

Lo somni como apología: metáfora de la *sabiduría/lectura*

ANTONIO CORTIJO OCAÑA

University of California
amcortijo@aim.com

Recibido: junio de 2012. Aceptado: enero de 2013

Resumen: Este artículo propone que *Lo Somni* de Metge puede leerse como continuación de su inconclusa *Apologia*, y que las dos comparten tono y estructura, en parte, con la famosa *Apología* de Sócrates en que éste se defiende de las acusaciones de *corromper* a la juventud e *impiedad* que han llevado a su condena a muerte, haciendo de paso un alegato de la dignidad humana.

Palabras clave: Metge, *Lo Somni*, *Apologia*, *Apología socrática*, dignidad humana.

Abstract: This article analyzes Metge's *Lo Somni* and *Apologia*. The author suggests that the latter one is a continuation of the first and that both share many common elements with the Socratic *Apology*. In this work, Socrates defends himself from the accusations that resulted in his death sentence (he was being charged with being a corruptor of youth and of lack of *piety*) and makes a vehement defense of human moral dignity.

Key words: Metge, *Lo Somni*, *Apologia*, Socrates's *Apology*, Human Dignity.

En su famosa *Apología* (Adam, Burnet, Dyer, Stallbaum), Sócrates se lanza a una defensa de sí mismo (de acuerdo, claro, a la versión de Platón de dicho discurso forense)¹ ante las acusaciones de *corromper* a la juventud e *impiedad* que se han vertido contra él; también se le acusa de incitar a los jóvenes atenienses al *descreimiento en los dioses* de la ciudad y de *introducir* otros nuevos. Este discurso a todas luces puede considerarse como una pieza retórica que no representa las palabras reales del filósofo, pues tenemos noticia de más *defensas de Sócrates* en la Antigüedad, entre las que destaca la de Jenofonte, lo que obliga a pensar que se había convertido hasta cierto punto en un ejercicio de escuela, a modo de *disputatio* o *suasoria* retórica. No obstante, ello no es sino una anécdota que no quita un ápice de grandeza moral al discurso de la *Apología*

¹ Los diálogos platónicos en que se habla de Sócrates son *Theaetetus*, *Euthyphro*, *Crito*, *Phaedo*, *Sofista* y *Político*.

platónico-socrática, verdadera defensa de un *modus vivendi* en que la autenticidad con uno mismo se erige como patrón señero de la conducta y dignidad humanas.

El discurso u *oratio* de Platón, que se supone tuvo lugar en el año 399 a.C., se estructura en tres partes, escritas en primera persona, salvo un breve pasaje en forma de diálogo con uno de los acusadores, Meleto. Dichas partes se corresponden cronológicamente con el momento anterior al veredicto, el momento posterior a un primer veredicto o sentencia de los jueces (que es de *culpabilidad*) y el momento posterior a esta sentencia en que se decide el castigo que corresponde a la pena de *culpabilidad* (y que será de *muerte por cicuta*). De acuerdo a la ley ateniense, una vez que se ha dado la sentencia de culpabilidad, se entra en un proceso en que acusado y acusador deben negociar los términos de la condena. Ello explica las tres partes en que el discurso está dividido².

Sócrates comienza por pedir a sus jueces que no se fijen en el ornato de sus palabras y pericia retórica, como sus contrincantes, sino en la verdad del contenido de su discurso. Y al referirnos a *jueces* éstos son tanto los tres acusadores privados que promovieron la causa contra Sócrates (Anyto, Meleto, Lycón), como los que emitieron su voto en el juicio. Según lo que deducimos de la misma *Apología*, así como fundamentalmente de Diógenes Laercio y otras fuentes, los votos fueron 281 a favor del veredicto de culpabilidad frente a 220 en defensa de su inocencia (un total de 501); y 361 a favor de la pena de muerte frente a 140 en contra. Los tres acusadores anteriores, asimismo, podrían simplemente representar no a individuos concretos sino grupos temáticos o profesionales que recogen así el conjunto de la sociedad *letrada y política* ateniense: Anyto, artesanos y políticos; Meleto, poetas; Lycón, rétores y filósofos profesionales (sofistas).

En todo el discurso (o en los tres discursos para ser exactos), Sócrates construye su argumento en torno a la idea de *fidelidad* a sí mismo, honradez que le empuja a guardar una dignidad que le impide, entre otras cosas, pedir clemencia a los jueces con argumentos de índole lacrimógena implorando piedad por su condición de padre y esposo. El contenido de su(s) discurso(s) se basa en el *dictum* (consejo, reconvención, máxima, exhortación) que presidía la entrada al templo de Apolo delfico: «Conócete a ti mismo», que, según él, ha presidido su vida y ha marcado su actuación ante él mismo, sus conciudadanos y ante la divinidad. De hecho Sócrates sugiere en la *Apología* que su actuación vital ha venido moderada por el viaje que Querefón hiciera al Oráculo de Delfos para inquirir si había alguien más sabio que Sócrates. A esta pregunta el Oráculo respondió que no. Para Sócrates dicha afirmación esconde un enigma y una paradoja a cuya solución dedica el resto de su vida, pues, a pesar de saber que él no era *sabio*, también es sabedor de que los dioses no mienten. Embarcado en una misión de cariz divino (conocer el sentido del Oráculo), Sócrates interroga a políticos, artesanos, filósofos y poetas (al conjunto, pues, de la sociedad ilus-

² Sobre la estructuración judicial de la *Apología*, ver Allen (1980), Brickhouse (1989), Fagan (2009), Hackforth (1933), Hankins (2009), Reeve (1989), Trapp (2007) y West (1979). Para la fama de Sócrates en la Edad Media española, ver Maravall (1983, 1988).

tre del momento) para ver el alcance de la sabiduría que éstos detentan o se arrojan, y descubre que son sólo impostores que creen ser sabios sin serlo, ya sea por orgullo, por fanfarronería, por equivocación, falsedad o soberbia. En ese momento se determina a no ser como ellos y no ser *falso* consigo mismo, siguiendo a la vez un imperativo personal y divino.

Sócrates pide a los miembros del auditorio o jurado que perseveren (como deber de seres humanos) en la autenticidad consigo mismos, que se afanen por conocerse a sí mismos, por reconocer dónde están el error y la verdad. Porque el filósofo ha interpretado el enigma oracular como un llamamiento personal a la búsqueda de la verdad y una debelación de la mentira y falsedad. Su discurso es un llamamiento al poder de la razón humana para discernir, deliberar y enjuiciar, así como un alegato contra la mentira o falsedad intelectuales que hace pasar lo falso por verdadero. Es, asimismo, un alegato a favor de la rectitud moral y de la vida virtuosa, mostrando de paso una ecuación entre sabiduría y virtud, de naturaleza original, que será el verdadero legado de la filosofía socrática. Al mismo tiempo, la obediencia al Oráculo para ser sincero consigo mismo le pone en franca oposición al *modus operandi* de sus conciudadanos, pues la *autenticidad* de Sócrates implica por necesidad el reconocimiento de lo que es ausencia de la misma cuando se percibe en alguno de sus rivales. La propia conciencia moral de Sócrates, pues, que busca conocerse a sí mismo, se erige en una especie de abogado acusador contra todos aquellos que no actúan del mismo modo y se dejan llevar por opiniones falsas, apariencias, convenciones sociales, hipocresías, arrogancias, etc.

Varios son los temas que se destilan por entre las páginas de la *Apología* y que me resultan ahora de interés. Hay en la misma un énfasis sobre el *ateísmo* y la esencia de la *muerte* o *inmortalidad* del alma. Una de las dos acusaciones principales contra el filósofo (además de tildarle de corruptor de la juventud) es que enseña una especie de *ateísmo*, aunque Sócrates insiste en decir que él cree en el mundo espiritual y que no teme la muerte, sino le preocupa más si su comportamiento (en vida) es moralmente acertado o reprochable. E insistiendo en una idea que luego su discípulo Platón desarrollará en varios diálogos (especialmente en el *Fedón*), dice que el miedo a la muerte es irracional, pues no puede saberse a ciencia cierta si es un mal o no. De hecho si la muerte, indica, representa la aniquilación absoluta, no es de temer, pues traerá la supresión final de todas las preocupaciones; si no lo es y significa un paso de un nivel de existencia a otro, él espera encontrarse tras la muerte con personajes de fama o héroes ilustres (Hesíodo, Homero, Ulises, etc.) para poder continuar manteniendo con ellos el diálogo que el mismo Sócrates había iniciado con los escritos e historias de aquellos. Esta vida *futura* que se concibe como un diálogo con héroes y sabios es, asimismo, un concepto que, como el de su creencia en la divinidad, muestra mayor calado de lo que sus acusadores entienden (de modo reduccionista) como *divinidad*. El concepto de inmortalidad que se desprende de las páginas de la *Apología* consiste en un proceso comunicativo auspiciado *in aeternum* y sin solución de continuidad mediante el diálogo/debate de ideas entre vivos y difuntos. Además de las notas de autenticidad personal, búsqueda de la verdad/virtud y asociación entre los conceptos de *sophia* y *virtus*, la idea de mayor realce en la *Apología* (retomada después por toda una tradición que

arranca en Platón y se difunde sin solución de continuidad hasta el Humanismo) es la conexión entre la vida y la muerte a través de una especie de *vida de la fama* a lo Jorge Manrique. Esta *vida de la fama* no sólo se constituye mediante el recuerdo, sino a través del hilo conductor de las *letras*, de los libros, de la lectura, entendida como proceso vivo de diálogo. Filosofar es entablar un diálogo con los vivos y los muertos, entrar en el cauce del río de una tradición de ideas que viven en continuidad y de la que el filósofo, ya muerto, sigue participando por mor de la permanencia de sus ideas.

El texto de Sócrates me interesa ahora porque quiero ponerlo en relación con *Lo somni* de Bernat Metge (1340/1346-1413) para trazar paralelos entre ambos, que, a mi entender, han pasado desapercibidos a la crítica. Bernat Metge, en situación semejante a la de Sócrates (acusación y proceso judicial), escribe primero una *Apologia*, inconclusa, que los críticos han interpretado como un adelanto o boceto primero de su *Lo somni* (Riquer), libro que se erige en *defensa* de su causa, defensa de su inocencia³. Y, efectivamente, hay razones para pensar que las dos obras responden a la misma iniciativa: la defensa de Metge contra la acusación a que le han sometido los *envidiosos* por haber instigado la muerte del rey Joan I y que ha provocado su «prisión» (sea real o ficticia, sea arresto domiciliario o estancia en celda), desde la que, como él mismo nos dice, escribe su sueño/visión. Muchos son los modelos literarios que Metge podría haber tenido para el artificio literario de describirnos una visión *consoladora* desde la celda, y sin duda a la mente se vienen los casos más paradigmáticos: el de Macrobio (Cicerón) en su *Somnium Scipionis* y el de Boecio en su *Consolatio Philosophiae* (obras ambas que sirven de fuente a *Lo somni*), amén del artificio de escribir desde la *celda/habitación* usado por Dante o Petrarca. De por medio queda el uso del diálogo que remeda el usado por Platón en su *Timeo*, Cicerón en sus *Tusculanas* y Petrarca en su *De remediis*, como la misma *Apologia* de Metge indica. En cualquier caso, y en función de los datos biográficos del autor, sí parece que tuvo problemas legales a la muerte del rey Joan I, y solo tras algunos años (y quién sabe si un juicio) volvió a recuperar su puesto oficial en la cancillería del rey Martín el Humano, nuevo rey de la Corona aragonesa⁴.

El mecanismo/artificio con el que Metge construye su *Sueño* consiste en «traer» a la mente, «traer» a las páginas de su libro, una serie de personajes (muertos) que se le aparecen y con quienes mantiene una conversación: el espíritu de Joan I, Tiresias y Orfeo. Con ellos mantendrá una conversación que sigue los modelos de los diálogos o debates de índole socrático/platónica, pasados por el tamiz del Cicerón de las *Tusculanae Disputationes*. Más aún, el modelo quizá más cercano en que Metge se basa es del *Secretum* de Petrarca, en que éste mantiene un debate con san Agustín-personaje siguiendo a su vez el

³ Incluimos en bibliografía referencia a las ediciones disponible de *Lo Somni*, aunque aquí seguiremos la de Butiñá.

⁴ Para un análisis de *Lo Somni* con relación a su sentido y fuentes remitimos a la abundantísima bibliografía al respecto: Areces (2011), Badia (1984, 1988a, b, 1991-2, 1996, 1999); Butiñá (2000b, 2001a, b, c, 2003a, b, 2007b), Cingolani (2002), Puig i Oliver (2004), Rico (1983), Miguel Briongos (1996).

ejemplo de los *guías* de Dante-personaje en su *Divina comedia* a medida que recorre los círculos del Infierno, Purgatorio y Paradiso.

A medida que la conversación o debate va fluyendo por *Lo somni* aparecen una serie de *quaestiones*, que giran en torno a los temas de la inmortalidad del alma y existencia de la vida futura (y el papel del Purgatorio en la misma), así como sobre el carácter (o vicios) de las mujeres (y hombres). Dichos temas sirven al autor para traer a colación (para rebatirlos o confirmarlos) varios textos de autores clásicos, patrísticos y medievales, los cuales constituyen las *auctoritates* de mayor prestigio dentro del movimiento cultural llamado Humanismo para el momento en que se escribe la obra (finales del siglo XIV). Pero dichas fuentes, vistas ahora a la luz de la *Apología* socrática, pueden leerse quizá de otro modo. No serían, en este caso, estrictamente *auctoritates*, o, por decirlo de otro modo, sin dejar de serlo deberían leerse como *interlocutores* (libros) con los que el autor-personaje Metge conversa recluido en el silencio y soledad de su habitación-celda.

El proceso humanista de *gestación* de la cultura se ve así como una conversación con el pasado, una conversación con los libros en la que la *lectura* se configura como el momento cumbre en el proceso dialéctico de construcción de significado (Bishop, Butiñá y Cortijo 2009, 2011, Cortijo y Jiménez; Hernández, Highet). La muerte se supera, de esta manera, mediante una supervivencia que se asegura por la transmisión del saber mediante la palabra escrita y la oral, mediante el proceso del aprendizaje, del que la *lectura* resulta instrumento o parte privilegiada. Sócrates anuncia a su auditorio que está contento con la decisión de los jueces de condenarle a morir, porque, muerto, podrá conversar con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero, con Palamedes y Ajax, el hijo de Telamón, con los héroes que murieron como consecuencia de juicios injustos, comparando sus propios sufrimientos con los de ellos, continuando su búsqueda de lo que son la verdadera y falsa sabiduría. Podrá conversar, insiste Sócrates, con el héroe de la expedición a Troya, con Ulises, con Sísifo y con un grupo innumerable de hombres y mujeres; «porque», continúa, «qué placer, jueces, no habría de recibir alguien de poder conversar con todos ellos y hacerles preguntas».

Metge, de manera parecida, nos indica en su *Apología* cómo se le apareció un personaje llamado Ramón, precisamente en el momento en que estaba tranquilo, descansando y pensando en su habitación. Allí se encontraba no solo, sino en buena compañía, aunque no la de los vivos, sino la de los muertos —que les superan en virtud, sabiduría e intelecto y nunca rechazan a aquellos que quieren conversar con ellos o les niegan el fruto de su herencia, sino les invitan incesantemente a disfrutarlo: es decir, estaba en la compañía de los libros (autores) del pasado. Los dos personajes, Metge y Ramón, siguen haciendo lo que Metge había estado haciendo en soledad: conversar, ahora en voz alta y entre sí⁵. Si la esencia de la *lectura* es diálogo, el modo dialogal o uso del diálogo en

⁵ Para Butinyà se trata de Ramon Llull, no Ramon Savall, lo que se correspondería mejor con la idea de «dialogar con los muertos» mencionada en la *Apología*, así como con el modelo del *Secretum* que la obra de Metge imita (donde con quien se habla es Agustín, personaje «muerto» y no vivo). Ver Butiñá (1995: 429-44, y 2002: 421-24).

Lo somni es precisamente uno de sus elementos de mayor relieve— recordemos que de modo innovador para las letras vernáculas del momento; la obra se va construyendo mediante el diálogo/debate que mantiene (mientras duerme) Metge-personaje con quienes se le aparecen en sueños un viernes a medianoche, mientras yace en una *cárcel* adonde le han llevado no sus crímenes sino la injusticia de sus acusadores.

Las situaciones contextuales que motivan la escritura de la *Apologia* socrática y la *Apologia* de Metge son muy similares, como lo es el tono de defensa del diálogo de *Lo somni*, «continuación» *grosso modo* de dicha *Apologia*. Una situación de *desesperación* producida por una acusación que conlleva el peligro de muerte o encarcelamiento, da pie a presentar en escena a personajes que se autodefenden (o autojustifican). Su defensa tiene mucho de consolatoria, pues en virtud del artificio literario con que se construyen estas obras no sabemos si las mismas estaban destinadas a ser leídas-recitadas-pronunciadas ante un auditorio (o para su lectura por la defensa forense) o simplemente son un ejercicio de autoconsolación de sus autores, que quieren así dejar un *récord* para el futuro de su punto de vista. Esta defensa de sí mismos tiende en los tres escritos a asociarse con la forma del diálogo, ya sea exponente de una situación real o figurada, al que se convoca a personajes que más que seres reales son *auctoritates*, autores de escritos del pasado. Estos autores, estas *auctoritates*, funcionan como representación del peso de la tradición, el peso del saber letrado, la conciencia de la sabiduría pasada, con la que —como por ósmosis— quedan inmediatamente asociados los autores de las apologías. Son, en resumidas cuentas, los gigantes sobre los que se aúpan los enanos, metáfora que representa un modo de entender el proceso de adquisición de la sabiduría privilegiado por el Humanismo (con base en ideas anteriores). Los textos, pues, funcionan en último nivel fundamentalmente como tales, es decir, como *lectura*, como *litterae* para ser leídos en proceso conversacional con los mismos y con los autores en los que se basan y cuyas opiniones se recuerdan en ellos. Así, dichos autores funcionan —a nivel de la autodefensa— como testigos de cargo, cuya calidad moral y prestigio intelectual sirve para avalar la *inocencia* de los acusados. Si el hombre está solo, en el proceso de aprendizaje/lectura con los libros esta soledad se convierte en diálogo, si se quiere sordo o en silencio, metáfora que repiten la *Apologia* socrática y *Lo somni* de Metge.

Además de la *Apologia*, sin duda el *Secretum* (o *De secreto conflictu curarum mearum*, ca. 1347-1353) de Petrarca es la obra que más similitud guarda con *Lo somni*. El *Secretum* petrarquesco es un intento de compaginar el saber humanista con la filosofía cristiana (Riquer 1933, 1934, Butiñá 1994a, b, c, 200a, 2006, 2007a, c, 2011, Coroleu). En este libro Petrarca y san Agustín discuten o dialogan sobre la fe de Petrarca, a modo de examen o juicio de conciencia, y lo hacen en presencia de *Veritas*, entendida no sólo con sus connotaciones cristianas sino de modo semejante al *dictum* delfico, en una equivalencia *veritas-sophia* que aparece en Platón y la *Apología* socrática. El libro, asimismo, para la crítica, tiene un cierto carácter intimista que sugiere que se pudiera haber pensado como autoconsolatoria o ejercicio de autorreflexión del autor, sin miras a difundirlo. Agustín actúa de acicate de la con-

ciencia de Petrarca, al reconvenirle por despreocuparse por su mortalidad y no dedicarse plenamente a Dios. Son el deseo de fama y afán por los bienes temporales, según Agustín, los que han guiado la conducta del poeta, encarcelándolo en una servidumbre semejante a la que criticaba Sócrates en los «sabios» a quienes preguntaba incesantemente por el secreto de su sabiduría. El ejercicio del *libre albedrío* y el anhelo *voluntarista* del sabio deben hacerle reconducir su vida y pensamiento hacia lo eterno o inmortal de la condición y esencia humanas.

Volvamos los ojos ahora a un autor barroco, Francisco de Quevedo, que también recoge este concepto y esencia de la lectura *sabia* como conversación con los muertos en un soneto titulado «Retirado en la paz de estos desiertos».

Retirado en la paz de estos desiertos,
 con pocos pero doctos libros juntos,
 vivo en conversación con los difuntos
 y escucho con mis ojos a los muertos.
 Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
 o enmiendan o fecundan mis asuntos;
 y en músicos callados contrapuntos
 al sueño de la vida hablan despiertos.
 Las grandes almas que la muerte ausenta,
 de injurias de los años vengadora,
 libra, ¡oh gran don Ioseph!, docta la emprenta.
 En fuga irrevocable huye la hora,
 pero aquélla el mejor cálculo cuenta
 que en la lección y estudios nos mejora. (Quevedo, Rey ed. 314-16; García)

Para Sánchez M. de Pinillos, quien mejor se ha encargado de estudiar este soneto quevediano, «la metáfora de la cultura como una conversación con los muertos se remonta al oráculo de Delfos cuando éste aconsejaba a Zenón de Citio asumir “el papel de los difuntos”». Conversar con los difuntos es realizar en vida lo que Sócrates en su *Apología* (40e; 41a; 41b) creía uno de los posibles bienes de la muerte: «Dialogar allí con ellos (todos los que han muerto), estar en su compañía y examinarles sería el colmo de la felicidad».

Analizar *Lo somni* a la luz de la *Apología* no es ejercicio baladí. Dejando aparte el paralelo formal entre los títulos de la obra platónica y del anticipo de *Lo somni* (es decir la *Apología* de Metge), detalle ya harto significativo, entre las dos obras hay una concomitancia de tema. Situémonos primero en el contexto (¿vital?) que da pábulo a dichas obras: un juicio sobre sus autores en que peligró su *vida*. Pasemos a referirnos al tono de las composiciones: a medio camino entre la *defensa* y la *autoconsolatoria*. Identifiquemos el *tema* principal: una reflexión sobre la muerte y la inmortalidad que es, en esencia, una

disquisición sobre la esencia de la vida. Las dos obras, por último, parecen remansar la angustia vital de sus *narradores* al hacerles saber que su soledad o su desamparo no son sino parte de su participación en el tráfigo vital, inclusión en una especie de *rota mundi, rota Veneris* de la que participan mediante la comunicación y el diálogo con otros *sabios*, que no son sino quienes han establecido una especial relación entre conocimiento y virtud. El énfasis por *dialogar* (leer) con los difuntos, conversar con sus reflexiones y sacar la mente de lo concreto de la existencia física hacia lo permanente de la vida espiritual (o de las ideas) son notas que, en ambas obras, redundan en la identificación y elogio de la esencia y dignidad del ser humano. Entre ambas median los mundos del saber clásico, patrístico e (incipiente) Humanismo, tamices por donde a su vez se ha continuado un diálogo ininterrumpido de sabios y héroes del que Sócrates y Metge (vía Platón, Cicerón, san Agustín y Petrarca) a sabiendas participan.

Asunto más espinoso es probar el conocimiento que Metge pudiera haber tenido de la *Apología* platónica. No deja de ser curioso que un libro que aborda el tema de la inmortalidad del alma, siguiendo de cerca los presupuestos del *Secretum* de Petrarca (Rico 1974a), reciba el título de *Apología*, como el diálogo homónimo de Platón, en que precisamente se acomete la discusión de un tema semejante.

Tal como se han difundido las obras de Platón, la *Apología* se copió como parte de la primera tetralogía (de las 9 existentes), según la estructuración dada al corpus platónico por Thrasyllus en época de Tiberio en el s. I d.C., junto con *Euthyphro*, *Crito* y *Phaedo*. La obra se ha conservado en 31 o 32 manuscritos («habemus codices triginta unum vel duo», Stallbaum 21), siendo el más importante el Clarkianus o Bodleianus (Dyer 191 et ss.). No hemos atestiguado conocimiento de la *Apología* en Italia (o Avignon) antes del siglo XV, cuando el texto íntegro se conoce junto a las *opera omnia* de Platón. Petrarca tuvo en Avignon dos códices griegos, uno con la *Ilíada* y el otro con 13 diálogos platónicos, entre auténticos y espúreos. Son los correspondientes a las tetralogías VIII y IX más *Definitiones* y *Spuria*. Es el mismo códice que Boccaccio llamara *grandissimo volume* (Parisinus Graecus 1807, Diller). Petrarca asimismo leyó la traducción del *Timeo* en la traducción comentada de Calcius (Parisinus Latinus 6280; Nolhac) y el *Fedón* en la traducción de Aristippo (Minio-Paluello), ambos anotados de su puño y letra. Sabemos asimismo que gran parte de su conocimiento de Platón provenía de fuentes secundarias, ya fueran el *De anima* de Casiodoro o el *De vera religione* (Rico 1974b), amén de las *Tusculanas* de Cicerón (Turró, Rico 1974a, b). Es sabido igualmente que, a pesar de los esfuerzos de Petrarca por aprender griego, nunca llegó a tener más que un rudimentario conocimiento del mismo y que sólo a partir de la llegada de Chrysoloras a Florencia invitado por Coluccio Salutati en la década de los años 90 del siglo XIV se comenzó a estudiar de modo eficaz dicho idioma. Sin embargo, como indica Jayne, el método de aprendizaje del griego usado por parte de profesores provenientes del mundo constantinopolitano (y Petrarca

tuvo uno en Avignon), tanto en Avignon como en Florencia, ya fuera traduciendo palabra a palabra el texto griego sin estudio previo gramatical u ofreciendo al estudiante una base gramatical, se orientaba a la traducción de fragmentos de las obras de autores como Platón o Plutarco, memorizadas por los estudiantes. Platón fue en cualquier caso texto básico de aprendizaje y no es descabellado pensar que tanto en Avignon como en Florencia se impartieran clases sobre uno de los diálogos que más impresionan a los lectores-estudiantes: el que pronunciara el maestro de Platón en el juicio en que se le condenó a muerte precisamente por ejercer la capacidad crítica y pasión filosófica que motivaba a los humanistas a aprender griego. Del mismo modo que cualquier estudioso del mundo bizantino conocería de memoria algún fragmento de la *Apología* de Platón, podría pensarse que algún fragmento de la misma se pudiera enseñar a sus pupilos italianos.

Metge estuvo en Avignon en 1395. A su regreso, según Turró, «Bernat Metge va arribar amb nous textos, probablement un còdex miscel·lani on hi havia reunits tots aquests textos i que devia anar lligat al nom de Petrarca, i va projectar *Apologia* i *Lo somni* sobre el *Secretum* i el *De remediis*» (102). De este momento (primavera) debe datar la redacción de la *Apologia*, según Riquer (1959: *75), aunque Rico ha defendido (1982: 83-84) que *Lo somni* es anterior a la misma. En cualquier caso, sea cual sea la precedencia cronológica, nos cabría ahora deliberar sobre de dónde puede haberle venido a Metge la idea de darle a su diálogo el título de *Apologia*, en claro remedo del título del diálogo platónico.

En el mismo Petrarca podría haber encontrado Metge una metáfora semejante sobre leer como equivalente a conversar con los difuntos o con el pasado. En el *Secretum* («Prohemium»), Petrarca describe su *encuentro* con *Veritas*, la cual llama a su vez a san Agustín para que deje el arrobamiento y paz de la meditación y acuda a hablar con Petrarca-personaje. El narrador nos informa que puso por escrito dicha conversación, con el objeto de traerla a la mente (re-crearla) cuantas veces volviese a leerla, para encontrar en dicha lectura el consuelo que su audición le predujo, como si (re)creara la conversación misma.

Non quem annumerari allis operibus meis velim, aut unde gloriam petam
(maiora quedam mens agitat) sed ut dulcedinem, quam semel ex colloquutione
percepi, quotiens libuerit ex lectione percipiam.

Para Sánchez Pinillos, todo el *Secretum* de Petrarca esta compuesto sobre la metáfora libro-vida: «San Agustín de Hipona le decía a Francesco (Petrarca), cansado de la vida agitada de la ciudad, que su vida era como un libro de su biblioteca, pero un libro que no sabe aún cómo leer». También indica que «la metáfora de la cultura como una conversación con los muertos se remonta al oráculo de Delfos cuando éste aconsejaba a Zenón de Citio asumir el papel de los difuntos». Aquí, claro, conviene recordar que será sólo con la llegada de la imprenta y su desarrollo cuando se extienda la práctica de la lectura silenciosa, con lo que gana aun más en viveza la metáfora de «conversar con los muertos»,

pues en la lectura (preimprenta) el lector hace volver a sonar las palabra de aquellos, es decir, hace literalmente equivaler *legere* con *audire* (Sánchez Pinillos) (Kahn, Manguel 62-63).

Petrarca insiste en el mismo tema cuando ofrece un giro de la misma idea: la de la permanencia o inmortalidad en la escritura. En el Prefacio a su *De vita solitaria* afirma que

et siquis forte mansurum scripsero, his potissimum inscribam, quorum gloriae quadam velut participatione, clarescere tenebrisque resistere valeam quas mihi temporum fisca profunditas et nominum consumpatrix illustrium obliviosa posteritas intentant.

Más adelante dice:

Qualis enim sermo fuerit, talis vita censebitur, quando rerum sublatis iudiciis, sola verborum supererunt argumenta.

Y cierra su Prefacio haciendo saber a su dedicatario que, en las palabras que siguen, aquel tiene una ventana o apertura que le permite *oír* las palabras y el pensamiento de Petrarca según *salieron* de su mente/boca:

Adesto igitur, audies quid mihi de toto hoc solitario vitae genere cogitanti videri soleat, pauca quidem ex multis, sed in quibus parvo velut in speculo totum animi mei habitum, totam frontem serenae tranquillaeque mentis aspicias.

Si la metáfora del *leer* como *conversar con los muertos* es de raigambre clásica y aparece con frecuencia en Petrarca como consubstancial al pensamiento humanista, el conocimiento de la *Apología* de Sócrates le podría haber venido a Metge de fuentes indirectas. Así, Diógenes Laercio (en su *Vita Socratis* XVIII), bien conocido en círculos humanistas, se extiende ampliamente sobre los últimos días del filósofo y sobre el juicio que se le siguió en Atenas, amén de ofrecer el detalle de que en la *Apología* de Platón se podía leer el discurso con que el filósofo se defendió de sus acusadores. Valerio Máximo, por su parte, lectura frecuente de Metge (pues es fuente de su *Lo somni*), había establecido la conexión entre *sapientia* y *virtus* tal como fuera establecida por Sócrates:

Nam cum eruditissimorum uirorum ingenia in disputatione caeca uagarentur mensurasque solis ac lunae et ceterorum siderum loquacibus magis quam certis argumentis explicare conarentur, totius etiam mundi habitum complecti auderent, primus ab his indoctis erroribus abductum animum suum intima condicionis humanae et in secessu pectoris repositos adfectus scrutari coegit, si uirtus per se ipsa aestimetur, uitae magister optimus. (*Facta et dicta memorabilia* III, 4, ext. 1; énfasis mío)

Sobre el juicio de Sócrates se explaya el mismo Valerio Máximo más adelante (VI.4, ext. 2), relatando la anécdota espúrea de que Lisias escribió una defensa de Sócrates, ornada y elocuente, que el filósofo se negó a *recitar* en el juicio, diciéndole:

«Aufer» inquit «quaeso istam: nam ego, si adduci possem ut eam in ultima Scythiae solitudine perorarem, tum me ipse morte multandum concederem». spiritum contempsit, ne careret grauitate, maluitque Socrates extingui quam Lysias superesse.

Trae también a colación la dignidad moral de Sócrates, que ni aun en el mismo momento de la muerte le hizo olvidarse de sí mismo:

Idem, cum Atheniensium scelerata dementia tristem de capite eius sententiam tulisset fortique animo et constanti uultu potionem ueneni e manu carnificis accepisset, admoto iam labris poculo, uxore Xanthippe inter fletum et lamentationem uociferante innocentem eum periturum, «quid ergo?» inquit «nocenti mihi mori satius esse duxisti?» inmensam illam sapientiam, quae ne in ipso quidem uitae excessu obliuisci sui potuit! (VII.2, ext. 1)

Por último, sobre el desprecio de las riquezas temporales (recuérdese la negativa socrática a recibir emolumentos por su enseñanza en la *Apología* platónica) y la riqueza de otro tipo que la práctica y enseñanza de la filosofía le reportaba, leemos lo siguiente:

Et quantula Socrati accessio illa futura scientia erat? sed peruicax hominis industria tantis doctrinae suae diuitiis etiam musicae rationis uilissimum elementum accedere uoluit. ergo dum ad discendum semper se pauperem credit, ad docendum fecit locupletissimum. (VIII.7, ext. 8)

Pero podemos ahora cerrar el círculo que abríamos al comienzo de estas páginas preguntándonos por la fortuna del término *Apología* en la tradición clásica y patristica, no muy abundante. Quizá entre ellas destaque el *Apologeticus aduersus gentes pro Christianis* de Tertuliano (197 d.d.C.), obra en que Metge (quizá a través de Petrarca) podría haber encontrado detalles sobre el juicio socrático y la *Apología* platónica. De hecho, son numerosísimas las obras de Tertuliano en que se explaya en detalles sobre el tema *de uita et morte* de Sócrates y en especial sobre su juicio en Atenas. Y podemos sospechar que el título de su obra, *Apologeticus*, pudiera estar basado en último término en la obra platónica del mismo nombre, a la que con frecuencia alude («lego partem sententiae Atticae in Socratem corruptorem adolescentium pronuntiatam», cap. XLVI). En el cap. XIV se produce un verdadero elogio de Sócrates por haber defendido la verdad, donde el filósofo recibe casi el tratamiento dedicado a los mártires cristianos:

Sed propterea damnatus est Socrates, quia deos destruebat. Plane olim, id est semper, ueritas odio est. Tamen cum poenitentia sententiae Athenienses et criminatores Socratis postea affligerint, et imaginem eius auream in templo collocarint, rescissa damnatio testimonium Socrati reddidit. (Migne, vol. 1)

Aparte de esta obra de Tertuliano, en la tradición patristica no son muchas las obras en que se utilice el término *Apologia* como parte del título. Destacan la *Apologia prophetae David* de san Ambrosio y su *Apologia altera prophetae David*; la *Apologiae in sanctum Hieronymum libri duo* de Rufino de Aquileya, junto a su *Apologia quam pro se misit ad Anastasium Romanae Urbis episcopum*; la *Apologia adversus libros Rufini* de san Jerónimo; el *Liber apologeticus* de Orosio, contra Pelayo (*De arbitrii libertate*); el *Apologeticus adversus Theodoretum* de Cirilo Alejandrino; el *Liber apologeticus martyrum* de Eulogio de Toledo; el *Apologeticum de contemptu saeculii* de Pedro Damiano, junto a su *Apologeticus ob dimissum episcopatum* y el *Apologeticus monachorum adversus canonicos*; la *Apologia de verbo incarnato*, atribuida a Joannes Cornubiensis; la *Apologetica praefatio pro Petro Abelardo* de Francisco Ambrosio; la *Apologia seu fidei confessio* de Pedro Abelardo; y la *Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem* de Bernardo de Claraval, entre otros.

Referencias a la *Apologia* socrática existen, además de en Tertuliano, en Lactancio, en el lib. II de *De origine erroris* (en el cap. III menciona a Valerio Máximo, Jenofonte y Diógenes Laercio como sus fuentes); y en el lib. III *De falsa sapientia philosophorum*, cap. IV; en el lib. V (cap. XV); amén de en los libros VI y VII, etc. Y del mismo autor se encuentra un extenso pasaje en el lib. III de sus *Divinarum Institutionum*, cap. XXXVII, «De Socrate ac eius contradictione», así como en su *De ira Dei*, cap. I, «De sapientia divina et humana», con clara referencia a la *Apologia* de Platón (y al *dictum* de «sólo sé que no sé nada»):

Socrates, cum esset omnium philosophorum doctissimus, tamen ut caeterorum argueret inscitiam, qui se aliquid tenere arbitrabantur, ait se nihil scire, nisi unum, quod nihil sciret. Intellexit enim, doctrinam illam nihil habere in se certi, nihil veri; nec, ut putant quidam, simulavit ipse doctrinam, ut alios refelleret; sed vidit ex parte aliqua veritatem. Testatusque est etiam in iudicio (sicut traditur a Platone) quod nulla esset humana sapientia: adeo doctrinam, qua tum philosophi gloriabantur, contempsit, derisit, abjecit, ut id ipsum pro summa doctrina profiteretur, quod nihil scire didicisset. Si ergo nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit, ut Plato tradidit, apparet esse divinam, nec ulli alii, quam Deo veritatis notitiam subjacere. Deus igitur noscendus est, in quo solo veritas est. Ille mundi parens, et conditor rerum, qui oculis non videtur, mente vix cernitur. Cujus religio multis modis impugnari solet ab iis, qui neque veram sapientiam tenere potuerunt, neque magni et coelestis arcani comprehendere rationem. (Migne vol. 7)

San Ambrosio, en su *De bono mortis*, recoge igualmente las palabras finales de la *Apologia* platónica en que Sócrates dice ir con gusto a la muerte para estar (dialogar) con los mejores (cap. XI):

Quis utique prior, Esdras an Plato? Nam Paulus Esdrae, non Platonis secutus est dicta. Esdras revelavit secundum collatam in se revelationem justos cum Christo futuros, futuros cum sanctis. Hinc et *Socrates ille festinare se dicit, ad illos suos deos, ad illos optimos viros*. (Migne vol. 14; énfasis mío)

También en el *Chronicon* de Eusebio (Praefatio) se recuerda que Sócrates no se llamaba a sí mismo *sapiens* sino *amator sapientiae*. Y en el cap. XVII del lib. II de los 7 libros de *Historias* de Paulo Orosio se narra de modo explícito el proceso de Sócrates. San Agustín hace referencia al juramento por el perro y las piedras de Sócrates en su *Apología* en el *De vera religione* (cap. II) («Socrates tamen audacior caeteris fuisse perhibetur jurando per canem quemlibet, et lapidem quemlibet, et quidquid juraturo esset in promptu, et quasi ad manum occurrisset», Migne vol. 34); y hace referencia por extenso a la filosofía socrática en el *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. IV y especialmente el III, «De Socratica disciplina». También hace un elogio de Sócrates como vencedor de la muerte Boecio en su *De consolatione Philosophiae* (prosa III), cuando pregunta

nonne apud veteres quoque, ante nostri Platonis aetatem, magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certavimus ? eodemque superstitute praeceptor ejus Socrates injustae victoriam mortis, me astante, promeruit? (Migne vol. 63)

Por último, podemos hacer referencia a la obra de Petrarca, en donde Metge podría haber encontrado varias referencias a Sócrates y su proceso. En *De remediis utriusque Fortunae* (I, 12) establece la diferencia (con el ejemplo de Sócrates) entre *ser sabio y vivir como sabio*:

Literatum forsán vis dicere. Sunt enim plane literati aliqui, verum licet pauci; sapientes autem pene nulli. Aliud est sapienter loqui, aliud sapienter vivere; aliud dici, aliud esse sapientem. Fuere qui dicerent sapientem nullum; id quam verum falsumve sit non disputo: certe nimis prerupta sententia est et ad desperationem prona et studio adversa sapientie. Hebrei sapientem Salomonem suum predicant —qui quam sapiens esset turba coniugum pellicumque testatur multoque maxime diis alienis cultus exhibitus—, Romani sapientem Lelium et Catonem. Grecia ipsa dum floruit septem habuisse dicitur sapientes: hi quoque hoc titulo indigni sequentibus visi erant. Qui excusant, dicunt non eos illum sibi titulum absumpsisse, sed ab errantibus populis traditum possedis. Unus tantum fuit sua professione suoque sapiens iudicio, stultissimus omnium Epicurus, quem titulum cum Metrodoro participare voluit; nec honorificum amici donum ille respuit seque etiam sapientem dici equanimiter tulit, ut sua illa qualisqualis gloria error esset alterius. Unus quoque sapiens Socrates oraculo dictus Apollinis, forsán ideo ut virum illum sapienti proximum falso testimonio falsus deus ad amentiam atque insolentiam irritaret. Hec de antiquis sapientibus dixerim. Felicior etas vestra, que non unus duosve vel septem, sed in singulis urbibus ceu pecudum greges numerat sapientum!

Más adelante, en el I, cap. 15, leemos:

Et ut urbem sileam, habuit schola illa inter multos Alcibiadem et Critiam, illum patrie hostem, hunc sevissimum tyrannorum, quibus quid preceptor Socrates contulerit Plato ipse respondeat, vel sic intelligens quam inane est quod terreni doctrina preceptoris discipulorum auribus instrepat, nisi gratia magistri celestis aspiet, sine qua nichil omnino Socratem potuisse fatendum,

quanquam Dei mendacis oraculo, ut predictum est, sapientissimum iudicatum, inter duas tamen simul uxores procacissimas anus —ipse vel alius quantumlibet rem excuset— ineptissime conversatum. Sed hec et reliqua incidenter, preter unum illud quo Platonem talem virum hac eadem vanitate gloriose patrie implicitum fuisse cognosceres, non ut magni comitis clipeo tuum tegas errorem, sed ut accuratius illum vites cui succubuisse summa etiam cernis ingenia.

Y en el I, cap. 117, «De spe fama post obitum», insiste, con el ejemplo de Sócrates, en la fama tras la muerte conseguida mediante las obras, repositorio del pensamiento, idea que subyace al «conversar con los difuntos» de Metge:

Fama nil unquam mortuis profuit, vivis sepe etiam nocuit; quid enim perniciem ac mortem Ciceroni ac Demostheni nisi insignis literarum fama concevit? Idem de Socrate ac Zenone et mille aliis dici potest, noti omnes. Quid vero nisi fama scientie et ingenii dedit causam filio Gnosii regis Androgeo ut ab Atheniensibus mactaretur? Quid Ete Colchorum regi Argonautas attulit delectos, ut aiunt, viros, vere autem predones, nisi fama divitiarum? Nam quid significasse aliud credimus famosum illud aureum vellus arietis, nisi opes multas lateque vulgatas, quibus divites bestiales opumque inopes verarum velut arietis velleribus vestiuntur?

En el II, 48 («De amisso filio»), pone a Sócrates como ejemplo de conducta moral en un amigo:

Compesce animum, quoniam quem cupis invenies: nulla est mora. Non posse pati desiderium parvi temporis, puerile seu femineum est; viro enim nichil breve, difficile. Nosti, credo, quibus verbis desideria huiusmodi apud Platonem Socrates, apud Ciceronem Cato et Lelius consolentur, virtute quamvis et gloria supremi viri, hac spe tamen, longe impares.

E igualmente, en el cap. 66 del mismo libro («De iniusto iudicio»), se recuerdan las palabras de Sócrates a Jantipa, su mujer, sobre la dignidad en la muerte y la fidelidad a sí mismo, ya a punto de beber la cicuta:

Quid igitur? Nocens malles? Sic enim Xantippe coniugi Socrates moriens respondet, muliebriter lamentanti, quod is innocens moreretur. Atqui etsi aliqui contrarium opinati sint, longe tamen est innocentem condemnari tolerabilius, quam nocentem. Hic enim solum supplicium grave est, illic et causa supplicii.

Allí mismo, cap. 67 («De exilio»), se recuerda el *dictum* socrático sobre ser ciudadano del mundo:

Exilium breve cito te patrie tue reddet, longum vero aliam tibi patriam dabit, unde exulente te exulem voluere, dedissetque nunc, si ad naturam rerum non ad opiniones hominum aspiceres: valde enim angustus est animus, qui sic ad unum terre angulum se applicat, ut, quicquid extra sit, exilium putet. Mul-

tum abest exilii deplorator ab illa animi magnitudine, cui totus orbis carcer exiguus videtur. Interrogatus Socrates cuias esset, «Mundanus, inquit, sum». Vere Socraticum responsum; Atheniensem se alius respondisset: Socrati autem patria omnium mundus erat, non hic solum, quem vulgo mundum dicitis, cum pars ultima mundi sit, sed celum ipsum, quod hac rectius appellatione comprehenditur. Illi patrie destinati estis, ad quam sin suspirat animus, qualibet in parte terrarum peregrinum atque exulem se noverit. Nam quis patriam vocet, ubi non habitet nisi ad breve tempus? Illa vere cuiusque patria dicenda est, ubi quisque perpetuo securus ac tranquillus deget.

En otra obra de Petrarca, el *Secretum* (lib. III), se recuerda la figura de Sócrates para hablar de la especial vinculación de virtud y vida interior que debe ser el objeto de la búsqueda filosófica para el sabio, nunca *extranjero de sí mismo*, recordando otro de los parlamentos de la *Defensa* o *Apología* socrática:

Quia malum suum circumferenti locorum mutatio laborem cumulat, non tribuit sanitatem. Potest ergo tibi non improprie dici, quod adolescenti cuidam, qui peregrinationem nil sibi profuisse querebatur, respondit Socrates: «Tecum enim» inquit «peregrinabaris». Tibi quidem in primis sequestranda vetus hec curarum sarcina et preparandus est animus; tum denique fugiendum. Hoc enim non in corporibus modo sed in animis quoque compertum est; quod nisi in patiente disposito virtus est agentis inefficax. Alioquin ad extremos Indorum fines penetrare quidem poteris, semper Flaccum vera locutum fateberis, ubi ait: «Celum non animum mutant, qui trans mare currunt».

El título, pues, de *Apologia* dado por Metge a una obra suya que a todas luces sirve de preludio o ensayo compositivo para su *Lo somni* debe verse, según postulamos, en la órbita de la obrita homónima de Platón en que se narra el proceso de Sócrates. En esta obra se relata no sólo la defensa judicial del filósofo, sino se insiste en la idea de la fidelidad a sí mismo demostrada en un momento de especial dificultad: la *prueba* por la que pasa al ser enjuiciado y acusado falsamente. En ella se aborda el tema de la inmortalidad del alma y se concluye, en buena órbita de *preparación para la muerte (ars bene moriendi)*, que la misma es algo que debe esperarse sin temor. Para Sócrates, más aún, este momento se busca afanosamente como aquel en que el *sabio* podrá por fin «conversar» con las almas de otros ilustres buscadores de la verdad. Estas dos ideas, la reflexión sobre la inmortalidad del alma y la búsqueda del diálogo con los *sabios*, a través de sus escrituras, reaparecen en la *Apologia* y *Lo somni* de Metge. Y habida especial cuenta de la relación entre la escritura de estas obras y el *magisterio* de Petrarca sobre las mismas, amén de la concomitancia de circunstancias vitales por las que Sócrates y Metge pasaron al ser acusados y «enjuiciados», no sería descabellado pensar que, ya directa, ya indirectamente, la *Apologia* platónico-socrática haya jugado un cierto papel como influjo en las obras del escritor catalán.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. (1916) *Platonis Apologia Socratis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916.
- Allen, R. E. (1980) *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Areces, J. R. (2011) «*Lo somni* o la reivindicació ontològica de l'home», en Butinyà, J. & A. Cortijo Ocaña (eds), *L'Humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, Washington, Scripta Humanistica, pp. 79-100.
- Barnett, D. trad. (2002) Bernat Metge, *The Dream of Bernat Metge*, London, Ashgate.
- Badia, L. (1984) «*Siats de natura d'anguila en quant farets: la literatura segons Bernat Metge*», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, núm. 1, pp. 25-65.
- (1988a) «L'humanisme català»: Formació i crisi d'un concepte historiogràfic. Sobre l'Edat Mitjana, el Renaixement, l'humanisme i la fascinació de les etiquetes Historiogràfiques», en *De Bernat Metge a Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema, pp. 7-49.
- (1988b) *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Quaderns Crema.
- (1991-92) «Bernat Metge i els *auctores*: del material de construcció al producte elaborat», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, núm. 43, pp. 25-40.
- (1996) «El terme "Humanisme" no defineix la cultura literària dels nostres escriptors en vulgar dels segles XIV i XV», *L'Avenç*, núm. 200, pp. 20-23.
- ed. (1999) Bernat Metge, *Lo somni*, «Mínima minor» 86, Barcelona, Quaderns Crema.
- Badia, L. + Lamuela, X. eds. (1983) Bernat Metge, *Obra completa de Bernat Metge*, Barcelona, Selecta.
- Bishop, M. (1963) *Petrarch and his World*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Brickhouse, T. C. (1989) *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press.
- Burnet, J. (1924) *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford, Clarendon.

- Butinyà, J. (1993a) «Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència», en *Miscel·lània Jordi Carbonell V*, Estudis de Llengua i Literatura Catalanes 26, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 45-70.
- (1993b) «Bernat Metge y su terrorífica amante. (Una relectura de *Lo Somni*)», *Antipodas. Journal of Hispanic Studies*, núm. 5, pp. 129-141.
- (1994a) «Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo Somni* de Bernat Metge», *Epos. Revista de Filología*, núm. 10, pp. 173-201.
- (1994b) «Dues esmenes al *De remediis* i dues adhesions al *Somnium Scipionis* en el prehumanisme català», *Revista de l'Alguer*, núm. 5, pp. 195-208.
- (1994c) «Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca tras *Lo somni* de Bernat Metge», *Epos*, núm. 10, pp. 173-201.
- (2000a) «*Un altre Metge, si us plau. (Al voltant de la dissortada mort del rei Joan I a Foixà, a propòsit d'un parell de noves fonts de Lo somni)*», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 41, pp. 27-50.
- (2000b) «Ciceró i Ovidi a *Lo somni*», en *Actas de la Jornada Medieval sobre Bernat Metge (La Sorbona, 1999)*, *Revue d'Études Catalans*, núm. 3, pp. 85-120.
- (2001a) *Tras los orígenes del Humanismo: El «Curial e Güelfa»*, Madrid, UNED.
- (2001b) «Més fonts de *Lo somni*», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, núm. 7, pp. 48-62.
- (2001c) «Las ideas del *De Trinitate* agustiniano tras un reconocido epicúreo: Bernat Metge», en *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya*, Granada, Universidad de Granada, pp. 35-52.
- (2002a) *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid, UNED.
- (2002b) «Al voltant del final del llibre I de *Lo somni* de Bernat Metge i la qüestió de l'ànima dels animals», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, núm. 48, pp. 271-288.
- (2003a) «La font més amagada i més externa de *Lo somni*: un altre somni», *Estudis Romànics*, núm. 25, pp. 239-251.
- (2003b) «Una nova font de *Lo somni* de Bernat Metge: Horaci», en *Memòria, escriptura, història, Professor Joaquim Molas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 215-234.
- (2006) «El Humanismo catalán», *eHumanista*, núm. 7, 2006, pp. 28-36.
- ed. (2007a) Bernat Metge, *Lo somni. El sueño*, Madrid, Atenea.
- (2007b) «Metge, buen traductor de Séneca», en Recio, R. (coord.), *Sobre la Traducción. Traducción y Humanismo: panorama de un desarrollo cultural*, Soria, Diputación Provincial Soria, pp. 47-62.

- (2011) «*Lo Somni*, entre l'Àfrica i el *Secretum*», En Butiñá, J. y Cortijo Ocaña, A. (eds.), *L'Humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, Washington, Scripta Humanistica, pp. 61-78.
- Butiñá, J. + Cortijo Ocaña, A. (2009) «Humanismo catalán: breve nota introductoria», *eHumanista*, núm. 13, pp. i-liii.
- eds. (2011) *L'Humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, Washington, Scripta Humanistica.
- Casacuberta, J. M., ed. (1925) Lluís Nicolau d'Olwer (intr.), Bernat Metge, *Lo Somni*, Els Nostres Classics B/27, Barcelona, Barcino.
- Cingolani, S., ed. (2002) Bernat Metge, *El somni d'una cultura: «Lo somni» de Bernat Metge*, Barcelona, Quaderns Crema.
- (2006) *Lo somni*, Els Nostres Classics B/27, Barcelona, Barcino.
- Coroleu, A. (2010) «Christian Classics and Humanism in Renaissance Barcelona: The Case of Pere Miquel Carbonell (1434-1517)», en Taylor, B. y Coroleu, A. (eds.), *Humanism and Christian Letters in DEarly Modern Iberia (1480-1630)*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, pp. 37-46.
- Cortijo Ocaña, A. + Butinyà, J. (2009) «Humanisme català: Breu nota introductòria», en Cortijo, A. y Butinyà J. (eds.), *El Humanismo catalán, eHumanista. Journal of Iberian Studies*, núm. 13, pp. i-lii. [<http://www.spanport.ucsb.edu/projects/ehumanista>].
- Cortijo Ocaña, A. + Jiménez Calvente, T. (2008) «Humanismo español latino: breve nota introductoria», *La Corónica*, núm. 37.1, pp. 5-25.
- Darnell Gascou, A. (1987) Trad., Bernat Metge, *Sueño*, Barcelona, Alianza, Enciclopedia Catalana.
- Diller, A. (1964) «Petrarch's Greek Codex of Plato», *Classical Philology*, núm. 59.4, pp. 270-274.
- Dyer, L. (1888) *Plato. Apology of Socrates and Crito*, Boston, Ginn & Company.
- Fagan, P. + Russon, J. (2009) *Reexamining Socrates in the Apology*, Evanston, Northwestern University Press.
- García, F. (1945) *Fray Luis de León. Poesías completas*, Madrid, Aguilar.
- Guardia, J. M., trad. (1889) Bernat Metge, *Le Songe de Bernat Metge, auteur catalan du XVIè siècle*, Paris: Alphonse Lemerre.
- Hackforth, R. (1933) *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hankins, J. + Ahbel-Rappe, S. + Kamtekar, R., eds. (2009) *A Companion to Socrates*, Londres, Blackwell.

- Hernández Miguel, L. A. (2008) *La Tradición clásica. La transmisión de las literaturas griega y latina antiguas y su recepción en las vernáculos occidentales*, Madrid, Liceus E-Excellence.
- Highet, G.+ Alatorre, A., trad. (1978) *La tradición clásica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jayne, S. (1995) «The Chrysoloras Revival of Plato in Italy (1350-1456)», *Plato in Renaissance England*, Providence, Brown University Press, pp. 3-13.
- Jordà, M. ed. (1980) Giuseppe Tavani prol., Bernat Metge, *Lo Somni*, Millors Obres de la Literatura Catalana 41, Barcelona, Ed. 62.
- Kahn, V. (1989) «The Figure of the Reader in Petrarch's *Secretum*», en Bloom, Harold (ed.), *Petrarch: Modern Critical Views*, Nueva York, Filadelfia, Chelsea House Publishers, pp. 130-158.
- Mac Dowell, D. M. (1978) *The Law in Classical Athens*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Manguel, A. (1996) *History of Reading*, Nueva York, Viking.
- Maravall, J. A. (1983) «La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española», en sus *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, Madrid, Cultura Hispánica, pp. 289-354.
- (1998) *Antiguos y modernos: visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*, Madrid, Alianza.
- Metge, B. (2002), *The Dream of Bernat Metge*, trad. R. Vernier, Burlington, VT, Ashgate.
- (en prensa) *Lo somni / The Dream*, trad. de A. Cortijo y E. Lagresa, Amsterdam, John Benjamins.
- Miguel Briongos, J. (1996) «Bernat Metge y «Lo somni»: Luces y sombras entre los bastidores del Humanismo», *Revista de Lengua y Literatura Catalana, Gallega y Vasca*, núm. 4, pp. 11-32.
- Migne, J. P. (1857-1866) *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, París, Garnier, 161 vols.
- Minio-Palluelo, L. (1948) «Il *Fedone* latino con note autografe del Petrarca (Parigi, Biblioteca Nazionale, Cod. lat. 6567A)», *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Accademia nazionale dei Lincei*, núm. 8.4, pp. 107-13.
- Nolhac, P. de (1907) *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Champion, 1907.
- Petrarca, F., Johnson, A. F., ed. (1923) *Epistolae selectae*, Oxford, The Clarendon Press.
- Rossi, V., ed. (1942) *Le Familiari. IV*, Florència, Sansoni.
- Martellotti, G. + Ricci, P. G. + Carrara, E. + Bianchi, E., eds. (1955) *La Letteratura italiana. Storia e testi. VII. Prose*, Milà, Nàpols, R. Ricciardi.

- Bigi, E., ed. (1964) *Opere di Francesco Petrarca*, Milà, Ugo Mursia.
- Bufano, A. *et al.*, eds. (1975) *Opere latine*, Turín, Unione Tipografico, Editrice Torinese.
- Rico, F., ed. (1978) *Obras. I. Prosa*, Madrid, Alfaguara.
- Davy, J., Carozza, A. y James Shey, H., eds. (1989) *Petrarch's Secretum*, New York, Peter Lang.
- Puig i Oliver, J. de (2004) «Sobre el lloc de la filosofia en *Lo somni* de Bernat Metge», *Revista Catalana de Teologia*, núm. 29/1, pp. 179-188.
- Quevedo, F. de (1999) *Poesía moral (Polimnia)*, ed. de A. Rey, Madrid & Londres, Tàmesis.
- Reeve, C. D. C. (1989) *Socrates in the Apology*, Indianapolis, Hackett.
- Rico, F. (1974a) *Vida u obra de Petrarca, I, Lectura del Secretum*, Padua, Antenore.
- (1974b) «Petrarca y el *De vera religione*», *Italia medioevale ed umanistica*, núm. 17, pp. 313-364.
- (1982) *Primera cuarentena y Tratado general de literatura*, Barcelona, El Festín de Esopo.
- (1983) «Petrarca y el “humanismo catalán”», en Tavani Giuseppe y Pinell Jordi (eds.), *Actes del sisè col·loqui internacional de llengua i literatures catalanes*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Riquer, M. de (1933) «Influències del *Secretum* de Petrarca sobre Bernat Metge», *Criterion*, núm. 9, pp. 243-247.
- (1934) *L'Humanisme català*, Barcelona, «Els Nostres Classics» A/105, Barcelona, Barcino.
- ed. (1950) Bernat Metge, *Obres completes i selecció de lletres reials per ell redactades*, Barcelona, Selecta.
- ed. (1959) Bernat Metge, *Obras de Bernat Metge*, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 7-253.
- (1964) *Història de la literatura catalana*, Barcelona, Ariel, 3 vols.
- Riquer, M. de + Comas, A. (1964) *Història de la literatura catalana*, Barcelona, Ariel, 3 vols.
- Sánchez M. + de Pinillos, H. (2011) «Antropología y teoría de la lectura en Quevedo (en torno a «Retirado en la paz de estos desiertos»)», *eHumanista*, núm. 19, pp. 462-488.
- Silleras, N. (en prensa) «Paradoxes humanistes: Els escrits de Francesc Eiximenis i de Bernat Metge i la seva recepció a la Baixa Edat Mitjana i el Renaixement», *eHumanista*.

- Soria Ortega, A. (1956) *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo*, Granada, Universidad.
- Stallbaum, G. (1846) *Apologia et Crito*, Gothae, Sumptibus Fridericae Hennings.
- Trapp, M.I (2007) *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, London, Ashgate.
- Turró, J. (2002) «Bernat Metge i Avinyó», en Badia, L. *et alii, Literatura i cultura a la Corona d'Aragò (s. XIII-XV)*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Monstserrat, pp. 99-111.
- West, T. G. (1979) *Plato's Apology of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press.
- Xuriguera, J. B. trad. (1962) Federico Carlos Sáinz de Robles prol, Emiliano Aguilera epil., *Bernat Metge, su obra «Lo somni» y sus versiones castellanas*, Barcelona, Iberia.

