

Jaume DE PUIG I OLIVER

AMBIGÜITATS I PARADOXES SIBIUDIANES

Discurs de recepció com a membre de l'Institut d'Estudis Catalans

Siguin les meves primeres paraules d'agraïment als qui van proposar la meva candidatura a l'Institut a través de la Secció de Filosofia i Ciències Socials i a tots els membres que la van aprovar després en el Ple. El respecte i l'autoritat que em mereixen els membres de la Secció i els del Ple, els qui hi han estat, els qui ara hi són i els qui vindran, és l'única causa que em podia moure a acceptar d'ésser candidat. I és amb un respecte immens que avui emboco aquesta sessió on la candidatura passa un cert examen públic, el vostre examen. Potser ja hem oblidat que els antics candidats, els *candidati* llatins, eren els qui es presentaven a les magistratures de la cosa pública, i, perquè hom els pogués distingir millor, en l'acte de la formalització de la candidatura es vestien de color blanc. Era el recurs publicitari d'una comunitat on, a gran distància d'avui, la lletra no tenia cap incidència popular. Potser és una llàstima que ara, a l'hora de tancar el procés d'una candidatura, en comptes de recórrer a un signe simple i festiu, ens hàgim de sotmetre, vosaltres i jo, a l'imperi d'un discurs acadèmic. Si algú dels qui heu volgut acompanyar-nos aquest vespre troba feréstec que m'atreveixi a parlar-vos d'*ambigüitats i paradoxes sibiudianes*, atribuiu-ho, si us plau, a una candidesa certa.

És lícit parlar d'ambigüitat i de paradoxa a propòsit de Sibiuda? I, si ho és, en quin o en quins sentits?

En un estudi enllestit al principi dels anys noranta del segle passat, presentat com a tesi doctoral a la UB i publicat per l'Institut el 1997,¹ vam haver de recórrer més d'un cop als conceptes de l'ambigüitat i de la paradoxa, aplicant-los a l'objecte de la nostra recerca, que era precisament la *filosofia* de Sibiuda. A parer nostre, tant la finalitat de l'obra de Sibiuda com algun dels procediments amb els quals la duia a terme, podien ésser vistos com tocats d'ambigüitat i amb trets paradoxals.

Una llarga recerca bibliogràfica anterior ja ens havia convençut d'un altre focus potent d'ambigüitat i de paradoxes en relació amb l'obra de Sibiuda: la valoració que en feien els nombrosos lectors que havia tingut aquest reculat i obscur obrer del pensament, si ens és permès d'emprar aquesta expressió nietzscheana.

1. Cf. J. DE PUIG I OLIVER, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Premi Joaquim Carreras i Artau, 1993, Barcelona, IEC, 1997, 406 pp.

Però què vol dir *ambigu*? En comptes de consultar un diccionari català modern, ni que sigui el de l'Institut, em sembla que ens revelarà millor el sentit de la paraula un bon diccionari llatí, per exemple l'*Oxford Latin Dictionary*, que tradueix *ambiguus* en primera accepció com a *inestable, incert, dubtós, indecís*; en segona com *de doble forma, de forma mixta, híbrid, indeterminat, de naturalesa dubtosa*; i en tercera com *de doble sentit, equívoc, poc segur, obscur, confús*. De totes aquestes accepcions, aplicades a un pensament o a un mètode, retindriem com a més negatives les d'*inestable, de naturalesa dubtosa* i d'*equívoc*. Però atès que un pol negatiu no es dóna sense un pol positiu, també haurem de suposar, en un pensament o en un mètode tocat d'aquelles ambigüitats, els pols contraris: contra inestabilitat, contundència; contra dubte, certesa; contra equivocitat, claredat. De tot això n'hi ha, i molt, en l'obra de Sibiuda.

Pel que fa a la paradoxa, no ens apartarem ni un mil·límetre del sentit que va prendre en mans dels estoics, els seus inventors. És sabut que aquesta gran escola de filosofia va desenvolupar la lògica en direccions que abans d'ells no havien estat tocades, i van anomenar *paradoxa* aquell tipus de raonament que porta a dues conclusions mútuament contradictòries, de cap de les quals no es pot dir que no siguin veritables. De la paradoxa filòsofica es davalla a la figura retòrica del mateix nom, que consisteix en un enunciat veritable compost de conceptes antagònics.

Passarem per alt l'exercici pesadíssim d'esbrinar la confusió gairebé inextricable amb què ha estat tractat, ja des del principi, el nom mateix de Ramon Sibiuda. Recordo perfectament la perplexitat que vaig experimentar als disset anys quan vaig llegir en unes ratlles de Joaquim Carreras i Artau que *Ramon Sabunde* era un filòsof català. Sabunde? De quina casa podria ésser un personatge amb aquest nom? En la seva biografia s'hi han barrejat coses estrafolàries, com és ara que fou metge, o que era de Barcelona, quan fins i tot hi ha hagut qui ha discutit que fos espanyol i qui ha afirmat que era natural de Tolosa de Llenguadoc. Hom s'ha atrevit a dir qualsevol cosa de Sibiuda, gràcies a la circumstància que no hi ha, a hores d'ara, gaire res segur a dir. Ja deia Josep Pla que sempre és més difícil descriure que opinar, en vista de la qual cosa tothom opina. Sobre la figura esborradissa de qui respon al nom de Ramon Sibiuda prou que se'n planyia Montaigne en el seu temps: «Cet ouvrage me semblait trop riche et trop beau pour un auteur duquel le nom soit si peu connu».²

De manera que Montaigne tampoc no és una gran font d'informació sobre Sibiuda, a desgrat que Sibiuda li deu gairebé el fet d'haver sobreviscut. L'estudiós de Sibiuda es troba de bell antuvi amb la paradoxa que el nom i el record de Sibiuda han estat vinculats i han depès pràcticament *ab ovo* de Mon-

2. MONTAIGNE, *Essais* (Col. L'Intégrale), París, Éditions du Seuil, 1967, llibre II, cap. 12, p. 182b.

taigne. Això també ha estat causa d'una altra gran ambigüïtat. La major part dels admiradors de Montaigne que s'han interessat per Sibiuda l'han abordat amb el cap ple dels elogis, tanmateix ponderats, que Montaigne en fa al principi de la cèlebre *Apologie de Raimond Sebond*, sense tenir en compte que el gran capítol del llibre segon dels *Essais* en realitat constitueix una refutació radical de la pretensió sibiudiana d'«établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion chrétienne».³ Montaigne fa un elogi sincer de Sibiuda: «Beaucoup de gens s'amuse à le lire, et notamment les dames, à qui nous devons plus de service».⁴ L'atenció prestada al llibre de Sibiuda en terres franceses va moure Montaigne a defensar-lo contra els qui blasmaven el seu intent de «vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foi et par une inspiration particulière de la grâce divine»,⁵ i defensar-lo sobretot contra aquells qui «disent que ses arguments sont faibles et inep-tes à vérifier ce qu'il veut, et entreprennent de les choquer aisément».⁶ Montaigne havia traduït —seria millor dir que va reescriure— l'obra de Sibiuda en francès, i sabia el que deia quan elogiava Sibiuda. Curiosament, Montaigne creu que la primera objecció presentada contra Sibiuda, és a dir, que la fe no es demostra amb arguments racionals, no és tan impertinent com la segona, la que es mofa de la qualitat dels arguments que posa en joc Sibiuda. I és contra aquests que Montaigne s'insurgeix, contra aquells «qu'il leur semble qu'on leur donne beau jeu de les mettre en liberté de combattre notre religion par les armes pures humaines, laquelle ils n'oseraient attaquer en sa majesté pleine d'autorité et de commandement».⁷ El mitjà que farà servir Montaigne és demolidor:⁸

Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté; leur faire sentir l'inanité, la vanité et dénéantise de l'homme; leur arracher des poings les chétives armes de leur raison; leur faire baisser la tête et mordre la terre sous l'autorité et la révérence de la majesté divine. C'est à elle seule qu'appartient la science et la sapience; elle seule qui peut estimer de soi quelque chose.

El Déu de la fe és incommensurable a l'home, perquè l'home és molt poqueta cosa, tant pels seus sentits, com per la seva intel·ligència, com per la seva situació en un món que li fuig literalment dels dits:⁹

3. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 182b.

4. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 182b.

5. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 182b.

6. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 186a.

7. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 186a.

8. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 186a.

9. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 250b.

Finalment, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'une à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion. Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra de qu'il voulait tenir et empoigner.

En un cert sentit i per defensar Sibiuda, Montaigne se situa molt lluny de les posicions sibiudianes. Llegit avui, Sibiuda hauria de passar per dogmàtic. Ja era criticat com a tal en temps de Montaigne, i per això l'autor dels *Essais* el defensa des del pol oposat, l'escepticisme. I Montaigne el defensa, d'això que no en quedi cap mena de dubte, perquè el dogmatisme *suranné* de Sibiuda no és tan agressiu, als ulls de Montaigne, com el dels racionalistes —i els ateus— del seu temps. L'actitud de Montaigne implica una rara comprensió de l'actitud de Sibiuda. Al capdavall, com a lector i traductor, Montaigne va poder mesurar molt bé fins a quin punt Sibiuda no s'apartava mai del guió que li dictaven la Revelació cristiana i el seu principal instrument, l'Escriptura, quan aplegava *raisons humaines* en defensa de la religió. El dogmatisme de Sibiuda és més de mètode o d'aparença que real, perquè els dogmes no se'ls empesca, sinó que els rep. I encara que s'atreveixi a treballar-los racionalment, Montaigne sap que Sibiuda és sincer en la seva actitud humil i receptiva davant la Revelació. En el fons, el creient i l'agnòstic sempre fonamenten llur creença en la consciència ben viva de la feblesa de la raó davant l'objecte diví proposat o proposable. Per tant, hi ha un sòl comú que relliga el dogmàtic Sibiuda amb l'esceptic Montaigne, i aquest sòl comú justifica la sinceritat de l'apologia.

L'enyorat P. Miquel Batllori deia que quan Sibiuda afirma que «la natura és un llibre a través del qual l'home pot copsar Déu», això constituïa una novetat en el seu temps.¹⁰ Certament, i la novetat seria molt intensa, si s'havia d'entendre que es tractava d'una oposició entre natura i Escriptura o d'una substitució de l'Escriptura per la natura. No deixa de sorprendre, encara avui, la desimboltura amb què Sibiuda tracta l'Escriptura en el pròleg del seu llibre:¹¹

10. Miquel BATLLORI, «Repercussions culturals i sociològiques del Cisma d'Occident en la Corona d'Aragó», debat de la ponència, a *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià (Barcelona-Penínsola, 19-21 abril de 1979)*, Barcelona, IEC, 1986, p. 80; reedició a *De l'edat mitjana. Obra completa*, vol. i, València, Tres i Quatre, 1993, p. 63.

11. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures (Pròleg i capítols 1-222)*, traducció i edició a cura de Jaume DE PUIG i OLIVER, Barcelona, Edicions 62, pròleg, p. 49.

El segon llibre, l'Escriptura, ha estat donat a l'home en un segon moment, i això en defecte del primer llibre, perquè l'home no hi sabia llegir, car era cec. Amb tot, el primer llibre, el de les criatures, és comú a tothom; en canvi el de l'Escriptura no és comú a tothom, perquè només els clergues hi saben llegir... A més, el llibre de l'Escriptura pot ser falsificat, mal interpretat i mal entès.

A l'esguard de l'Escriptura, doncs, Sibiuda manifesta la reserva tan tradicional en el catolicisme contra el llibre sagrat: és de lectura obligada per als professionals de la teologia, i prou, i cal anar-hi amb compte, perquè de les lectures esbiaixades de l'Escriptura n'han nascut totes les heretgies. En *El llibre de les criatures* només cap al final hom troba una al·lusió a Mt 5,26,¹² i una cita explícita de Jo 5,27.¹³ A propòsit de Sibiuda hom podria fer el mateix retret que Eimeric feia a Llull: tot i escriure sobre matèries teològiques, no cita mai l'Escriptura, llevat d'un text, que en el cas de Llull era Is 7,9: *Nisi credideritis, non intelligetis*. La paradoxa es presenta tot d'una quan hom comprova que l'any 1550, en plena efervescència de la Reforma protestant, un pastor luterà, Andreas Keller, va traduir en alemany i va publicar a Tübingen els capítols del 209 al 216 d'*El llibre de les criatures*, posant-hi per títol *Von der übertreffentlichkeit, glaubwürdigkeit und gwaltigen autoritet und ansehen der heiligen Schrift*.¹⁴ Aquesta publicació posa sobre la taula un problema: hem d'entendre que en aquest cas es verifica també allò que diu Montaigne, que «on couche volontiers le sens des écrits d'autrui à la faveur des opinions qu'on a préjugées en soi?»¹⁵ El pastor protestant aprofitava uns capítols determinats d'un llibre on l'Escriptura no sembla particularment apreciada per a portar l'aigua al seu molí? O hem d'entendre que *El llibre de les criatures* es presta a una lectura positiva des dels punts de vista dels reformats? Qüestió àrdua per a qui s'hagi interessat, completament a les palpentes, en el problema de les relacions entre els catalans i la Reforma, problema més teòric que real, puix que la Reforma, com el Renaixement, s'esquitllà dels nostres horitzons.

Així, doncs, una de les ambigüitats més enigmàtiques del cas de Sibiuda és que els protestants s'hi van fixar i el van llegir. Ja des del principi, amb l'opuscle d'Andreas Keller, i encara aquesta era una aproximació circumstancial o puntual. És veritat que els reformats han estudiat a consciència tot allò que per a ells constitueix el tema dels «reformats d'abans de la Reforma», és a dir, parlant clar, els intents reformistes ofegats abans del segle XVI; i van tenir

12. Ramon SIBIUDA, *El llibre de l'home caigut i redimit (Llibre de les criatures, capítols 223-330)* (Col. Clàssics del Cristianisme 55), introducció i traducció de Jaume DE PUIG I OLIVER, Barcelona, Proa, 1995, cap. 102 (324), p. 410.

13. Ramon SIBIUDA, *El llibre de l'home caigut i redimit*, cap. 105 (327), p. 420.

14. Tübingen, 1550, in 12^o, 35 p. Cf. J. A. FABRICIUS, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos... lucubrationibus suis asseruerunt*, Hamburg, 1725, p. 456.

15. MONTAIGNE, *Essais*, llibre II, cap. 12, p. 186a.

feina i van obtenir resultats en totes direccions, fins i tot explorant un país que després fou tan contrareformista com el nostre. Sibiuda té un pensament ètic i un punt de partida que van desvetllar l'interès entre els protestants. L'apel·lació de Sibiuda al llibre de la naturalesa llegit en directe podria posar-se en relació amb el lliure examen de la Bíblia, tesi essencial de la Reforma. I el rebuig que expressa Sibiuda de les ciències escolàstiques, tan criticades en els cercles reformats, era un altre punt de coincidència amb els ambients intel·lectuals protestants. En totes dues tesis s'hi amagava el rebuig o almenys la difidència envers l'autoritat. Però hi ha particularitats dignes d'ésser remarcades.

Jakob Friedrich Reimmann, fundador de la història de la literatura alemanya i bibliògraf eruditíssim, que va viure a cavall dels segles XVII i XVIII, assimilava molts dels arguments de Sibiuda a la doctrina luterana de l'analogia de la fe.¹⁶ I no fou només en cercles teològics que hom va apreciar Sibiuda. Hug de Groot, el nostre *Grotius*, el gran jurista, teòleg, humanista i historiador protestant del segle XVII, considerà que Sibiuda i Vives havien tractat molt bé els fonaments filosòfics de la religió cristiana.¹⁷ Aquesta afirmació de *Grotius* fou represa més tard de part catòlica per Anselm Desing, amb la intenció de polemitzar amb els protestants, els quals s'atribuïen la paternitat de les teories del dret natural. Desing argumentava que el mateix Grotius admetia que altres abans d'ell havien establert una sèrie de veritats cristianes com a veritats de dret natural, de manera que la tesi segons la qual els catòlics eren ignorants en matèria de dret natural no es podia sostenir de cap manera.¹⁸ Deixem de banda les polèmiques cofoistes i retinguem aquesta dada: quan a Catalunya ningú no pensava a fons amb Sibiuda, ni amb Llull, ni amb Vives, els homes que treballaven de valent en una Europa lacerada per les guerres de religió es fixaven en Sibiuda, en Llull i en Vives com a morunys d'un pensament que calia guardar i fer fructificar. Per molt que digués el catòlic Desing, els qui coneixien i treballaven Sibiuda eren els altres; aquests, els protestants, es constituïen en informadors dels catòlics i no a l'inrevés.

Seria apassionant seguir ara tots els anants i vinents de l'obra de Sibiuda en la bibliografia europea del Barroc i de la Il·lustració. Constatariem una vegada i una altra la pertinència de la idea montaigniana segons la qual els intel·lectuals també es lliuren a l'exercici d'escombrar amb braó cap a casa. Com que hi ha bones raons per a pensar que aquesta tesi ja es té per molt certa i comprovada entre aquest docte auditori, passarem per aquest capítol com el

16. Cf. *Reimmanianae Bibliothecae Theologicae Catalogus systematico-criticus, Pars altera*, Hildesheim, 1731, p. 1063.

17. Cf. Hugo GROTIUS, *De veritate religionis christianae*, París, 1640, p. 2; traducció de l'abat GOUJET: *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, a J. P. MIGNE, *Démonstrations Évangéliques*, vol. II, col. 1003.

18. Anselmus DESING, *Iuris naturae larva detecta*, Munic, 1753, p. 54.

gat sobre les brases, perquè ja hauríem d'entrar ara en uns terrenys més pròpiament filosòfics.

La Il·lustració, entre tantes coses, va donar el *coup d'envoi* a la història de la filosofia com a disciplina pròpiament filosòfica, com a ciència filosòfica. Sense aquest *coup d'envoi* difícilment el nom de Sibiuda hauria aparegut en les *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de G. W. F. Hegel. I en canvi no hi falta. Sibiuda i Hegel? De quina relació es tracta?

Quan alguns filòsofs il·lustrats descobreixen que es pot donar un fonament i un tractament pròpiament científic, és a dir, comunicador de saber universal, a la història de la filosofia, s'adonen que llur tasca no seria vàlida si no es basava en un coneixement exhaustiu de totes les obres publicades dels filòsofs. I on trobar la llista de les obres de tots els filòsofs abans que hom hagi procedit a establir l'ordre i el descabellament de la filosofia, és a dir, la seva història? Calia llegir totes les obres dels filòsofs per a recollir-hi les al·lusions que poguessin contenir a altres filòsofs, i així hom procediria a establir la llista del material a disposició? Hauria estat un camí erràtic i molt llarg, perquè aquests noms eren pertot, començant pels innumerables i encara força desconeguts manuscrits. No. Els il·lustrats sabien que la llista dels filòsofs ja era feta i que només consistia a llegir-la. La llista era continguda en l'obra dels bibliògrafs que havien proliferat a partir de Trithemius,¹⁹ en el segle xv, i de Conrad Gesner,²⁰ el veritable i metòdic iniciador de la ciència bibliogràfica l'any 1545, continuat per J. Simmler²¹ el 1574. Entre aquest any i el 1800, els bibliògrafs foren legió a tot Europa: Du Verdier,²² Possevini,²³ Wower,²⁴ Draudus,²⁵ Andrea,²⁶ Casaubon,²⁷ Rapin,²⁸ Lippen,²⁹ Thomasius,³⁰ Oudin,³¹

19. Cf. J. TRITHEMIUS, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Basilea, 1494, f. 108v.

20. Cf. C. GESNER, *Bibliotheca Universalis*, Zuric, 1545, p. 598b.

21. Cf. J. SIMMLER, *Bibliotheca instituta et collecta primum a C. Gesnerio, deinde in Epitome redacta...*, iam vero postremo recognita et aucta, Zuric, 1574, p. 598b.

22. Cf. Antoine DU VERDIER, *La bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas*, Lió, 1585, p. 719-720, 872, 1088.

23. Cf. Antonii POSSEVINI MANTUANI, *Apparatus Sacer*, t. II, Colònia, 1608, p. 316.

24. J. WOWER, *Centuriarum I. Epistola LX*, Hamburg, 1618, p. 120.

25. G. DRAUDUS, *Bibliotheca classica sive catalogus officinalis*, Frankfurt, 1625, pp. 174, 316, 622.

26. Valerianus DE ANDREA, *Bibliotheca Belgica*, Lovaina, 1643, pp. 735-737.

27. Merik CASAUBON, *Of credulity and incredulity in things divine and spirituals*, Londres, 1670, p. 16.

28. René RAPIN, *Réflexions sur la Philosophie ancienne et moderne, et sur l'usage qu'on en doit faire pour la religion*, París, 1676, p. 260.

29. Martin LIPPEN, *Bibliotheca realis philosophica omnium materiarum, rerum et titulorum*, Frankfurt, 1682, t. I, p. 683a, i t. II, p. 1473b.

30. J. THOMASIIUS, *Praefationes sub auspicio disputationum suarum in Academia lipsiensi recitatae*, Leipzig, 1683, pp. 501-502.

31. C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, t. III, Leipzig, 1722, col. 2367-2368.

König,³² Wharton,³³ Antonio,³⁴ Bayle,³⁵ Crenius,³⁶ Wolf,³⁷ Fabricius,³⁸ Buddeus,³⁹ Nicéron,⁴⁰ el ja esmentat Reimmann, Sincer,⁴¹ Foppens,⁴² Georgi,⁴³ Jöcher,⁴⁴ Freytag,⁴⁵ Hamberger,⁴⁶ Walchius,⁴⁷ Moréri,⁴⁸ el *Nouveau dictionnaire historique* del 1779,⁴⁹ i els cèlebres *Annales Typographici* de Panzer.⁵⁰ En aquestes obres hi havia indicacions sobre autors i títols disponibles en una edició o altra, i, per tant, ja es podia començar a treballar. Ara, el nom de Sibiuda figura en tots els catàlegs esmentats i en molts altres que hem omès, i encara se'n podrien llegir referències en un seguit interminable d'obres de teologia, de filosofia, d'història i de crítica literària o ideològica, que no esmentarem ara perquè en el seu moment ja foren incloses en estudis publicats sobre la recepció de Sibiuda i en la bibliografia que acompanyava l'obra apareguda el 1997. Si tenim en compte els hàbits de treball comuns a l'Europa central, l'afany de sistema, d'exhaustivitat i, al capdavall, d'honradesa intel·lectual vigents en general en aquelles latituds, amb les excepcions de

32. G. M. KÖNIG, *Bibliotheca vetus et nova*, Altdorf, 1687, p. 713a.

33. H. WHARTON, «Apendix», a G. CAVE, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Litteraria*, Londres, 1688, p. 120.

34. Nicolás ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, Roma, 1696, pp. 141-142, n. 116.

35. Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, part 2, Rotterdam, 1697, pp. 1034-1036.

36. Thomas CRENIUS, *Animadversionum philologicarum et historicarum pars IX*, Amsterdam, 1701, cap. 2, p. 101.

37. J. Christian WOLF, *Bibliotheca Hebraea*, vol. III, Hamburg, 1721, p. 991, n. 1912b.

38. J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, t. V-VI, Florència, 1898, pp. 345-346.

39. J. F. BUDDEUS, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, Leipzig, 1727, p. 288.

40. J. P. NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. XVI, París, 1731, p. 216.

41. Theophile SINCER, *Neue Sammlung von lauter alten und raren Büchern und Schriften*, t. VI, Frankfurt i Leipzig, 1734, pp. 525-527.

42. J. F. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, t. II, Brussel·les, 1739, p. 973.

43. Thomas GEORGI, *Allgemeines Europäisches Bücher-Lexikon*, part 4, Leipzig, 1742, p. 4 i 8.

44. Christian Gottlieb JÖCHER, *Allgemeines gelebrten Lexikon*, part 4, Leipzig, 1751, col. 463.

45. F. J. FREYTAG, *Apparatus litterarius ubi libri partim antiqui partim rari recensentur*, t. II, Leipzig, 1753, pp. 1120-1128.

46. Georg Christian HAMBERGER, *Zuverlässige Nachrichten von der vornehmsten Schriftstellern von Anfange der Welt bis 1500*, [s. II.], 1756-1760, part 4, pp. 679-700.

47. J. G. WALCHIUS, *Bibliotheca theologica selecta*, vol. I, Jena, 1757, p. 604.

48. L. MORÉRI, *Le grand dictionnaire historique*, t. X, París, 1759, p. 306.

49. *Nouveau dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des Talens, des Vertus, des Forfaits, des Erreurs, et depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, par une Société de Gens-de-Lettres*, t. VIII, Caen i Lió, 1779, p. 293.

50. G. W. PANZER, *Annales Typographici*, Nuremberg, 1789, vol. I, p. 55, n. 294; p. 319, n. 324; p. 324, n. 367; p. 368, n. 151; vol. III, p. 49, n. 10; vol. IV, p. 41, n. 323; p. 185, n. 11059; vol. VI, p. 26, n. 3; p. 348, n. 4; vol. VII, p. 325, n. 413; p. 440, n. 10; p. 538, n. 325; vol. IX, p. 351, n. 179c; p. 354, n. 3.

rigor, es comprèn que Sibiuda havia de figurar des del principi en les primeres històries de la filosofia que van aparèixer a Europa i a Anglaterra.

Un dels primers historiadors de la filosofia que analitza el pensament de Sibiuda, no sense formular crítiques filosòfiques precises, és Johann Gottlieb Buhle (1763-1821), el qual, amb Thomas Stanley, Dietrich Tiedemann i Johann Jacob Brucker, forma part d'una primera generació d'historiadors europeus de la filosofia. Buhle llegeix l'obra de Sibiuda en alguna de les edicions del llibre que fou imprès amb el títol de *Theologia Naturalis*, i s'encara de bell antuvi amb un pensament que ell reputa teològic, perquè veu que s'hi tematitza tota la dogmàtica eclesiàstica. Buhle constata amb sorpresa que Sibiuda tracta la trinitat de persones en Déu i tota l'economia salvífica sense abandonar mai el punt de vista del coneixement natural, sense el més mínim recurs explícit a la Revelació. El resultat és que en Sibiuda el concepte de *teologia natural* inclou i s'identifica amb la metafísica. A desgrat de les sorpreses que li produïa la lectura del llibre de Sibiuda, Buhle va analitzar i sospesar pacientment les proves *noves* de l'existència de Déu que proposava l'autor, fixant-se sobretot en l'ascensió cap a la unitat suprema que postulen, a partir dels quatre graus ascendents de les criatures —elements, vegetals, animals, home. La idea d'un camí natural, d'una ascensió des de la naturalesa cap a la divinitat plau a Buhle, que també troba plaent la deducció que fa Sibiuda dels atributs fonamentals de la divinitat (unitat, infinitud, necessitat, immutabilitat) i àdhuc del seu atribut de Creador mitjançant la contraposició entre l'ésser de Déu —que, com a *primum esse*, ho és tot— i el de la criatura —que ve del no-res. Buhle troba a faltar evidència i força lògica en algunes argumentacions de Sibiuda, però no nega sagacitat i novetat en la seva manera de procedir. L'intent d'incloure tota la teologia en una metafísica i la concepció d'un Déu com a essència vivent i pensant que ha d'ésser necessàriament existent, espiritual i simple en virtut d'una deducció natural, el van impactar.⁵¹

Tiedemann (Bremervörde, 1748 - Marburg, 1803), un altre historiador primerenc de la filosofia, que estava convençut del progrés constant de les idees filosòfiques, va esguardar l'obra de Sibiuda des de l'òptica dels filòsofs il·lustrats que van formular els principis d'una teologia natural o teodicea, i l'inscriu en aquest corrent, bo i criticant algunes febleses del seu treball i del seu mètode. Va captar perfectament que la prova de l'existència de Déu que presenta Sibiuda no parteix de la contingència de les coses, sinó que, a l'inrevés, hi arriba. D'altra banda, creu que Sibiuda argumenta l'existència de Déu per l'ordre moral amb un tipus d'argument que és el que Kant va recollir al cap de tres segles.⁵²

51. Johann Gottlieb BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Sechster Theil Erste Hälfte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1800, pp. 25-35.

52. Cf. D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley*, t. V, Marburg, 1796, pp. 290-299.

Guillem Teòfil Tennemann (Kleimbrach, 1761 - Marburg, 1819) va llegir de dalt a baix tot el *Liber Creaturarum* i en va donar un judici força complet. Va situar correctament Sibiuda a la primera meitat del segle xv. Va descriure també amb molta correcció la finalitat de la seva obra, presentant-la com un intent de demostrar les veritats teòriques i pràctiques de la religió cristiana mitjançant la contemplació de la naturalesa. No pas sense finor, evocava Sòcrates per dir que Sibiuda buscava donar a l'home no només una instrucció, ans també una saviesa que li servís per a unificar els coneixements fonamentals amb la seva vida pràctica; aquesta saviesa l'home no l'havia d'anar a buscar en especulacions entorn de coses que li són exteriors, sinó en la pròpia autoconsciència. I Tennemann observava que si Sibiuda s'hagués aturat i hagués aprofundit en aquesta intuïció, hauria fet època, filosòficament parlant. En canvi, després d'haver-se situat en aquest punt de vista radicalment nou, s'hi va girar d'esquena per acudir al concurs de la il·luminació divina per poder llegir correctament el llibre de la naturalesa i extreure'n la veritat. Tennemann descrivia, doncs, i no pas sense motius, un Sibiuda que arribava al llindar de la descoberta del subjecte conscient com a punt de partida de la possibilitat de conèixer amb tota certesa, i que no acaba de fer el pas decisiu que més tard va donar la filosofia.

Tennemann no va escatimar elogis a Sibiuda, perquè segons ell valia molt més la seva idea inicial que no pas la manera en què finalment la desplega, perquè és molt millor en el conjunt que en el detall, perquè val més la seva referència constant a la naturalesa, a l'observació i a l'autconsciència com a fonts del coneixement que no pas l'aplicació concreta que en fa a la demostració dels dogmes eclesiàstics, i perquè al capdavant és millor la percepció que té Sibiuda de les matèries filosòfiques que no pas la manera en què les va deduint. Tennemann va apreciar sobretot les exposicions sibiudianes entorn de l'home com a ésser actiu i lliure. No se li va escapar que en les reflexions del *Liber Creaturarum* sobre la llibertat i la moralitat hi ha poques novetats, però en va lloar la netedat d'exposició i la independència de la terminologia escolàstica. L'aplicació que fa Sibiuda de les seves especulacions sobre l'ésser moral de l'home a la demostració de les veritats religioses, sense ésser nova de trinca, és vista per Tennemann com a original i completa. Tennemann observava nogensmenys que el poder de convicció que Sibiuda transmet en aquesta part de l'obra és més fort que els arguments prou més elaborats dels capítols inicials. I el *Liber Creaturarum* l'interessa sobretot perquè és un assaig d'unificar coneixements, fonts, mètodes i finalitats diverses, encara que es resenti de tanta ambició. Vol ésser popular i profund alhora, i per això a molts els ha semblat superficial i buit.⁵³

53. W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, Zweite Hälfte, Leipzig, 1811, pp. 964-986.

No es podria negar que aquests honrats historiadors alemanys de la filosofia van llegir amb atenció i van comprendre molts aspectes de l'obra de Sibiuda. També és innegable que el llegiren a la llum de llurs pròpies idees i de les preocupacions del seu temps. És prou clar que el sentit que prenia el concepte de *naturalesa* en Sibiuda i en un il·lustrat del segle XVIII havia d'ésser divergent. No hi fa res. Van llegir, estudiar i comprendre Sibiuda i el van inserir tan correctament com van saber en la història naixent de la filosofia.

Hem adduït aquests tres testimonis per fer ben sensible que no hi ha cap misteri en el fet que el nom de Sibiuda aparegui en les *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de G. W. F. Hegel.⁵⁴ Abans de morir l'any 1791, el pare Antoni Ramon Pasqual, el primer catalanoparlant que té notícies de Ramon Sibiuda i que en parla amb coneixements de primera mà, escrivia amb resignació: «[...] notare tamen oportet, ipsum esse unum e plurimis Hispanis apud suos parum notis et apud exteros in praetio habitis, et forte nec nomen eius est notum Cathalanis eius compatriotis».⁵⁵ En el moment en què els catalans havien oblidat del tot Sibiuda, si mai l'havien conegut, Hegel en parlava positivament i el considerava un escolàstic que mereixia ésser reivindicat pel seu afany especulatiu i pel seu intent de demostrar als no creients l'existència, la trinitat de persones, l'Encarnació i la Revelació de Déu en la naturalesa, d'una banda, i en la història de l'Home-Déu, de l'altra, amb arguments purament racionals. En la breu i condensada referència que dona del pensament de Sibiuda, Hegel remarcava que en la *Theologia Naturalis* el pas des de la consideració de la naturalesa a la consideració de la divinitat és un pas dialècticament simple i pur, i valorava que la deducció de la moralitat Sibiuda l'emprenqués a partir de la consideració del subjecte. Potser ens hauríem d'aturar un moment a sospesar aquestes expressions hegelianes, a desgrat que no tinguem cap fonament per a suposar que Hegel hagi tingut un comerç vivaç amb els textos de Sibiuda, i que el més lògic és que n'hagués llegit tan sols els fragments que en citaven els conscienciosos historiadors alemanys de la filosofia.

En Hegel l'element o el concepte d'allò especulatiu no és una actitud qualsevol d'alguna manera relacionable amb el pensament. És clar que l'especulatiu en Hegel té a veure amb el pensament, sempre que no oblidem mai que en Hegel el pensament és quelcom en marxa, quelcom que passa per les seves pròpies etapes. L'especulatiu en Hegel és un moment del lògic i, concretant més, n'és el tercer moment. Hi ha un primer moment de la lògica hegeliana que és l'abstracte, el moment de l'enteniment. El segon moment del lògic és el moment dialèctic. El tercer és l'especulatiu. El moment que Hegel anomena primer o moment de l'enteniment és la fixació d'aquest en la cosa deter-

54. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, Stuttgart, 1928, pp. 195-196.

55. Antoni Ramon PASQUAL, *Vindiciae Lullianae*, vol. I, Avinyó, 1778, p. 21.

minada o objecte i en la seva diferència en relació amb les altres coses determinades o objectes; Hegel anomena aquest moment *abstracte* perquè consisteix en una representació de l'objecte sense cap referència al subjecte; és el primer grau o graó del coneixement, el grau de la immediatesa pura entre el pensament i la cosa, on no hi ha mediació entre el pensament i la cosa. La determinació finida només és evacuada i, per tant, el grau d'immediatesa només és llevat quan el pensament passa a la determinació oposada, quan l'objecte és pensat en tant que *ob-jecte*, és a dir, en la seva referència al subjecte al qual l'objecte és *ob-jectat*, és a dir, ofert davant en safata; aquest és el moment *dialèctic*, el moment en què s'estableix la dualitat per al diàleg recíproc entre objecte i subjecte; però aquest moment, en el qual la mediació entre subjecte i objecte ja queda establerta, encara és considerat *negatiu* per Hegel, en la mesura que falta el pas decisiu a la unitat: la percepció que el moment primer abstracte i el moment dialèctic constitueixen la unitat *positiva* en la qual consisteix tot el procés dialèctic del coneixement. És el tercer moment, el moment *especulatiu*, el moment racional-positiu que recull la unitat de les determinacions en llur oposició.

Tot això té alguna cosa a veure amb Sibiuda? Qui sap. En tot cas, té a veure amb la lectura que en fa Hegel des del seu propi pensament. Si Hegel considera que en Sibiuda hi ha afany especulatiu, és que el llegeix a la llum de la tesi de la unitat dialèctica dels contraris, de la unitat de les determinacions del real-ideal en llur oposició. Amb quines determinacions treballa Sibiuda? És força clar: Naturalesa-home-Déu. De la naturalesa a Déu, passant per l'home, hi ha un moviment dialèctic que té unes etapes pròpies. Hegel afirma que Sibiuda fa aquest trajecte dialèctic de manera simple i pura. D'alguna manera Hegel endevina, projecta o postula unes etapes dialèctiques en l'obra de Sibiuda. No el veu com un autor escolàstic sense suc ni bruc, sinó com un cisellador de la unitat de la constel·lació Naturalesa-home-Déu i, per tant, com un pensador posat en el camí correcte que emprendre més tard la filosofia, quan es donaria per tasca pròpia la comprensió del camí que fa el pensament a partir del subjecte. En aquest aspecte, no és indiferent que Hegel observi que la deducció de la moralitat en Sibiuda es fa a partir del subjecte, i això ens ajuda a comprendre que allà on Sibiuda parla de l'home Hegel ho comprèn com si parlés del subjecte. No m'atreviria a suposar que Hegel veiés en Sibiuda un precursor, ni que fos molt llunyà, a tenir en compte; però si el valora positivament, és perquè no podia deixar de veure'l orbitant amb més o menys encert entorn del seu sistema.

No podríem esbrinar ara quins textos va llegir Hegel de Sibiuda, ni tan sols si els coneixia de primera mà. Tampoc no voldríem causar la impressió que en el cas de Sibiuda Hegel té uns miraments especials. Hegel llegeix tota la història de la filosofia des de la seva perspectiva filosòfica pròpia, i, si es va fixar en Sibiuda, no podia deixar de veure'l de la mateixa manera. El que fa anys ens va colpir tot d'una és la valoració clarament positiva que en fa. En filosofia, Hegel no és Montaigne, i això sigui dit amb tot el respecte degut a

Montaigne. La barretada que fa Hegel en veure passar Sibiuda per la filosofia, bo i essent curta i ocasional, va tenir la virtut de posar-nos alerta sobre aquest pensador. Des de Catalunya, a partir del moment que hem començat a estudiar les realitats catalanes, Sibiuda ha estat gairebé unànimament vist com un apèndix del lul·lisme. Hegel no el veia pas així. Li reconeixia vigor especulatiu, l'instint genuïnament filosòfic de la construcció de la unitat. Calia comprendre, doncs, per què les coses anaven d'aquesta manera. Ens vam llançar a veure si en Sibiuda hi havia algun element filosòfic capaç de cridar l'atenció de Hegel. I vam tenir una sorpresa.

El llibre de les criatures comença amb una gran arrencada: l'exposició dels quatre graus progressius de l'escala natural: ésser, viure, sentir, pensar. Des del cim de l'escala natural, Sibiuda s'enfila cap a Déu. Un cop arribat dalt de tot de l'escala universal, arribat al grau suprem al qual menen els quatre graus inferiors, que és el *primum esse*, Sibiuda inicia la davallada. Però la davallada és singular i dialèctica, en la mesura que a partir d'aquest moment els quatre graus de l'escala natural es contempen *prout in Deo sunt*, i en la comparació dels dos moments llur jerarquia queda trabucada. El primer esglaó de l'escala descendent, és a dir el superior en aquesta escala, serà el que en l'escala natural era el darrer: l'ésser. Per a comprendre com a partir d'ara i en Déu l'ésser prendrà una fesomia espectacular, hem de veure què entén Sibiuda quan parla de l'ésser com a primer grau de la jerarquia natural. Res millor que donar-li la paraula:⁵⁶

Veiem per experiència que l'ésser es pot trobar sense el viure, sense el sentir i sense l'entendre, com és ara en les coses del primer grau, però no a l'inrevés, perquè sense l'ésser no es pot trobar el viure ni el sentir, ni tampoc l'entendre. Tot el que viu és, però no a l'inrevés; tot allò que sent viu, però no a l'inrevés; tot allò que entén sent, però no a l'inrevés. L'ésser es pot trobar separatament dels altres, en canvi els altres [graus] no es poden trobar sense l'ésser. D'això se'n segueix que totes les altres coses se sustenten i es fonamenten en l'ésser. L'ésser és el principi, l'arrel i el fonament de totes les altres coses que són portades per ell. L'ésser no és portat per res, res no el sustenta ni el fonamenta.

Aquí es presenta una gran ambigüitat sibiudiana, si no la més gran de totes. El primer grau de l'escala natural són els quatre elements i llur desplegament còsmic: terra, aigua, aire, foc; les pedres, els metalls, els cossos celestes, les coses artificials construïdes pels homes amb els elements i la seva fantàstica varietat. Tot això Sibiuda ho anomena *ésser*. Per tant, quan aquí diu «ésser», Sibiuda assenjala el món elemental, sensible, material o com se n'hagi de dir. Al començament d'*El llibre de les criatures* l'apel·lació *ésser* no té cap connotació metafísica, sinó que es refereix als elements materials que formen

56. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, cap. 9, p. 74.

l'Univers, al món d'una part de la física; si es vol, a unes determinades essències físiques.

En canvi podríem entendre el paràgraf anteriorment citat de Sibiuda, si pensàvem que l'ésser de què s'hi tracta és una part del món de la física? Cal dir immediatament que no. Què voldria dir, si no era així, que l'«ésser no és portat per res, res no el sustenta ni el fonamenta»? No hem entrat de cop en un llenguatge rigorosament metafísic? Què ha passat?

Aquesta inversió del sentit d'*ésser*, que passa de significar una part del món físic a prendre un sentit metafísic, és una conseqüència de la manera en què Sibiuda copsa Déu al final de l'escala dels quatre graus. La seva prova de l'existència de Déu no és física, ans metafísica, i es basa en el principi posat per Joan Duns Escot per a superar les vies tomistes i altres proves semblants de l'existència de Déu. Duns Escot deia, efectivament, que per a demostrar l'existència de Déu calia ésser molt més metafísic per a demostrar que era *primum*, que no pas físic per a demostrar que era *movens*. Sibiuda veu l'escala natural com un procés que des de la varietat fantàstica del món elemental i còsmic es va definint en cercles cada vegada més elevats i depurats: l'ésser elemental és la base de la vida vegetal, més restringida, però des del punt de vista entitatiu més complexa; els elements i la vida vegetal són la base de la vida animal, encara més restringida que la vegetal i enriquida amb la sensibilitat; els elements, la vida vegetal i la vida animal són la base de la vida intel·lectual, la més restringida i la més complexa de totes, perquè comprèn la llibertat. En la llibertat, doncs, s'unifiquen i es purifiquen les determinacions naturals inferiors, i ja no es pot anar més enllà en l'escala natural. Però hi ha un aspecte del quart grau natural que no queda tancat a una ulterior unificació: a diferència dels altres graus, on la regla és la varietat d'espècies, el món humà és un en espècie i múltiple en individus, i en individus potencialment infinits. La unificació darrera és la unificació de tota la càrrega entitativa que concentra el grau de la llibertat en un individu únic en espècie i infinit en acte, que és Déu, el primer atribut del qual, com en Duns Escot, seria la infinitud.

La infinitud divina captada com a nota primera i essencial de la divinitat és la demostració del *primum* que perseguia Duns Escot. El *primum movens* només pot ésser *movens* com a infinit, perquè, a diferència del Déu aristotèlic, el Déu cristià és creador, és a dir, donador. I, per molt paradoxal que pugui semblar, un Déu creador només pot donar si el que dóna no ha rebut, només pot donar si el fet de donar no representa per a ell un perdre, ans en tot cas un cert guany; és a dir, només pot crear i donar si és *in-finit*, *in-exhaurible*, *in-commensurable*, *il·limitat*.

No perdem ara de vista que el *primum* de l'especulació sibiudiana és el quart grau de l'escala natural, elevat ara a l'infinit. En tant que llibertat, Déu concentra en ell tota la càrrega entitativa subsumida en la llibertat del quart grau de la naturalesa, i, en tant que individu infinit en acte, la càrrega subsumida es troba en ell en estat infinit, il·limitat. Ara bé, un infinit és necessà-

riament simple, perquè la composició implica necessàriament parts, és a dir, límits. Per tant, els quatre graus es troben en Déu formant una mateixa cosa i resolent-se en un ésser simple. Tornem a escoltar Sibiuda i llegim ara el capítol 10:⁵⁷

Demostrat que les coses en Déu són així, resulta que en Déu l'ésser serà el principi, l'arrel i el fonament de totes les altres coses. Ell no ha rebut de ningú l'ésser i, per tant, ni el viure, ni el sentir, ni l'entendre. D'això se'n dedueix que el viure en ell no és rebut en l'ésser, ni el sentir en el viure, ni l'entendre o lliure albir en el sentir. I així totes les altres coses. Per tant, se'n segueix que el viure en Déu no ha estat afegit a l'ésser, ni el sentir al viure, ni l'entende als altres; no hi ha en Déu els quatre graus afegits l'un a l'altre. Perquè qui els hauria afegits al mateix temps? Qui els hauria ajuntats l'un amb altre? No hi ha ningú abans d'ell ni sobre d'ell. Si en Déu hi hagués algun afegit, en veritat Déu hauria estat fet, algú l'hauria fet i hauria confegit els quatre graus l'un amb l'altre, i així en algun moment Déu no hauria existit. I si per cas ell mateix hagués afegit els graus l'un amb l'altre, aleshores no podria ésser absolutament simple, perquè la simplicitat s'oposa a la composició, essent aquesta de coses diverses. Però atès que els quatre graus existeixen en ell d'una manera que no pot ésser més veritable, perquè els ha donats a d'altres, se'n segueix necessàriament que en Déu l'ésser, el viure, el sentir i l'entendre no formen composició, sinó que en Déu el viure és el mateix que l'ésser, el sentir el mateix que l'ésser, i qualsevol cosa que ell sigui és el mateix que l'ésser. En Déu tot s'identifica amb l'ésser i l'ésser és el principi i fonament. Per tant, en el nostre Déu és el mateix ésser i viure, ésser i sentir, ésser i entendre, etc. L'ésser ho és tot i tot s'identifica amb l'ésser. Altrament en Déu hi hauria composició de coses diverses, i això és impossible.

No seríem justos amb Sibiuda ni exactes, si no observàvem tot d'una que en el *Liber Creaturarum* hom buscaria en va la idea escotista de l'*esse in communi*. De la infinitud hom passa a la simplicitat i d'aquestes dues connotacions als altres atributs, llegits tots en l'ésser diví simple, que esdevé «principi, fonament i regla per provar i conèixer totes les altres coses de Déu». Entrem de ple en l'òrbita del que Étienne Gilson va anomenar les metafísiques de l'Èxode, al·ludint al pas d'Ex 3,14, on Jahvè diu a Moisès: «Jo sóc el qui sóc.»

Tot això venia a tomb com a conseqüència d'una perplexitat: En *El llibre de les criatures* hi ha una inversió fonamental del concepte d'ésser, que comença designant una part del món material i còsmic i tot d'una designa l'ésser de Déu. En el primer sentit, l'ésser és el grau més pobre de determinació entitativa; en el segon, al contrari, és el més ric i potent. D'un ésser privat de vida, sensibilitat i intel·ligència, es passa a un *infinitum mare essendi*. El pas d'una càrrega entitativa purament elemental a la plenitud que representa l'ésser de Déu ve determinat pel salt qualitatiu que implica passar del finit i limitat a

57. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, pp. 74-75.

l'infinit i il·limitat. L'ésser elemental, subsumit i cada vegada menys determinant en els graus ascendants i superiors de l'escala natural, es converteix en el principi i fonament de l'essència infinita de Déu, previ buidatge del que restava del seu caràcter elemental. Som lluny de l'univers de la lògica hegeliana, on, com en Kant, l'ésser és la noció més pobra de totes, el concepte talment buit de tota essència que el seu correlat només podrà trobar-se en el no-ésser. Però hi ha hagut un buidatge, un guany de l'ésser en la seva dimensió pura, la negació de la seva càrrega elemental, no per a suprimir-la en rodó, sinó per a guanyar-la en la simplicitat de l'essència divina, on totes les diferències es resolen. Per tant, tampoc no som tan lluny d'algun aspecte de la lògica de Hegel.

Repeteix: Hegel copsa en Sibiuda el pas del món de la naturalesa al de Déu com un pas dialèctic simple i pur, la qual cosa vol dir que s'han fet les negacions oportunes i s'ha obtingut el resultat de constituir la unitat sintètica de les diferències en l'ésser diví. En definitiva, l'experiència a la qual apel·la el *Liber Creaturarum* com a fonament per a conèixer amb certesa no és el món de l'estètica transcendental, no és el món de l'experiència possible, sinó el món d'una *experiència* intel·lectual que ha passat per més d'un grau d'abstracció. El coneixement que desplega Sibiuda és un coneixement mediat, una construcció logicometafísica, en la qual pesen determinades opcions filosòfiques i teològiques. Essent lluny de l'univers hegelian, no som tan lluny de la ruta que menarà a Hegel.

Una lectura del text de Sibiuda des d'una perspectiva hegeliana vindria a tenir una corroboració en la manera en què Sibiuda planteja metafísicament el procés de la creació de les coses. Sibiuda arriba al Déu creador a partir d'una especulació molt tancada sobre el *primum esse*. El tret definitori de la prova de l'existència de Déu en Sibiuda és que no pressuposa una física determinada, i concretament una física dels motors. Sibiuda construeix la seva prova amb materials metafísics: els graus i la jerarquia de l'ésser, l'ordre de l'Univers que apunta cap a la unitat que el constitueix com a tal ordre, l'ordenador incausat i únic que fa possible l'existència del món en el seu ordre essencialment ordenat i jeràrquic. En aquesta preferència per la via metafísica hi podem veure no solament una tria d'escola o una preferència doctrinal, sinó també un ressò llunyà de les condemnes eclesiàstiques del 1277 contra els professors de les facultats d'arts titllats d'«averroistes llatins». Aquests actes de l'autoritat eclesiàstica constitueixen, molt probablement, el veritable pern sobre el qual giravolta la història del pensament medieval. Com és sabut, aquelles condemnes colprien algunes tesis tomistes, de manera que l'autoritat eclesiàstica era conscient del que tenia entre mans. Simplificant moltíssim, podríem ara resumir l'esperit d'aquells actes dient que anaven dirigits sobretot a combatre la idea grega —de matriu aristotèlica i transmesa per Averrois— que allò que Déu fa ho fa necessàriament. En el fons, no deixava d'haver-hi una oposició frontal a la filosofia elaborada fora dels quadres de la Revelació i la condemna contenia una bomba retardada que va significar l'esfondrament del

programa anselmià *credo ut intelligam*. El resultat és que les condemnes de París i Oxford van obligar els teòlegs a sospesar amb molt de compte els materials filosòfics amb què treballaven.

No deixa d'ésser curiós que tant per la banda de les seves fonts com pel seu propi impuls, Sibiuda segueix fidel al programa de les *rationes necessariae* —esbossat en Boeci i Abelard, desenvolupat per Anselm i intentat de sintetitzar universalment per Ramon Llull. Això és un primer terme. Tanmateix d'un cap a l'altre d'*El llibre de les criatures* hi batega la idea de la primacia de la llibertat, idea que és, de fet, el correctiu que els teòlegs fan servir i desenvolupen per obviar el necessitarisme naturalista que prové de la filosofia grega i d'Averrois. Aquest és un segon terme i, per tant, ja tenim la paradoxa armada. La paradoxa consisteix en la coexistència d'aquestes dues direccions de pensament en un mateix autor després del 1277.

Anselm creu i tot seguit busca raons necessàries per tal de fer evidents els coneixements que ja tenia per la fe. Comprendre racionalment el contingut de la fe no deroga la virtut de la fe, ans la fa més accessible. Tant si es tracta d'investigar l'existència de Déu, com l'Encarnació del Verb i l'economia salvífica o la caiguda del diable, apareix en l'obra d'Anselm una argumentació lògica en la qual es connecten formalment idees i principis procedents directament del camp de la fe amb idees i principis de la pura raó. Si ara fèiem abstracció de la fe, aquesta manera de procedir d'Anselm en la seva argumentació només podria ésser considerada vàlida si *a)* tot el que Déu fa ha d'ésser raonable, i *b)* l'home creient és capaç de conèixer i comprovar aquesta racionalitat.

Admesos aquests dos pressupòsits, només s'ha de fer un pas molt petit per afirmar que Déu està obligat a fer tal cosa determinada i no en pot fer d'altra; en el sentit que ha de fer allò que és més raonable, i la raonabilitat d'això és accessible a la raó de l'home creient. Escull difícil d'evitar, com demostra la tesi leibniziana del millor dels mons possibles, a la qual Sibiuda ja s'havia acostat abans de Leibniz en el capítol 17 del *Llibre de les criatures*.

Per tant, un pensador que després del 1277 continués compromès a fons amb el programa de les *rationes necessariae*, havia d'evitar de caure en el naturalisme físicista o metafísic. Sibiuda va explicitar aquesta intenció exorcitzant des del pròleg de la seva obra la *physica* i la *metaphysica* d'Aristòtil, i en la qüestió crucial de la prova de l'existència de Déu, ho i seguint l'orientació que havia pres Duns Escot, primer gran crític del físicisme naturalista.

Per això constatem en *El llibre de les criatures* que, un cop Déu ha estat copsat com a unitat ordenadora del concert mundanal —és a dir, de la constitució ordenadament diferenciada del món, que per això és món i no caos—, tot seguit Sibiuda estableix la infinitud divina, atribut que implica la primacia en l'ésser i la immutabilitat de la seva perfecció. Sibiuda evita acuradament en la seva argumentació de treballar amb qualitats de l'ésser —per exemple, l'ésser mòbil— que pugui ésser objecte d'una física; en canvi argumenta directament sobre l'ésser com a tal, objecte de la metafísica. Aquesta mentalitat s'adiu amb una mentalitat impregnada de platonisme: com es podria

arribar correctament a conclusions entorn de l'ésser partint de qualsevol cosa que sigui inferior a l'ésser? Per això més amunt hem dit que el primer escaló de l'escala descendent d'*El llibre de les criatures* era una inversió respecte dels graons de l'escala natural: allò que en aquesta constitueix el grau més pobre és el punt més elevat de l'escala metafísica: *ipsum esse*. Bo i seguint Duns Escot, Sibiuda argumentarà entorn de l'ésser recolzat sempre sobre una propietat de l'ésser que permeti de concloure no, com en el cas del moviment, en alguna perfecció suprema dins d'algun gènere de l'ens, sinó en la perfecció suprema d'ésser: l'infinít d'ésser.

Sibiuda posa una regla per tal de fixar un cercle hermenèutic de l'ésser entès com a *primum esse*, i, en el seu nucli essencial, diu així:⁵⁸

Perquè tinguem una regla i un mode per provar tot el que fa referència a l'ésser, ens cal procedir de forma ordenada. Primer cal posar un fonament i una arrel, sobre la qual es fonamenti tota la resta. El primer fonament i la primera arrel és que l'ésser no és rebut per ningú, ni per ell mateix. D'aquí se'n segueix tot el que se'n pot dir. Després d'aquest fonament en ve un altre: l'ésser de Déu s'allunya infinitament del no-ésser i del no-res, i fa fugir totalment el no-ésser. Amb aquests dos fonaments es demostra tot radicalment. Com que l'ésser de Déu no és rebut per un altre, se'n segueix que és totalment primer, que és simple i sense parts, que l'ésser de Déu és el mateix Déu i que Déu és el mateix ésser. D'això se'n segueix que s'allunya infinitament del no-ésser i el no-res, i que el no-ésser i el no-res no tenen cap poder contra ell. I d'aquí es pot concloure tot. Com que l'ésser de Déu és primer, fa fugir totalment el no-ésser. I per això l'ésser que és el mateix Déu no pot no ésser ni ser deficient, sinó que és necessari que existeixi i que sigui etern; no se li pot afegir, ni sostreure, ni canviar res, de manera que necessàriament és allò més perfecte i més complet, i té tota la plenitud de l'ésser, raó per la qual és font infinita d'ésser.

En realitat poques coses es poden dir que no estiguin ja incloses en els enunciats que formen la regla. En canvi, pot ésser més rica de direccions una exploració del camp del no contradictori, és a dir, de les possibilitats que poden no ésser contradictòries amb la regla formulada. Sibiuda emprèn de seguida aquest camí, perquè hi troba el fonament metafísic del monoteisme i de la creació. Efectivament, només hi ha *un* ésser primer, perquè la pluralitat en aquest nivell ontològic és incompatible amb la victoriosa bel·licositat total del primer ésser sobre el no-ésser. Si n'hi hagués dos, cadascun tindria el no-ésser l'altre i es faltarien l'un a l'altre, la qual cosa implica que en tots dos hi hauria un no-ésser infinit, conclusió que repugna, perquè en l'un i en l'altre coexistirien al mateix temps un ésser infinitament i un no-ésser infinitament. Per tant, ni el dualisme ni, *a fortiori*, el politeisme no són possibles. D'altra banda, la radicalitat amb què l'ésser de Déu s'imposa al no-ésser, implica que

58. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, pp. 79-80.

tot allò que pertany a l'ésser és en Déu, i allò que pertany al no-ésser no és en Ell. Per tant, Déu és potència infinita i no el pot afectar cap impotència. Per això mateix ha de tenir el poder de crear, perquè si hom l'hi escatimava, ja tindria alguna limitació i així hi hauria en Déu alguna forma de no-ésser, cosa impossible. Vet aquí com Sibiuda introdueix en Déu el poder de crear, en el marc d'una especulació sobre el *primum esse*. El seu llenguatge és fort: Déu té aquest poder *necessàriament*. La base metafísica de l'argument pròpiament dit és modesta: es tracta d'una possibilitat no contradictòria en el cercle especulatiu on es mou l'autor d'*El llibre de les criatures*. Mera possibilitat, però captada racionalment. El creient copsa racionalment en un discurs metafísic la primera veritat que ensenya l'Esriptura.

La potència creadora del *primum esse*, un cop descoberta, planteja el problema de l'ésser de les coses creadores en relació amb l'ésser de Déu. El *primum esse* de Sibiuda és entès com l'actualitat de totes les essències, si tot el que pertany al domini de l'ésser es troba en ell. Com el creat no formarà part del món diví, si Déu és la infinita actualitat de totes les essències? Per on passarà la distinció entre Creador i criatura? Ben lluny de pensar en una distinció real en el creat entre essència i existència, Sibiuda busca la distinció entre l'essència increada i l'essència creada, on la troba el neoplatonisme: es tractarà d'una diferència d'origen. L'essència de Déu no té origen, la creada sí.⁵⁹

L'ésser de Déu bandeja totalment el no-ésser; per això fora d'ell no hi pot haver cap ésser. I atès que les criatures tenen un ésser propi, real, distint i separat de l'ésser de Déu, cal dir que aquesta mena d'ésser real no existeix en Déu. Però bé cal dir que l'ésser real de totes les coses existeix necessàriament en Déu. No en el sentit que sigui el mateix que l'ésser de Déu, sinó en el sentit que cal que vingui de l'ésser de Déu i que s'origini totalment a partir de l'ésser de Déu. Si l'ésser de Déu és primer i no és rebut, cal que tot altre ésser s'origini d'aquest ésser i pul·luli a partir de l'ésser com a partir d'una arrel.

Ara tindrem ocasió de comprovar que la dialèctica de Sibiuda té alguns trets d'una agudesada colpidora. Acaba d'afirmar que és necessari que l'ésser real de les coses vingui de l'ésser de Déu: la diferència d'origen dilueix així el perill del panteisme que sotja sempre que es tracta de la relació entre Déu i els altres éssers. Ara bé, un neoplatònic emanatista podria subscriure la mateixa afirmació del teòleg cristià. Sibiuda ho veu amb claredat meridiana, tant que no té més remei que apel·lar al procediment dialèctic més radical: la negació. Sibiuda nega a l'acte la tesi que acaba de provar. I des del fons de la negació s'enlaira cap a una síntesi en la qual la procedència, un cop negada, esdevé producció. Així el teòleg supera el parany de l'emanatisme i conque-

59. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, cap. 15, pp. 83-84.

reix la perspectiva metafísica pròpia de la creació. El punt de partida de la negació és la simplicitat divina.⁶⁰

L'ésser de Déu és indivisible, summament simple; per això és impossible que l'ésser concret de les coses sigui tallat o pres de l'ésser de Déu, que és infrangible. Per tant, cal que vingui a partir del no-ésser i del no-res, atès que no pot provenir de l'ésser que és Déu. I com que el no-ésser i el no-res no poden produir res, cal que l'ésser de Déu que és primer hagi produït tot aquell ésser del no-ésser i del no-res. Només l'ésser pot produir l'ésser, com el foc produeix el foc i cada cosa el seu semblant. Atès, doncs, que l'ésser real de totes les coses no és l'ésser de Déu, sinó un altre ésser, cal que sigui produït per l'ésser que és primer i el més principal a partir del no-ésser i del no-res. Se'n segueix que l'ésser concret real és més en Déu com més totalment ve de Déu i del seu ésser, és produït del no-res i és conservat del tot íntegre en tal ésser per l'ésser de Déu que no prové del no-ésser. És d'aquesta manera que totes les coses tenen ésser en Déu des de l'eternitat i són una mateixa cosa que l'ésser de Déu.

El moviment de la dialèctica és brillant: de l'ésser de Déu, que no podria donar origen al creat per una mena de procediment de divisió, es passa al seu contrari, al no-ésser radical, al no-res. Però com que del no-res no en ve res, el no-res remet un altre cop a l'ésser de Déu, el qual aleshores és guanyat com a productor, en la mesura que en la producció se salva el moment del no-res: producció del no-res, creació.

Aquest tipus d'argumentació és la que un dia ens va sorprendre. Sibiuda no és un filòsof modern, cert, ni tampoc no ha estat considerat un renovador de la temàtica filosòfica del seu temps. Però hi ha elements en la seva manera de filosofar que poden aparèixer com a anticipacions de coses que vénen molt més tard. Les idees de Schelling sobre la constitució de la naturalesa com una força que es desplega manifestant-se dinàmicament en graus i plans cada vegada més rics i jeràrquicament més elevats fins que arriba a l'home, en què apareix la consciència i la intel·ligència esdevé conscient d'ella mateixa, es pot llegir als primers capítols d'*El llibre de les criatures*, sempre, és clar, que hom faci abstracció del progrés científic que hi ha hagut des dels temps de Sibiuda als de Schelling. Però el moviment de la naturalesa en la seva constitució jeràrquica és idèntic, en l'un i en l'altre filòsofs.

La naturalesa, ensenya Schelling, assoleix el seu fi últim —convertir-se enterament en objecte per ella mateixa— a través de la reflexió última i més elevada, que no és res més que l'home, o, dit més generalment, allò que anomenem la raó: és així que es dona un retorn complet de la naturalesa cap a ella mateixa i es fa evident que la naturalesa és originàriament idèntica a allò que en nosaltres es reconeix com a principi intel·ligent i conscient.

60. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, p. 84.

Podríem comparar aquesta reflexió amb moltes pàgines de Sibiuda. N'escollim una del capítol 93:⁶¹

L'home no té només una dignitat més gran que la de les altres criatures, sinó que coneix que té i que ha rebuda més dignitat i una dignitat més gran que les altres criatures. Té més i coneix que té més, com també coneix que les altres coses no saben que tenen el que tenen, i que ell és l'únic que coneix la pròpia excel·lència i la de les altres coses.

La filosofia de Sibiuda no ha deixat d'ésser mai la d'un teòleg medieval. Per això no pot ésser equiparada en cap sentit a la que elaboraren més tard teòlegs moderns, com és ara Hegel, el qual diu que el contingut de la seva *Lògica* és la manifestació de Déu tal com és en la seva essència eterna abans de la creació de la naturalesa i d'un esperit finit.⁶² No. Són mons diferents. La teologia dels teòlegs filòsofs moderns ve de i va per uns altres camins. Sibiuda escriu i filosofa al dictat de la Revelació tal com és entesa en l'Església del seu temps. Ara bé, alguns dels elements filosòfics que posa en moviment no són purament ancil·lars, tenen vigor filosòfic en ells mateixos i haurien estat susceptibles d'agafar el vol per ells mateixos. La doctrina sobre l'ésser de Sibiuda té el defecte insuperable d'haver estat formulada en un ambient filosòfic totalment precartesià. Resta, per tant, una metafísica de la baixa edat mitjana o de l'edat nova. Però aquest ésser que es posa bandejant victoriosament el no-ésser, fonament infonamentat de tot, principi fontal indiscutible de tota activitat possible i autoposició i llibertat absoluta, no té algun tret d'aquella intuïció intel·lectual que Kant considerava impossible que l'home tingués, perquè coincidí amb la intuïció d'un intel·lecte creador i que, després de Kant, Fichte va posar a la base de la seva especulació filosòfica? En la mesura que Sibiuda, explicant la creació, es veu forçat a dir que, bo i produïdes, les coses «són una mateixa cosa que l'ésser de Déu», hem de comprendre que el seu *primum esse* és un absolut ontològic. No és l'Absolut de l'idealisme, però pot ésser vist com una insinuació d'aquell en un altre univers filosòfic. Per això ha estat possible que des de l'idealisme hi hagi hagut atenció a les pàgines escrites per Sibiuda. Ara no hi ha temps per a comparar les idees de Sibiuda sobre la llibertat amb especulacions ulteriors d'altres filòsofs, com és ara el mateix Schelling. És una altra temàtica rica d'aspectes i de sorpreses, que corrobora la modernitat d'algunes pàgines d'*El llibre de les criatures*, i que ha tingut els seus lectors atentíssims. Quedi, doncs, per a una altra oportunitat.

Per avui n'hi haurà hagut prou de constatar que el nostre Sibiuda ha tingut una recepció en ambients molt allunyats geogràficament del nostre país,

61. Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, p. 224.

62. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. I, «Einleitung», par. XIII, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1975, p. 31.

i ja no diguem allunyats des del punt de vista intel·lectual. Això contribueix a fer la seva figura més complexa, potser més ambigua també. I, sobretot, ens posa davant una paradoxa desagradable: mentre primer la *devotio moderna* i després el protestantisme es van encarregar de passejar el llibre de Sibiuda pel centre d'Europa, mentre corria per França a redós de Montaigne, quan altres treballaven honradament sobre els textos de Sibiuda, aquí *nec forte nomen eius notum erat nobis*. En algun sentit molt precís, a Catalunya hi ha hagut decadència. Qui sap si en molts aspectes encara no n'hi ha? Això sigui dit amb propòsit i ja en temps, potser, d'esmena.