mostrassero la loro iniquità, affinché B. fosse riconosciuto innocente e affinché tutto ciò venisse fatto in fretta. 2. Il re si trova in Purgatorio. Nessun re è entrato in Paradiso da quando è scoppiato lo scisma della Chiesa: Pietro III, suo padre, è anche lui in Purgatorio; invece la regina Eleonora, sua madre, gode già della gloria eterna. I peccati veniali del re sono stati la passione smodata per la caccia, la musica e le arti divinatorie. Segue un rapporto del giudizio particolare di Giovanni I, salvato dalla Vergine perché istituì la festa dell'immacolata conce-

zione. 3. Il re è apparso a B. per fargli abbandonare l'eresia dei seguaci di Epicuro. Anzi, deve scrivere tutta la vicenda della visione per convertire gli altri membri della setta infame. 4. I compagni del re sono Orfeo e Tiresia, che gli ricordano i peccati commessi in vita: l'ossessione per la musica e per la previsione del futuro.

### Libro III

Orfeo racconta la sua discesa agli Inferi per riscattare Euridice e le circostanze della sua morte sulla base delle *Metamorfosi* di Ovidio. Dopo una interruzione di Tiresia, che maledice le donne, Orfeo descrive l'inferno attraverso l'*Hercules furens* di Seneca e ricordi di Virgilio e di Dante. B. chiede chiarimenti sul significato delle favole antiche e sulla situazione fisica dell'Inferno.

Tiresia rimprovera a B. che si proclami amante felice. Su richiesta di B., Tiresia racconta la sua vita sulla base delle *Metamorfosi* di Ovidio, facendo riferimento alla singolare esperienza, da lui provata, di essere stato successivamente sia maschio che femmina. L'invettiva di Tiresia contro le donne contiene ventuno argomenti misogini tratti dal *Corbaccio* di Boccaccio. Secondo lui, la donna è un animale mancato che pensa solo al corpo; è sporca; usa cosmetici; si tinge i capelli e usa vestiti assurdamente complicati; impiega il tempo a pettinarsi per sedurre; sottomette il marito; va a fare il bagno per incontrare amanti; abortisce o abbandona i figli; pianta grane e fa disperare i vicini; tormenta il marito la sera; sposa uomini vecchi per ereditarne i beni; è volubile e presuntuosa; esibisce un sapere enciclopedico e fasullo; è impossibile riprendere una donna quando sbaglia; vuole controllare il marito ed è sleale coi figliastri; parla più lingue, ascolta musica e legge romanzi; mangia di nascosto cibi prelibati; dorme sempre e a tavola digiuna; desidera essere lodata in versi; si veste nel letto per non far vedere il corpo nudo, che è disgustoso. B. ride dell'ultimo argomento di Tiresia, ma questi gli rivela che la sua amante è poco meno di un mostro.

### Libro IV

B. sente un profondo sconforto davanti a quest'ultima rivelazione e si lamenta della fortuna. Tiresia gli ricorda che non c'è fortuna ma responsabilità morale individuale e accetta che B. difenda il genere femminile. B. esordisce con la Vergine, origine della rendizione e poi propone un elenco di eroine dell'antichità, da Camilla a Lucrezia, prese da testi di Boccaccio e di Petrarca. Si cita anche Griselda, celebrata nella novella X 10 del *Decamerone*, tradotta in catalano da Metge nel 1388. B. loda anche sei regine catalane, che tratta come donne eroiche dell'Antichità: Elisenda di Montcada, Eleonora di Sicilia, Eleonora di Cipro, Sibilla di Fortià, Violante di Bar e Maria di Luna.

Tiresia non è d'accordo e B. osserva che la donna è il fondamento dell'intera umanità. Allora l'indovino lo minaccia col bastone; Orfeo gli consiglia di cambiare tattica. B. propone di distribuire le colpe a metà fra uomo e donna. Nell'uomo, che è più perfetto della donna, ogni errore diventa più grave. L'invettiva di B. contro l'uomo riprende venti dei ventuno difetti che Tiresia aveva rilevato nella donna. L'uomo non pensa che a se stesso; è sporco senza ragione (la donna è sporca per motivi naturali, cioè le mestruazioni); si tinge i capelli e si rade la barba in modi ridicoli; si veste come una donna; la donna deve poter comandare in casa, il marito non deve essere un tiranno; per motivi igienici, non bisogna impedire che la donna frequenti i bagni; l'uomo è infedele e traditore; è geloso e suscettibile; sposa una donna ricca e la fa morire per ereditarne i beni; la corruzione dell'uomo è molto più variegata di quella della donna; è frivolo e incostante; chiacchiera a vanvera e perde il tempo; va in chiesa solo per vedere le donne; è seduttore e bugiardo; la donna è più adatta dell'uomo a comandare in casa; la donna non ama i figlia-

stri perché è odiata da loro; l'uomo è goloso e ingordo; dovrebbe lavorare di più per conservare la salute; dovrebbe ascoltare musica e poesia; si veste in modo assurdo e complicato.

Tiresia apprezza l'ingegno di B. ma non ammette nessuno dei suoi argomenti. Anzi, elenca un certo numero di uomini che sono stati vittime delle donne. B. afferma che non vuole cambiare opinione. Tiresia lo ammonisce di mutare vita e di fare penitenza per arrivare alla conoscenza di sé. B. si sveglia sconsigliato e indebolito.

## SIGLE BIBLIOGRAFICHE

## 1. TESTI

Badia-Faggin ed. 2004

Bernat Metge, *Il sogno*, L. Badia-G. Faggin ed., Alessandria 2004.

Badia-Lamuela ed. 1975

Bernat Metge, *Obra completa*, L. Badia-X. Lamuela ed., Barcelona 1975.

Casacuberta ed. 1925

Bernat Metge, *Lo somni*, J. M. de Casacuberta ed. Barcelona 1925.

Coll Alentorn 1949

Bernat Desclot, *Crònica*, M. Coll Alentorn ed., Barcelona 1949.

Guàrdia ed. 1989

Bernat Metge, *Le songe de Bernat Metge, auteur catalan du xive siècle*, J. M. Guàrdia ed., Paris-Barcelona 1989.

Micha ed. 1994

Robert de Boron, *Merlin*, A. Micha ed., Paris 1994.

Olivar ed. 1925

Francesc Eiximenis, *Contes i Faules*, M. Olivar ed., Barcelona 1925.

Riquer ed. 1959

Bernat Metge, *Obras de Bernat Metge*, M. de Riquer ed., Barcelona 1959.

Wittlin ed. 1986-1987

Francesc Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, C. Wittlin et alii ed., Girona 1986-1987.

Zanoletti ed. 1986

Francesc Eiximenis, *Estetica medievale dell'eros, della mensa, della città*, G. Zanoletti trad., Milano 1986.

Zanoletti ed. 1988-a

Francesc Eiximenis, *Racconti e favole*, G. Zanoletti trad., Genova 1988.

Zanoletti ed. 1988-b

Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, G. Zanoletti trad., Siena 1988.

Zanoletti ed. 1991

Francesc Eiximenis ps., *Doctrina compendiosa*, G. Zanoletti trad., Palermo 1991.

## 2. LETTERATURA CRITICA

Badia 1980

L. Badia, *L'«humanisme català»: formació i crisi d'un concepte historiogràfic*, in *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Andorra 1979)*, Barcelona 1980, pp. 41-70 [rist. in Badia 1988, pp. 13-38].

Badia 1988

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

Badia 1994

L. Badia, *La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí*, in Badia-Soler 1994, pp. 161-184.

Badia 1996

L. Badia, *El terme «humanisme» no defineix la cultura literària dels nostres escriptors en vulgar dels segles XIV i XV*, in *L'Avenç*, 200 (1996), pp. 20-23.

Badia 2000-a

L. Badia, *Entre «Los amores deleitables» petrarquescos y la condenada opinión de Epicuro: en el laberinto de «Lo somni» de Bernat Metge*, in *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander 1999)*, Santander, 2000, pp. 257-268.

Badia 2000-b

L. Badia, *Bernat Metge medievale*, in *Momenti di cultura catalana in un millenio. Atti del VII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Catalani*, Napoli 2003, pp. 99-112.

Badia-Soler 1994

L. Badia-A. Soler, *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona 1994.

Badia-Cabrè-Martí 2002

L. Badia-M. Cabré-Sadurní Martí, *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*, Barcelona 2002.

Batl·lori-Villoslada 1964

M. Batllori-R. García Villoslada, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, in *Grande antologia filosofica*, VII, Milano 1964 [rist. in M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona 1987, pp. 1-22].

Batl·lori 1983

M. Batllori, *Entorn de certs corrents actuals sobre l'Humanisme i el Renaixement a Catalunya*, in *Orientacions i Recerques*, Barcelona 1983, pp. 80-85.

Butinyà 2000

J. Butinyà, *Un altre Metge si us plau*, in *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 41 (2000), pp. 27-50.

Butinyà 2001

J. Butinyà *La proyección de Boccaccio en las letras catalanas de la Edad Media*, in *La recepción de Boccaccio en España*, M. Hernández Esteban ed. = *Cuadernos de Filología Italiana*, número extraordinario (2001), pp. 499-534.

Cabrè 1994

L. Cabré, *Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolatòria: «Llibre dei Fortuna e Prudència»*, in L. Badia-A. Soler, ed., *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona 1994, pp. 95-108.

Cabrè 2002

L. Cabré, *De nou sobre Metge, el «Laelius» i el «Somnium Scipionis»*, in L. Badia-M. Cabré-Sadurní Martí ed., *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*, Barcelona 2002, pp. 49-62.

Carré 1994

A. Carré, *La proposta ètica i estètica de l'«Espill»*, in L. Badia-A. Soler ed., *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona 1994, pp. 185-219.

Casella 1919

M. Casella, Il «Somni» d'en Bernat Metge e i primi influssi italiani sulla letteratura catalana, in *Archivium Romanicum*, 3 (1919), pp. 145-205.

Cingolani 1999

S. Cingolani, «Lo somni» de Bernat Metge: prolegòmens per a una nova edició, in *Llengua & Literatura*, 10 (1999), pp. 245-278.

Cingolani 2001

S. Cingolani, Bernat Metge vindicat, in *Revista de Catalunya*, 166 (2001), pp. 113-134.

Cingolani 2002-a

S. Cingolani, *El somni d'una cultura* «Lo somni» de Bernat Metge, Barcelona 2002.

Cingolani 2002-b

S. Cingolani, Un geniale lettore di Petrarca: Bernat Metge, in *Studi petrarcheschi*, 15 (2002), pp. 187-219.

Colomer 1997

E. Colomer, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona 1997.

De Puig 1990

J. de Puig, Notes sobre Bernat Metge i la filosofia, in *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 9 (1990), pp. 215-229.

Farinelli 1929

A. Farinelli, *Italia e Spagna*, Torino 1929.

Hauf 1994

A. Hauf, «La dama de Rodes»: tècnica i «energia boccacciana» en un «novellino» del «Tirant lo Blanc», in *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, A. Ferrando-A. Hauf ed., VIII, Valencia-Barcelona 1994, pp. 79-119.

Hauf 2000

A. Hauf, *L'home que riu: entorn a la paròdia medieval*, Manacor (Maiorca) 2000, pp. 36-50.

Mitjà 1957-1958

M. Mitjà, Procés contra els consellers, domèstics i curials de Joan I, entre ells Bernat Metge, in *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 27 (1957-1958), pp. 375-417.

Nicolau d'Olwer 1908

L. Nicolau d'Olwer, Apunts sobre l'influència italiana en la prosa catalana, in *Estudis Universitaris Catalans*, 2 (1908), pp. 166-179.

Nicolau d'Olwer 1909

L. Nicolau d'Olwer, *Del classicisme a Catalunya: Notes al primer diàlech de Bernat Metge*, in *Estudis Universitaris Catalans*, 3 (1909), pp. 429-444.

Pujol 2002

J. Pujol, *La memòria literària de Joanot Martorell. Models i escriptura en el «Tirant lo Blanc»*, Barcelona 2002.

Renedo 1994

X. Renedo, *L'heretge epicuri a «Lo somni» de Bernat Metge*, in L. Badia-A. Soler ed., *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona 1994, pp. 109-128.

Renedo 1995

X. Renedo, «*Turpia feminarum incesta lasciviarum*» (*El joc teatral en el capítol 283 del «Tirant lo Blanc»*), in *Les formes teatrals en la tradició medieval. Actes de VII Col·loqui de la «Société Internationale pour l'Étude du Théâtre Médiéval (Girona 1992)*, Barcelona 1995, pp. 209-216.

Renedo 2002

X. Renedo, *La fe en els pares i la fe en la immortalitat de l'ànima entre sant Agusti i Bernat Metge*, in L. Badia – L. Cabré – S. Martí ed., *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*, Barcelona 2002, pp. 87-97.

Rico 1982

F. Rico, *¿De «Lo somni» a la Apologia?*, in *Primera cuarentena y tratado general de literatura*, Barcelona 1982 [rist. in *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes oferits a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, 4, Barcelona 1984, pp. 233-234].

Rico 1983

F. Rico, *Petrarca y el «humanismo catalán»*, in *Actes del Sisè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Roma 1982)*, Barcelona 1983, pp. 257-291 [prossima rist. nelle *Obras completas de Francisco Rico*].

Riera 1992

J. Riera Sans, *Francesc Eiximenis no és l'autor de la «Doctrina compendiosa»*, in *Miscel·lània Sanchis Guarner*, III, Valencia-Barcelona 1992, pp. 65-75 [prossima rist. nelle *Obras completas de Francisco Rico*].

Riquer 1978

M. de Riquer, *Il Boccaccio nella letteratura catalana medievale*, in *Il Boccaccio nelle culture e letterature nazionali*, Firenze 1978, pp. 107-126.

Rubió Lluch 1889

A. Rubió y Lluch, *El Renacimiento clásico en la literatura catalana*, discurso de entrada a la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona 1889.

Rubió Lluch 1917-1918

A. Rubió i Lluch, *Joan I humanista i el primer període de l'humanisme català*, in *Estudis Universitaris Catalans*, 10 (1917-1918), pp. 1-117.

Ruiz Simon 2002

J.M. Ruiz Simon, «*Lo somni» de Bernat Metge: el malson filosòfic d'un epicuri*, in L. Badia-M. Cabré-Sadurní Martí ed., *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*, Barcelona 2002, pp. 25-48.

Sanvisenti 1902

B. Sanvisenti, *I primi influssi della letteratura italiana in Spagna*, Milano 1902.

Tavani 1979

G. Tavani, *La Griselidis de Petrarca i la Griselda de Bernat Metge*, in *Els Marges*, 16 (1979), pp. 99-104 [rist. in G. Tavani, *Per una història de la cultura catalana medieval*, Barcelona 1996, pp. 158-171].

Trachsler 2000

R. Trachsler, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, Malesherbes 2000.

Turró 2002

J. Turró, *Bernat Metge i Avinyó*, in L. Badia-M. Cabré-Sadurní Martí ed., *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*, Barcelona 2002, pp. 99-111.