
Medievalismo en Extremadura

Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas
de la Edad Media

Jesús Cañas Murillo
Fco. Javier Grande Quejigo
José Roso Díaz (Eds.)

Medievalismo en Extremadura
Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas
de la Edad Media



Cáceres
2009

MEDIEVALISMO en Extremadura : Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media / Jesús Cañas Murillo, Fco. Javier Grande Quejigo, José Roso Díaz (Eds.). — Cáceres : Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2009

XXII, 1310 pp. ; 17 × 24 cm.

ISBN 978-84-7723-879-9

1. Literatura medieval-historia y crítica. I. Cañas Murillo, Jesús (Ed.). II. Grande Quejigo, Javier (Ed.). III. Roso Díaz, José (Ed.). IV. Título. V. Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, ed.

82.09"04/15"

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



© Jesús Cañas Murillo, Fco. Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, de la edición, 2009

© De los autores, 2009

© Universidad de Extremadura-Grupo "Barrantes Moñino", para esta 1.^a edición, 2009

Ilustraciones de cubierta: miniaturas de cancioneros del siglo XIII (Biblioteca Vaticana y Biblioteca Nacional de Francia) recogidas en el libro de Martín de Riquer, *Vidas y retratos de trovadores. Textos y miniaturas del siglo XIII*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1995.

Edita:

Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones

Plaza de Caldereros, 2. 10071 Cáceres (España)

Tel. (927) 257 041; Fax (927) 257 046

E-mail: publicac@unex.es

<http://www.unex.es/publicaciones>

I.S.B.N.: 978-84-7723-879-9

Depósito Legal: M-52.674-2009

Impreso en España - *Printed in Spain*

Impresión: Dosgraphic, s. l.

UNA LECTURA COMPARADA:
LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECI
I EL *LIBRE DE FORTUNA E PRUDÈNCIA* DE BERNAT METGE

Eduard Baile López
Universitat d'Alacant

1. ENTENDRÀS QUE POC T'HAN PREOCUPAR
ELS BÉNS MATERIALS

La *Consolatio Philosophiae* de Boeci és una de les obres clàssiques de major influència en la cultura europea medieval¹, fet al qual els escriptors catalans no han estat aliens. En aquesta línia, el *Libre de Fortuna e Prudència*, del barceloní Bernat Metge, n'és una mostra interessant en tant que comparteix nombrosos punts amb el text llatí fins a l'extrem que sembla haver-lo emprat com a canemàs, si més no en relació al contingut moral. Val a dir, però, que part de la crítica (per exemple, Fleming: 1982 i Badia: 1993) ha assenyalat que la presència de Boeci en Metge no és una de directa, cosa que invalidaria la idea de canemàs ideològic apuntada suara, sinó que és filtrada a través de *l'Elegia* d'Enricco da Septimello. No obstant això, no creiem que tal fet, si és que hem de donar per falsa una influència directa, invalide l'acarament de tots dos productes ací estudiats: per una banda, perquè, tot i que la guia de l'obra de Septimello resulta innegable en termes generals, ens sembla obvi deduir que un autor culte com el nostre funcionari reial devia conèixer la *CPh*² boeciana i, en conseqüència, no crec, insistisc, que siga possible de descartar –tampoc afirmar-ho sense reserves– un influx no mediatitzat per *l'Elegia*; per una altra banda, perquè, encara que acceptàrem sense embuts que Boeci és porós a Metge tan sols a través de Septimello, no deixa d'ésser cert que Boeci, directament o indirectament, és present en el *LFP*³ i que l'anàlisi dels elements en confluència pot donar com a resultat un exercici de literatura comparada que il·lumine diversos trets dels continguts respectius, especialment pel que fa a l'opuscle català, de menor transcendència artística⁴.

¹ Encara que l'obra no fou realment acceptada com a text cabdal del pensament fins als l'escolàstics.

² A partir d'ací, fem *CPh* en lloc de *Consolatio Philosophiae*.

³ A partir d'ací, escrivim *LFP* en compte de *Libre de Fortuna e Prudència*.

⁴ Per tal d'acostar-nos al context cronològic de l'escriptor barceloní, hem recorregut, a l'hora d'establir les comparances, a una de les traduccions medievals en català de la *CPh*. Parlem de la translació duta a terme pel religiós fra Antoni Ginebreda, escrita al voltant del 1390, cosa que dificulta la coneixença que en podia tenir el de la Cancelleria ja que el *LFP* degué ésser redactat vers el 1381. En qualsevol cas, es tracta de l'únic exemple de traducció medieval a què tenim fàcil accés i l'hem preferit a les traduccions modernes, com hem dit, per tal d'establir un cert lligam de context temporal. Tampoc no sabem si Metge podia conèixer-ne una versió llatina o si, fins i tot, només en tenia notícia pels comentaris d'altres intel·lectuals.

2. DONAT QUE EM TROBE PENSARÓS PER DIVERSOS ASSUMPTES QUE M'HAN DUT A PROP DE LA MORT

D'acord amb Martí de Riquer (1983: 364), dues són les fonts principals del text català: l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille i la *CPh* de Boeci. Un altre estudiós, Fleming (1982: 5), coincideix a assenyalar la importància d'aquests dos texts esmentats suara, però fa entrar una tercera obra en joc per davant de les dues anteriors: «Yet Metge's major source by which I mean the poem in which he clearly found his central structural and dramatic ideas, as opposed to rethorical set-pieces has, so far as I know, never been mentioned by any of the poem's editors or critics. It is the *Elegia* of Henry of Septimello». Al respecte, Badia (1993), tot incidint en els punts en comú amb la *Faula* de Torroella i el mateix *Anticlaudianus*, torna a posar l'èmfasi en l'*Elegia* com a obra principal; així, doncs, tot i que primer sembla deixar en peu d'igualtat l'influx de Boeci i el de Septimello (1993: 109), finalment acaba per afavorir la importància del darrer: «Després de la revelació de l'*Elegia* com a font principal, Fleming (1982) introdueix el matís de considerar que molts temes de la *Consolatio Philosophiae* arriben al *Libre de Fortuna e Prudència* a través de l'elaboració i l'organització d'Enrico da Septimello» (1993: 115).

En un altre ordre de coses, el mateix Fleming (1982: 11) ha assenyalat també la possible influència del *Roman de la Rose* pel que fa a la introducció per Metge de referents territorials personals com ara l'esment de la condició de barceloní per part del *Jo* protagonista: «Metge is here following the general strategy of Jean de Meun in the *Roman de la Rose* where Lady Reason, in her description of the operations of Fortune, adduces a particularly current example». Finalment, cal no oblidar el paral·lisme del *LFP* amb *La Faula* de Guillem Torroella (Badia: 1993) quant al fet que els dos protagonistes respectius són transportats a un lloc desconegut a través d'un viatge marítim i en estranyes circumstàncies.

3. MILLOR MANERA NO HI HA DE PROVAR L'AMISTAT SINCERA QUE EN ÈPOCA DE CRISI

El frare dominic Pere Saplana, entre els anys 1358 i 1362, vessa al català una versió dels comentaris a la *CPh* de Guillem d'Aragó. Aquest text es troba a hores d'ara perdut llevat d'uns fragments copiats per Jaume Villanueva a finals del segle XIX; no obstant això, sí que se'n conserva una refosa en un únic manuscrit. Al voltant del 1390, el dominic fra Antoni Ginebreda reelabora aquella primera traducció tot introduint-hi diversos canvis com ara valdré's no només dels comentaris de Guillem d'Aragó sinó també dels de Nicolau Trevet (Doñas: 2004-2005). A més a més, cal assenyalar una traducció realitzada per fra Pere Borró vers les dècades del 1360 i del 1370 (Riera: 1984). Certament, no sabem si Metge partí d'algun d'aquests texts o si en llegí alguna versió llatina que estiguera al seu abast però, en qualsevol cas, l'autor llatí devia ésser popular a la Catalunya contemporània i no devia ésser desconegut a l'escriptor cancelleresc⁵. Si

⁵ Si el barceloní tingué a l'abast alguna les traduccions citades, fet que, insistim, desconeixem, l'acarament lingüístic tal vegada podria donar una miqueta de llum al respecte. El problema, certament, rau en

això és cert, la fortuna de l'obra de Boeci a la Catalunya medieval podria ésser llegida com a petit fre a la hipòtesi que la *CPh* sols arriba al *LFP* filtrat a través de l'*Elegia* de Septimello: com déiem suara, no assenyalem la impossibilitat d'aquestes afirmacions de Fleming (1982) i Badia (1993) sinó que pretenem de posar sobre l'avís que el text boecià era prou important perquè un intel·lectual com ara Metge hi pouarà de primera mà. Tanmateix, potser caldria arribar a una solució de compromís: si bé sembla ben argumentada la transició del text clàssic vers l'obra del barceloní mitjançant Septimello, tal vegada aquesta filtració no és absoluta i hi ha en Metge elements provinents de tots dos autors, ço és, tant de Septimello com de Boeci mateix. Per què no podia conèixer tots dos? Siga com siga, insistim en la defensa d'un treball comparatiu entre la *CPh* i el *LFP* donada la confluència evident de trets comuns, independentment de la manera en què tots dos textos hagen entrat en relació.

4. COMPARANÇA ENTRE LA CONSOLATIO PHILOSOPHAE I EL LIBRE DE FORTUNA E PRUDÈNCIA

En aquest apartat, veritable cor del nostre treball, compararem els texts de Metge i Boeci en relació a tots els aspectes en què mostren certes semblances. Que això comporte una relació de influència necessària de Boeci sobre Metge queda en l'aire; el que és indubtable, però, és que hi ha prou paral·lelismes entre totes dues obres perquè puguem dur a terme un treball comparatiu que ens ajude a entendre certs elements essencial, sobretot els de tarannà ètic.

4.1. El *Jo* protagonista com a *alter ego* dels autors

El personatge protagonista del text boecià és la figura d'un intel·lectual perseguit per unes falses acusacions de corrupció. Aquest personatge, que sembla ésser el mateix Boeci en tant que, fins i tot, s'hi esmenten familiars seus reals, podria haver estat pres com a punt de referència per al personatge protagonista del *LFP*. Al respecte hem de dir que, tot i que hi ha certs paral·lelismes entre tots dos personatges, el cert és que no sabem fefeantment si el protagonista de Metge és realment un intel·lectual perseguit després d'estar al servei públic⁶. És relativament evident que el protagonista de l'obreta catalana és presentat com un individu acusat i acosat injustament però, mentre que

l'escassetat dels testimonis que se'n conserven. Per a més informació sobre les traduccions catalanes de la *CPh*, recomanem, a més dels treballs ja citats en el cos de la comunicació, les aportacions de Coll (1935 i 1949), Rebull (1978) i Fàbrega i Escatllar (1990).

⁶ Per a nosaltres, doncs, s'han assenyalat coses excessives a tenor del que mostra el text. Així, comentaris de Badia com ara «es descriu com un notari turmentat i responsable al límit del desengany, que medita sobre la iniquitat i la justícia. [...] Els vv. 1-5 ens assabenten que l'autor es troba en una situació de gran perill. Aquest mot ha estat relacionat per la crítica amb la primera de les crisis documentables en la carrera administrativa de l'interessat: és a dir, que no té absolutament res a veure amb els riscos que ha d'afrontar l'aspirant a cavaller sotmès a la prova de l'aventura, de què parlàvem suara» (1993: 101) conformen una visió que és del tot versemblant però no comprovable gràcies a l'obreta de Metge sinó mitjançant informació extraliterària no necessàriament reflectida en l'objecte d'estudi. No s'ha forçat una mica massa la interpretació dels detalls del *LFP*? Recordem, a més, tal com insistim en el cos de la redacció, que el *LFP* fou escrit vers el 1381, molt abans que isqueren a la llum pública les irregularitats dels funcionaris reials.

en Boeci el protagonista fa gala de la seua condició d'intel·lectual, es donen algunes referències del seu passat en el servei públic i la Filosofia és mostrada com la seua mare-guia, en el *LFP* no trobem pràcticament res de semblant. Si de cas, tenint en compte la importància en Metge de l'aprofitament de la literatura en benefici propi, tal vegada ens siga donat de veure'l en el personatge de ficció si forcem un tant la interpretació: el protagonista, per exemple, es declara barceloní, la figura de l'escriptor quadra amb el *Jo* car va ésser acusat en la vida real per afers relacionats amb la seua condició de funcionari reial i, és clar, era un individu dotat de gran cultura. En conseqüència, la hipòtesi sembla versemblant però val a dir que res d'açò s'especifica clarament en el text i que juguem amb informació extraliterària⁷: com que coneixem una sèrie de circumstàncies personals de l'escriptor barceloní, fem per trobar indicis en el *LFP* que puguen mostrar algun tipus de connexió amb la vida real de l'autor però ací no hi ha cap punt de comparança amb una obra tan obertament oportunista com *Lo somni*.

Boeci, en la *CPh*, hi fa una exposició diàfana respecte a la seua condició d'home de servei públic car pensava que són els filòsofs –els intel·lectuals– els qui més preparats estan per a aquesta tasca:

Tu saps fort be que tu has dit per la bocha de Plato, que les cumunitats serien beneuyrades si persones sauias les regien, e si los regidors de aquelles estudiauen en sauiesa. Tu axi mateix diguist per la bocha daquell mateix, amonestant los regidors de les cumunitats, que regissen en tal manera que les bones persones e les sauias fossen honrades, e no fossen vituperades per les males persones, e sis fahia que les males persones fossen castigades. (Llibre I, prosa IV)

La descripció del *Jo*-Boeci en la *CPh* s'afanya a dibuixar la figura d'un home de pensament que, volent fer el bé entre els seus conciutadans car es considera força savi per a dur-ho a terme brillantment, és acusat de manera injusta. Com ja hem assenyalat suara, en Metge és difícil de trobar cap presentació semblant d'un *Jo* que, sols amb moltes precaucions, és donat d'assimilar amb el Metge real. Així doncs, el caràcter d'exculpació i defensa que Boeci fa servir en el seu profit personal, és en el *LFP* quelcom excessivament obscur: sí, el *Jo* es refereix a les injustícies provocades per Fortuna però... on és la representació de la figura d'un intel·lectual treballador del servei públic i injustament acusat? El text, exclusivament el text, no en diu res. Al contrari que en Boeci, la identificació de Metge amb el *Jo* protagonista és una mica forçada si ens atenem estrictament al que hi ha escrit. Quines notes veritablement

⁷ Conclusions com les següents tenen, al nostre parer, més a veure amb les dades conegudes del Metge real que amb les peripècies i circumstàncies del *Jo* protagonista del *LFP*: «Metge adoptava l'actitud del savi-polític injustament perseguit que, davant de l'adversitat immerescuda, serenament reflexiona sobre l'arbitrarietat del repartiment del bé i del mal entre els homes: el savi sap com remuntar aquesta absurditat aparent i ho fa recorrent al concepte de providència divina o reflexionant sobre el valor immarcescible de la virtut. El discurs de Prudència o l'exemplaritat de Griselda en aquest sentit són solucions equivalents del problema que té plantejat Metge i ens vénen a dir que el just injustament perseguit, que és ell, serà sadollat, si surt del "perill" en què l'han portat "algun affairs" o si madona Isabel té "per recomanat" en les seves "devotes oracions" aquell que la suplica "per enveyosos contra justícia maltractat"» (Badia, 1988: 85). En la nota 6, ja hi hem indicat el que pensem respecte al perill de veure excessius elements autobiogràfics en obres de ficció, encara que l'autor siga conegut, en altres obres, per aprofitar el que escriu en el seu benefici personal.

personals hi ha? La condició de barceloní i poca cosa més. En realitat, el més proper que Metge queda d'adquirir un to personal i autobiogràfic és quan es refereix als amics que ara el deixen arrere:

Can me vesien ben vestit / cells qui es fasien mos amics, / disien que ells eren antics / servidors de tot mon llinatge; / mas ara em giten a carnatge / can vesen que no els puix res dar. / Ab res no pot hom tan provar / cascun amic, com en mal temps; / car lo vertader volrà ensem / morir ab vós en tota part [...]. (1983: 87)

És possible de llegir-hi, coneixent la biografia de l'escriptor barceloní, una referència als seus imminents problemes d'acusacions, però no és més senzill d'interpretar-hi una reflexió general i poc personal sobre la fragilitat de l'amistat? Un detall al respecte és que l'obra data del 1381 i encara falta una mica perquè Metge siga empresonat. Més que una qüestió personal, el protagonista del *LFP* es queixa de les males arts de Fortuna de forma molt genèrica (1983: 85-87). Tot plegat no impedeix d'identificar Metge amb el *Jo* protagonista però l'equivalència d'identitats és superficial i, en absolut, comparable al cas de Boeci. Si de cas, es pot assenyalar que el motle de l'intel·lectual perseguit i el recurs de l'autobiografia en Boeci és evocat superficialment per Metge. Alguna cosa hi ha, sens dubte, però la precisió i profunditat de Metge són tan mínimes –l'ambició intel·lectual de les dues obres és molt desproporcionada– que en el *LFP* només traspua un malestar intern provocat per uns afers desconeguts no fàcilment identificables.

4.2. Ús d'alegories dialogants

En totes dues obres s'empra el recurs de figures dialogants amb el *Jo* protagonista i adolorit. En aquest cas, potser sí que és més fàcil de parlar d'una influència probable de Boeci sobre Metge, ja siga directament o indirectament. Encara i tot, cal fer matisos que es faran més clars al llarg dels apartats següents: per una banda, el personatge de Fortuna només apareix explícitament en l'obra de Metge; per una altra, el caràcter dialèctic és força més desenvolupat i evident en Boeci que en Metge. Ara bé, és clara l'equivalència entre Prudència en Metge i Filosofia en Boeci i, així mateix, l'equivalència entre els arguments del personatge de Fortuna en el *LFP* i les paraules posades en boca de Filosofia com si es tractara de Fortuna mateixa en l'obra llatina⁸.

4.2.1. Prudència/Filosofia

Ja que actuen com a redreçadores morals del *Jo* en cadascun dels dos texts, és possible d'identificar la Prudència de Metge amb la Filosofia boeciana. Una ullada als texts ens ho confirma: totes dues entitats, força simbòliques, actuen com a consoladores i *metgesses* d'un *Jo* queixós pels colps de Fortuna. Missió de totes dues serà fer veure al *Jo* que no ha de preocupar-se de les coses vanes que depenen de Fortuna sinó que ha de centrar el seu pensament en Déu –això, però, ho veurem més concretament en apartats posteriors perquè ací ens centrarem en la caracterització de les figures dialogants.

⁸ Respecte a una visió més detallada de la figura de Fortuna en el *LFP*, vegeu Nepaulsingh (1977).

En Boeci, la identificació de la figura de Filosofia com a guia és explicitada fins al punt que el *Jo* la defineix com la seua antiga dida:

Quant Boeci fo a si mateix tornat e hac clar lo seu enteniment, volch assejar si conexeria la dita dona, e quant hac alçats los vlls en vers ella conech per obra del enteniment que aquella dona era philosophia nudriça sua, ço es, conexença de vertader ben, lo qual era lo darrer e millor reffugi de la sua consolacio, les cases, ço es, les escoles de la qual Boeci hauia molt souinejades, e quant la hac coneguda dix li: o philosophia, maestra mia e de totes virtuts, que est enuiada del sobiran cel, ço es, de Deu qui la tramet a diuerses, e en diuerses e en moltes maneres, ¿com ses fet aço que tu sies venguda en esta solitud e preso del meu exill? ¿est tu, axi mateix com jo, falçament acusada e aci encarcerada? (Llibre I, prosa III)

En el *LFP*, Prudència s'hi dirigeix a Metge amb sintagmes com ara «Molt amat fill» o «Mon car fill». En aquest sentit, cal veure-hi un paral·lelisme evident amb l'obra de Boeci. Cap al final del *LFP*, Prudència haurà guarit el *Jo* i així es descriu de manera idíl·lica l'acomiadament d'aquesta amb les seues set arts liberals:

E semblà'm que ab falles de foc / m'hagués hom donat per la cara, / car no em volgra partir encara / de la sua gran excel·lença. / Ez ab fina benvolença / acompanyà'm fins a la mar, / e féu-me en la barca pujar / ab què eu era vengut aquí, / e dix: «Donzelles, donats-li / cascuna un plaisent baiser.» / Ez ieu volguí'm agenollar / ab cor que li besàs les mans; / mas correc-me abraçar abans, / e besà'm fort honestament. (1983: 105-106)

Comptat i debatut, cal dir que podem veure de forma indiscutible la petja, filtrada o no per Septimello, de Boeci sobre Metge en aquesta operació de construir Prudència sobre el motle de Filosofia. Ara, però, no ens detindrem a veure els arguments de totes dues entitats per tal de guarir els *Jo* respectius perquè això ho observarem a través de diversos apartats posteriors; en qualsevol cas, el que sí que cal és remarcar que la consolació i el redreçament que Prudència i Filosofia concedeixen al malalt consisteix a anteposar Déu sobre totes les coses: si fa no fa, el recurs és la fe cristiana presa com a model de vida únic i suprem. Ara bé, si volem filar prim per establir matisos entre tots dos texts, val a dir que el desenvolupament dels arguments de Prudència són més reduïts que els de Filosofia, tot i que, finalment, les dues entitats al·legòriques remetent al mateix: el dogma de fe. Aquest desequilibri de detallisme argumentatiu comporta que Prudència siga una entitat força més estereotipada; en contrast, Filosofia, tot i ésser també un concepte al·legòric, sembla més propera, més de carn i ossos. Tot plegat, però, no invalida la hipòtesi que Metge s'hi inspirara per traçar la figura de Prudència.

4.2.2. Fortuna

La personificació de Fortuna sols es produeix en Metge però en Boeci trobem fragments en què Filosofia assumeix la veu de Fortuna i és possible de contrastar judicis extremadament semblants. Fortuna és l'objecte de les queixes dels *Jo* de tots dos texts car és acusada d'ésser la causant de totes les desgràcies que els afligeixen.

Val a dir que, en Metge, hi trobem un element absent en Boeci: la descripció física de Fortuna. Açò és conseqüència del fet que només en el *LFP* apareix l'entitat pagana pròpiament dita mentre que en Boeci sols trobem uns quants fragments en què, com

déiem suara, Filosofia pren la paraula de Fortuna i parla com si ho fóra. Així, doncs, la descripció de Fortuna per part de Metge (1983: 81-83) no és únicament moral sinó també física i incideix en el seu aspecte de fera salvatge, cosa que interessava de mostrar des del cristianisme. Més interessant per al nostre treball és la descripció que Fortuna fa de si mateixa. És ella qui fa caure els hòmens exitosos i qui fa que els hòmens bons siguin condemnats injustament. En definitiva, Fortuna és responsable de les injustícies del món i ho reconeix per la seua boca (Metge, 1983: 84). Aquesta és també la descripció de Fortuna en la *CPh*. A partir d'ací, Filosofia, que ha pres la paraula com si fóra la mateixa Fortuna, addueix que no és cap cosa criticable que es comporte així car la inestabilitat i el canvi són les claus de la seua existència:

E donchs ¿com se faria que per la cobejança desordonada e famajada de les gents en desijar les coses mundenals, jo fos forçada estar fermament, e que mudas per lur desordenament la mia condicio natural? Certes follia es pensar ho, ço es, que per lur desig acomplir jo mudas ma condicio, e lexas ço que mes degut per mon dret natural. Aquesta obra es mia propria, que gir e regir la roda mouible e leugera del mon; e en aço es lo meu plaser, que les coses baxes faça altes, e les altes faça baxes. (Llibre II, prosa II)

Així, doncs, creiem que els arguments que, en l'obra de Boeci, Filosofia hi fa prenent el paper de Fortuna han estat presos, de primera mà o mitjançant l'*Elegia*, quasi literalment per Metge en boca de Fortuna. I aquests arguments giren al voltant de dos factors: per una banda, la inestabilitat és l'essència de Fortuna; per una altra banda, les queixes del *Jo* no tenen sentit en tant que, si fa recompte global, veurà que ha rebut més coses que n'ha perdut.

4.3. Procés de guariment del *Jo*

A l'hora d'aconseguir el redreçament moral dels protagonistes, totes dues obres recorren als dogmes de fe cristians, però, com veurem implícitament en els exemples, els graus de cristianisme són, certament, diferents: mentre que Metge és un home nascut ben entrat el segle XIV i, en conseqüència i malgrat el seu proverbial escepticisme barrejat amb sornegueria, és un individu amerat de tradició apostolicoromana, Boeci és un exemple d'una època en què encara el paganisme mantenia una certa vivacitat.

4.3.1. Identificació de la malaltia moral del *Jo*

La identificació de la malaltia moral és semblant en totes dues obres car és realitzada a través dels personatges paral·lels Prudència/Filosofia i posa l'èmfasi en conceptes quasi equivalents: la ignorància –Metge– i el desconeixement d'un mateix –Boeci. Tot açò, com ja veurem en l'apartat següent, condueix a la reafirmació de Déu com a Bé suprem i únic i a unes recomanacions de tipus cristià que assenyalen que el *Jo* ha de conformar-se amb poc i rebutjar les ambicions terrenals.

Prudència reconeix la malaltia dels *Jo*-protagonistes de cada text en veure que es lamenten dels atacs de Fortuna (Metge, 1983: 93). Com que, des d'un punt de vista cristià, la Fortuna sols respon a coses temporals i, en conseqüència, no pot ésser gens transcendental car es troba per sota de Déu, Prudència parla de la ignorància com a malaltia. Semblantment, la Filosofia de Boeci parla de l'oblit del coneixement:

E la philosophia dix: ara coneix gran partida de la tua malaltia, car veig que exoblidades te son les coses que tu sabias, e coneix en quina manera poras garir. Per ço com tes exoblidada la sciencia, penses te que tu sies exellat e despullat dels teus bens, de la qual cosa has tristor. Encara mes, per ço car tu no saps la fi de totes coses, te penses que los mals homens sien poderosos e beneuyrats. E encara mes, per ço quet es oblidat ab quins mijans es governat lo mon, penses te que los mudaments de fortuna, ço es, de prosperitat en aduersitat, e del contrari, sien fets sens regiment; les quals coses totes si eren fermades en lo teu enteniment serien mortals, e ara son a tu començament de malaltia mortal: mas gracies a Deu que no est de tot deseparat, car encara has en tu alguna rayl bona de sanitat, ço es, verdadera sciencia e sentència de governament del mon, car creus que es sotsmes a la raho diuinal e no a la fortuna. Donques no hajes temor, que ab la ajuda de Deu be gariras, car be se jo que la natura de les penses es aytal que quant lexen veres sentencies tantost son vestides de falses oppinions, car la caligua de turbacio los empatxa la claredat de la vista del enteniment que no poden conixer clarament veritat, e per ço jo ten leuare la dita caligue per ço que puxes hauer clara conexença. (Llibre I, prosa VI)

El *Jo* de l'obra de Metge, per causa de la seua ignorància, ha cregut que la felicitat resideix en riqueses i en la fama, és a dir, en tota una sèrie de coses temporals i inestables que, precisament perquè depenen de Fortuna i no són ni eternes ni inalterables, no poden suposar la veritable felicitat. És precisament ací quan apareix la figura de Déu com a Bé suprem (1983: 96-97). Boeci també havia assenyalat aquesta fixació equivocada en coses que no són les veritables transmissores de la felicitat.

4.3.2. Refutació de l'omnipotència de Fortuna i guariment del *Jo*

En totes dues obres es posa de manifest com a conclusió que la Fortuna és força menys important del que els hòmens percebeixen en principi. Açò és així car el que compta veritablement i únicament és Déu; al seu costat, Fortuna és insignificant perquè només afecta les coses temporals i no el Bé suprem.

4.3.2.1. Desacreditació de la transcendència de Fortuna

Tant la Prudència com la Filosofia posaran de manifest l'escassa importància real de Fortuna sobre la vida dels hòmens perquè, com anirem veient, la seua mateixa inestabilitat és indicatiu de poca transcendència.

En Boeci, tal com assenyalava en la primera prosa del llibre II, els raonaments de Filosofia, que ha de guarir i consolar el malalt, desmunten la importància que el *Jo* ha donat a Fortuna. El primer dels punts bàsics que maneja Filosofia per tal de reduir l'opinió tan transcendent i equivocada que el *Jo* té de la Fortuna és que, en primer lloc, no té motius de queixa car la Fortuna es caracteritza pel canvi i és, per tant, natural que li haja llevat coses que abans li havia donat. Metge (1983: 90) sembla que ressegueix tal argument boecià de reduir l'impacte que el *Jo* creu atribuïble a Fortuna: aquesta no té, en realitat, cap transcendència efectiva sobre els hòmens en tant que la seua acció no és res del que s'haja de plànyer car el canvi és el seu estat natural. Així mateix, Metge també arplega de Boeci l'argument desmitificador d'una Fortuna que només afecta les coses temporals, de les quals poc s'ha de preocupar l'Home:

conexerets que pouca cura / deu hom haver del temporal; / car lo món és descominal, /
que als uns dóna e als altres toll, / presant lo savi menys del foll / e l'hom scient menys
del tapat. (1983: 71)

Una vegada s'ha establert que la Fortuna, sent inestable, no pot més que relacionar-se amb les coses temporals d'escàs interès moral i espiritual, el tercer punt de l'argumentació per tal d'acabar amb la importància que el *Jo* creu veure en Fortuna, és el plantejament de la figura de Déu totpoderós. I, de la mateixa manera que Filosofia en Boeci, Prudència en Metge mostra el *Jo*-protagonista que el veritablement important és Déu:

«E doncs, pus ets d'opinió», / dix ella, «que Déu creà el món, / hajats per cert que cells
qui són / per Ell creats fan ço que Ell vol; / e no poden contra son vol / fer, ne contra
ço que Ell permet. / E doncs si Fortuna us promet / mal o bé, com la podets creure? /
Semblant m'és que assats puixats veure / que no ha poder absolut». (1983: 94)

4.3.2.2. Déu com a Bé suprem: el medicament moral

Déu és la veritable font de la felicitat, el medicament d'aquests *Jo* adolorits. El fet que els dos *Jo*, malgrat les seues equivocacions, siguen plenament conscients de la transcendència de Déu els assegura una via de redreçament moral.

Tant en l'una obra com en l'altra s'assenyala que Fortuna no pot tenir cap poder real sobre el *Jo* sinó que aquest ha de mirar envers Déu. Tant Prudència com Filosofia estableixen que la veritable felicitat no pot ésser derivada de Fortuna i de les coses temporals sinó del Senyor, que és el Bé suprem. En el *LFP*, gràcies al fet que el *Jo* creu en la creació del món per Déu, és possible que la fe pugui redreçar-lo moralment (Metge, 1983: 97). En aquesta línia, nosaltres pensem que, segurament, Metge parteix de Boeci car aquest ja havia assenyalat que el Bé suprem és Deu i que, per tant, en ell resideix la felicitat verdadera. La magnificència i transcendència de Déu, doncs, és tan gran que, encara que els hòmens pensen que tenen la Fortuna en contra, cal que miren més enllà de la vida terrenal perquè la veritable recompensa depèn del jú diví i no de les coses purament temporals i alienes a l'esperit (Metge, 1983: 100-101 i Boeci, 2001: llibre tercer, prosa VI). La veritable lliçó, per tant, de Prudència/Filosofia és que la Fortuna no representa la felicitat absoluta sinó que això ho fa Déu (Metge, 1983: 98 i Boeci, 2001: llibre III, prosa VIII).

4.3.2.3. Reflexió sobre la inexistència del Mal

La reflexió sobre l'existència del Mal és comuna a totes dues obres: si Déu existeix i és tot Bé, com és possible que hi haja el Mal? Aquesta és la pregunta que plantegen tots dos protagonistes:

Doncs, faç-vos un tal sologisme: / tot cell qui vol o permet mal / és fet a l'hom injust
egal; / más Déu, segons que havets provat, / permet fer molta malvestat. / Doncs
segueix-se que Ell és injust! / La conclusió menys que un fust / corcat val, car no és
vertadera; / segueix-se, doncs, que la primera / o la darrera diguen fals. (Metge, 1983: 95)

Empero be creu jo que voler e pensar mal es deffalliment de hom, mas empero sembla
cosa monstruosa e estranya que Deus mirant e guardant qui es regidor de totes coses,

negun vil hom e maluat puxa cumplir la sua malicia contra los innocents; car nom par que Deus ho degues sostenir, que la malicia de la mala persona hagues compliment en son pensament, e la mala obra contra los bons homens. Per que no debades dix un gran filosof, familiar nostre, aytal questio fahent: si Deus es, ¿com se pot fer que sia mal, com sia pura bonesa e sia regidor de totes coses? e si Deus no era, ¿don vendria lo be, com sia font de tot ben sens tot deffalliment? (Boeci, 2001: llibre I, prosa IV)

Tant Boeci com Metge tracten d'explicar aquesta paradoxa del Mal a través de la idea que, a desgrat del que es percep inicialment, no existeix el Mal sinó que hi ha absència de Bé, ço és, tot està disposat segons un pla diví que els hòmens no arriben a entendre. Boeci argumenta que, si Déu és el Bé suprem i és la font de la vida, llavors els malvats simplement deixen d'existir (llibre IV, prosa III). Metge, al principi d'exposar la qüestió, és menys dialèctic que Boeci i apunta més directament cap al dogma de fe. El *Jo* ha preguntat per la contradicció que suposa l'existència del Mal i les injustícies si hi ha Déu al món, però Prudència, al contrari que Filosofia, no intenta raonar de primeres la contestació sinó que incideix en el fet que tot el que ocorre té un fonament de raó divina:

«En est argument és enclausa, / mon amat fill, una gran nuu, / car no es deu entendre tan cruu» / dix ella, «com ho entenets; / car la menor, que vós disets / que és falsa, dic altra vegada / que és vera e molt aprovada / per clergues e per sants doctors; / car, jats que Déu moltes errors / e malvestats permeta fer / e no es cur sovent de refer / ço que serà mal ordonat, / sapiats que pura veritat / és e fundament de raó, / que no sofer que ab desraó / se faça res en aquest món». (1983: 95-96)

Així doncs, Prudència, tot evocant Filosofia, no té més eixida per convèncer els seus malalts del fet que no existeix el Mal si no és mitjançant el dogma de fe (Metge, 1983: 103-104). No és ben bé cert que els hòmens malvats siguen beneficiats ni que els bons siguen perseguits injustament: el problema és que els éssers humans són incapaços de veure-hi més enllà i no són capaços de captar que tot plegat forma part d'un gran pla diví anomenat Providència.

5. LA CONCLUSIÓ, MENYS QUE UN TROS CORCAT DE FUSTA VAL

La *CPh* presenta la figura de Boeci com a intel·lectual i home de servei públic que ha estat perseguit injustament pel seu amor a la cultura: els malvats l'ataquen precisament per les seues virtuts. En Metge hem trobat algun que altre element aïllat que ens podria remetre a la visió d'un *Jo* perseguit injustament però el text a penes en dóna informació i, en realitat, pensem que els crítics, en aquest aspecte, hi han llegit més enllà del que posa el text. Així mateix, mentre que l'obra llatina té un clar plantejament autobiogràfic, és difícil de veure, sense estirar la interpretació, la figura de Metge, intel·lectual i funcionari reial, en el protagonista del *LFP*: novament la crítica intenta trobar –i no cercar, que és el que hauria de fer– forçosament dades vitals en un text que a penes en parla superficialment –la condició de barceloní del protagonista. És versemblant considerar que Metge i, amb ell, el seu tret d'home culte com ho és Boeci, és el protagonista del *LFP* però l'obra no ho diu quasi ni implícitament. Tot i així, el més important per a nosaltres és ressenyar el motle boecià d'un individu for-

tament adolorit pels embats de la Fortuna. En aquesta mateixa línia, la influència de Boeci és patent també en tot el procés que duu al redreçament moral del *Jo* emmalaltit espiritualment: primerament, Prudència/Filosofia fan veure el protagonista que no ha de queixar-se de Fortuna car els canvis d'aquesta són la seua essència i no se li pot demanar que siga d'una altra manera; segonament, Prudència/Filosofia fan veure el *Jo* que la inestabilitat de Fortuna comporta que la entitat pagana sols tinga incidència sobre coses temporals i vanes; tercerament, Prudència/Filosofia assenyalen al *Jo* que la veritable felicitat no es troba en aqueixes coses temporals i vanes sinó en Déu, el Bé suprem. Així mateix, la refutació per part de Filosofia de l'existència del Mal –absència de Bé, en realitat– aconsegueix d'ésser reescrita succintament en el *LFP* a través de Prudència. Que tot plegat resulte d'una influència directa de la *CPh* sobre el *LFP* o que hi haja, en canvi, una transmissió filtrada a través de Septimello, no obsta perquè el text del barceloní conserve prou ressons boecians perquè siga donat d'establir comparances fructíferes, objectiu que esperem haver aconseguit amb aquest treball.

BIBLIOGRAFIA

- Badia, Lola: *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Quaderns Crema, 1988.
- : «De la *Faula* al *Tirant* passant pel *Llibre de Fortuna e Prudència*», *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València-Barcelona, IIFV-PAM, 1993, pp. 93-128.
- Boeci: *Libre de consolacio de philosophia ...; transladat en romanç catalanesch. Estampat novament amb la Moral consideraci contra les persuassions, vicis e forces de amor de don Francesch Carroç Pardo de la Casta; a cura de don Bartomeu Muntaner; ... notes bibliogràfiques del Àngel Aguiló*, Alacant, Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives, 2001. Edició digital basada en l'edició de Barcelona, Llibreria d'Alvar Verdaguer, 1873. Text citat a partir de l'adreça electrònica <http://www.lluisvives.com/FichaObra.html?Ref=4781&portal=1>, consultada entre els dies 21 de maig i 15 de juliol del 2007.
- Coll, Josep M.: «Fra Pere Saplana, O. P., autor de la traducció catalana del llibre *Consolació de Boeci*», *La paraula cristiana*, 22, 1935, pp. 305-309.
- : «Tres escritores gerundenses del siglo XIV en lengua vernácula: fr. Arnaldo Simó, fr. Antonio Ginebreda y fr. Juan Romeu», *Anuario del Instituto de Estudios Gerundenses*, 4, 1949, pp. 5-36.
- Doñas, Antonio: «Boecio *De consolación*», *Memorabilia*, 8, 2004-2005. Text citat a partir de l'adreça electrònica <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/memorabilia8/boecio/index.htm>. Consultada entre els dies 12 i 13 d'agost del 2007.
- Fàbrega i Escatllar, Valentí: «La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Saplana i Antoni Genebreda», *Zeitschrift für Katalanistik*, 3, 1990, pp. 33-49.
- Fleming, J.: «The Major Sources of Bernat Metge's *Libre de Fortuna e Prudència*», *Journal of Hispanic Philology*, VII, Tallahassee, 1982, pp. 1-13.
- Metge, Bernat: «*Libre de Fortuna e Prudència*», en Bernat Metge, *Obra completa de Bernat Metge*, Barcelona, Editorial Selecta, 1983, pp. 69-106.
- Nepaulsingh, C.: «Bernat Metge's *Libre de Fortuna e Prudència* and the Literary Tradition of the Goddess Fortuna», *Catalan Studies. Volume in Memory of J. De Boer*, Barcelona, 1977, pp. 203-212.

- Rebull, Nolasç: «Saplana i Ginebreda traduïnt Boeci», *Patronat d'Estudis Històrics d'Olot i comarca, annals 1977, 1978*, pp. 11-23.
- Riera i Sans, Jaume: «Sobre la difusió hispànica de la *Consolació* de Boeci», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, Madrid, 1984, pp. 297-327.
- Riquer Martí de: «Vida i obra de Bernat Metge», en Bernat Metge, *Obra completa de Bernat Metge*, Barcelona, Editorial Selecta, 1983, pp. 7-50.