

BUTLLETÍ BIBLIOGRÀFIC

JAUME DE PUIG I OLIVER

VALORACIÓ CRÍTICA DEL PENSAMENT DE SIBIUDA AL LLARG DEL TEMPS

La transmissió manuscrita i impresa del *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda, les seves adaptacions, traduccions i refoses, i sobretot la fortuna d'haver tingut Montaigne com a defensor i traductor, han assegurat a Ramon Sibiuda l'atenció del món culte europeu fins als nostres dies.

Efectivament, el seu nom apareix ja a les primeres bibliografies. Des del catàleg de l'abat Johannes Heidenberg (Trithemi) ençà, no manca en gairebé cap de les que seguiran. És ben cert que el valor d'aquestes notícies no és pas sempre exemplar. De vegades, però, els bibliògrafs expressen un criteri sobre l'obra de Sibiuda o algun dels seus aspectes. La persistència d'aquestes valoracions en la bibliografia europea dels segles XVI-XVIII és un fet i també la concausa —l'altra és Montaigne— de l'atenció que ha merescut Sibiuda els segles XIX i XX: dos-cents anys d'estudis i esments crítics, deixant de banda les simples fitxes que es van repetint, amb més o menys homogeneïtat, en diccionaris, enciclopèdies i històries de la filosofia, de la teologia, de l'apologètica i de l'Església.

Ens proposem avui d'estudiar aquest material. Per dissort, hem de dir de bell antuvi que no podrem pas examinar-lo exhaustivament. La tradicional penúria de llibres que patim ens ha condemnat a no poder seguir la pista de molts autors i títols referents a Sibiuda, dels quals hem pogut constatar l'existència sense que hàgim pogut consultar les obres. Potser amb el temps arribarem a omplir les llacunes que ara quedaran aquí escampades. I potser també el temps ens farà descobrir altres materials que ara ni tan sols per referència no coneixem. Aquesta, doncs, serà una primera mancança del present treball.

No ens referirem a les notícies simplement bibliogràfiques, ni tampoc no ens referirem a aquells autors sobre els quals Ramon Sibiuda hagi pogut influir, entenent que aquesta tasca mereix un tractament monogràfic a part, que ens portaria avui lluny d'un objectiu més simple i essencial: veure quin ha estat el pensament crític suscitat per la lectura de l'obra de Sibiuda, i amb referència sempre a l'aspecte crític d'aquest pensament.

En l'exposició seguirem l'ordre cronològic i ens permetrem de donar la nostra pròpia valoració crítica quan el treball dels autors que citem ho necessiti o ho provoqui.*

* No repetirem aquí l'anàlisi dels treballs que van aparèixer sobre Sibiuda durant la dècada 1969-1980 i foren objecte del primer *Butlletí bibliogràfic* publicat dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», I (1982), 277-289. En canvi, hi introduïrem la d'aquells que aleshores desconecíem.

1. *Segle XV*

1.1. Si ben aviat el pensament de Sibiuda va començar de tenir influència i aquesta és detectable a partir del 1450 en un pensador de la talla de Nicolau de Cusa,¹ la primera valoració de l'obra sibiudiana que es registra durant el segle XV és la revisió a la qual hom sotmet el *Liber creaturarum* entre el 1438 i el 1450, per tal de fer-ne l'estil més llegidor. El fet de corregir i normalitzar l'obra de Sibiuda implica un judici francament negatiu sobre el llatí sibiudià i al mateix temps un judici positiu pel que fa a les possibilitats que té el seu contingut d'ésser ben acollit, raó per la qual hom hauria decidit d'aplanar els obstacles estilístics... fins a un cert punt.

1.2. Una segona valoració, tant o més transcendent que la primera, és el canvi de nom que experimenta l'obra de Sibiuda a partir de l'edició de Deventer. Els manuscrits transmeten el títol *Liber creaturarum seu liber de homine*, encara recollit per l'edició incunable lionesa de Guilhem Balsarin. En canvi, de l'edició de Deventer endavant, totes, llevat de la de Venècia 1581, intitulen *Theologia naturalis seu liber creaturarum*. Si al començament aquest títol sobrevingut s'adjunta al més original de *Liber creaturarum*, ben aviat serà l'únic amb què es coneixerà l'obra de Sibiuda en la pràctica bibliogràfica, originant més d'una confusió sonada.² Sembla clar, per tant, que el nou títol neix a Deventer. Sobre aquest fet, cal plantejar algunes qüestions.

El nou bateig del *Liber creaturarum* implica que ha anat a parar a mans d'algun grup que el fa seu, que el troba apropiat als seus punts de vista. Com esguardaven el llibre de Sibiuda els qui el feien editar amb un nom nou?

El primer membre del títol, *Theologia*, tendeix a explicitar el contingut de l'obra, que Sibiuda presentava només com a «scientia», i l'aclareix com el que realment és, una obra de teologia, pensada i escrita al marge de la «theologia scholarum», on es confeccionen tradicionalment comentaris als *Llibres de les sentències* o sumes. Amb l'adopció del mot *Theologia*, els seus inventors subratllen que el pensament de Sibiuda és un pensament teològic.

En el segon membre del títol, *naturalis*, es pot rastrejar un gest d'audàcia. No hi ha exemples anteriors d'aplicació d'aquest adjectiu al mot «theologia» i amb referència a una teologia cristiana, la qual fins aleshores ha estat unànimement considerada una «sacra doctrina». Creiem que la tria del mot «naturalis» obeeix al fet que la dita paraula, aplicada a una «theologia», evita tant la referèn-

1. Cf. Joseph BERNHARD, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Munic, Ernst Reinhardt 1922, 213-214.

2. Per exemple, la d'Enric BAYERRI BERTOMEU, que en el seu catàleg *Los códices medievales de la Catedral de Tortosa. Novísimo inventario descriptivo*, Barcelona, Porter Libros 1962, n° 249, 419-420, foraviat pel text de l'èplicit, on llegeix: «In hoc volumine est liber *Theologie naturalis*, cuius subiectum est primus (sic) movens...», l'atribueix encontinent a Ramon Sibiuda, 579, quan en realitat és el tractat del mateix nom de Nicolau Bonet.

cia a la revelació divina com la referència a la «philosophia» entesa en el sentit escolar i universitari de l'època. El *Liber creaturarum* seria vist, així, com un intent de presentar la teologia —obviant el recurs directe a la revelació— en relació amb una contemplació de la naturalesa —obviant així l'especificitat de la filosofia universitària—: una lectura teològica —ingènua?, afegiríem nosaltres— de la naturalesa.

I ara cal que ens preguntem quina és la base que el llibre de Sibiuda ofereix per tal d'ésser vist des d'aquest angle concret. Val a dir que la base existeix i que és fins i tot àmplia. L'autor hi prescindeix de tota al·legació d'autoritats —Escriptura, sants Doctors—, com prescindeix igualment de la lògica escolar i de les altres ciències filosòfiques. O almenys així ho diu. El seu punt de partida i de referència constant és la consideració de l'ordre natural dels éssers i del lloc preeminent que hi obté l'home. Afebliríem, doncs, les connotacions apologetiques que s'han volgut llegir en la denominació «theologia naturalis», aplicada al llibre de Sibiuda.³ Per a designar la funció apologetica, la tradició cristiana medieval disposa d'una ben clara gamma d'expressions. Creiem que els qui van donar al *Liber creaturarum* la qualificació de «teologia natural» volien sobretot subratllar el contingut («theologia») i un mètode («naturalis»), contingut i mètode que no apareixen amb vigor en la primitiva denominació, *Scientia libri creaturarum*.

En efecte, era la novetat del mètode «natural» aplicat a un contingut «teològic» allò que cridava l'atenció en el llibre de Sibiuda. I recordant ara que és a Deventer on s'imprimeix per primera vegada el *Liber creaturarum* amb el títol afegit de *Theologia naturalis*, podem fer la hipòtesi que fos en els cercles dels «Fratres vitae communis» de Deventer on l'obra de Sibiuda tingué bon acolliment i difusió, és a dir, en els cercles de la «devotio moderna».⁴ És ben sabut que una característica d'aquest moviment d'espiritualitat consistia en el rebuig de la mística d'alta especulació i fins i tot de la mateixa ciència,⁵ orientant-se els seus adherents sobretot cap a la pràctica. Amb aquest aspecte pràctic es combinava el caràcter devot («devotio») i afectiu, moralista, ascètic i el biblicisme. De

3. Cf. Miquel BATLLORI, *Sur le lullisme en France au XV^e siècle*, dins *Colloque International de Tours (XIV^e stage). L'Humanisme Français au début de la Renaissance*, París, Vrin 1973, 125; reeditat en català dins ID., *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1979, 243-257. L'opinió de Batllori, a la qual ens referim, és a la pàgina 256.

4. Sobre la «devotio moderna», cf. G. M. H. DEL PRAT, *Die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens*, Leipzig 1840; J. A. ACQUOY, *Het klooster te Windesheim en sijn Invloed*, Utrecht 1875-1880, 3 volums; E. DE SCHAEPRIVER, *La Dévotion moderne*, dins «Nouvelle Revue Théologique», 54 (1927), 742-772; A. HYMA, *The Christian Renaissance. A History of the «Devotio moderna»*, Nova York 1925; R.R. POST, *De moderne Devotie. Geerd Grootte en zijn Stichtungen*, Amsterdam 1950; L. SCHULTZE, *Brüder des gemeinsamen Lebens*, dins «Realencyklopädie für protestantische Theologie», III, 472-507; Robert HAASS, *Brüder vom gemeinsamen Leben*, dins «Lexikon für Theologie und Kirche»,² II, 722-723; J. DOLS, *Bibliographie der Moderne Devotie*, Nimega 1936-1941; Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Rasgos característicos de la «Devotio moderna»*, dins «Mantresa», 28 (1956), 315-350.

5. Cf. del darrer estudi citat, el del P. García Villoslada, les pàgines 328-332.

tot això hi ha amplis ressons en el *Liber creaturarum*,⁶ de manera que, si és justa la nostra hipòtesi segons la qual el nom de *Theologia naturalis* fou imposat pels adeptes de la «devotio moderna», hauríem de veure en aquest fet una adopció, si no un reconeixement de l'obra de Sibiuda com a participant dels ideals de renovació espiritual que havia iniciat Geerd Groot.

1.3. Just abans d'acabar el segle XV, l'any 1499, apareix sota el nom de *Dialogi de natura hominis o Viola animae* una abreviació del *Liber creaturarum* escrita pel cartoixà Pierre Dorlant.⁷ Es tractava d'una reelaboració resumida de l'obra de Sibiuda. Al principi de l'edició «princeps» d'aquesta obra hi ha dos epígrames. El primer és d'autor desconegut, encara que podríem conjecturar que és de l'editor, Heinrich Quentell, o que fou encarregat per ell a un home de lletres, ja que és una peça encomiàstica i propagandística de l'obra, adreçada directament al comprador: «Emptor, habes animam...».⁸ En aquest primer epígrama se subratllen dos valors de la *Viola*: és una obra breu i útil, diu moltes coses en poques pàgines, estalvia de llegir molts d'altres llibres; valors que potser interessava de subratllar a un editor. Però hi ha una altra remarca, que potser prové de l'ambient: «...primus doctis tradidit opus auctor».⁹ Si hi ha consciència d'una distància entre Pierre Dorlant, autor de la *Viola*, i Ramon Sibiuda, autor del *Liber creaturarum*, aquesta distància és definida qualitativament: la *Viola* s'adreça a un públic culte, un públic que no és evidentment el que havia buscat Sibiuda amb el seu llatí atrotinat i amb la seva cadena interminable de raonaments.

El segon epígrama, de Mateu Herben,¹⁰ no difereix massa de l'anterior en la intenció propagandística. L'autor juga amb la contraposició «iste liber» —«artes», en el sentit d'encomiar l'obra per la seva superioritat i profunditat de contingut en comparació amb les arts, és a dir, si no errem, amb l'ensenyament filosòfic i àdhuc teològic universitari. Aquests dos epígrames són dos exercicis regulars de llatinitat clàssica, que il·luminen una mica a quin públic anava destinada la *Viola*: un públic docte, modern i humanista. Que això és així ho confirma la mateixa factura del resum de l'«opus» sibiudià, en el qual les qüestions ètiques acaben prevalent, i de molt, sobre altres temes, per exemple els lògics i els metafísics. De manera que la intenció de Dorlant en abreujar el *Liber creaturarum* és prou

6. Sobre el biblicisme de Sibiuda, per exemple, cf. el nostre article, *Esriptura i actitud humanística en el «Liber creaturarum» de Ramon Sibiuda*, dins «Revista Catalana de Teologia», III (1978), 127-151, especialment 143, on se citen unes il·lustratives paraules de Sibiuda, en les quals recomana l'estudi, l'audició, la lectura i la «possessió» fins i tot de la *Bíblia*, en uns temps en què la impremta i la ràpida difusió del llibre encara havia de començar.

7. Cf. *Raimundus Sabundus, Theologia naturalis seu Liber creaturarum. Faksimile Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852...*, Stuttgart-Bad Carnstadt 1966, 19*-20*.

8. Edició de Heinrich Quentell, Colònia 1499, fol. aa 1 rº.

9. *Ibid.*

10. Per a Mateu Herben, cf. Ulysse CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge. Bio-bibliographie*, t. I, París 1905, cols. 2109-2110.

clara: actualitzava l'obra de Sibiuda davant un públic exigent en matèria de forma literària i ben preparat per a acollir una obra de sòlida doctrina ètica que no tenia res a veure amb els mètodes científics usuals a l'Escola. Costa molt de reconèixer en aquest públic els cristians humanistes?

2. Segle XVI

2.1. El primer comentari crític conegut d'aquesta centúria, i per cert elogiós, és el de Charles Bouelles («Bovilius», 1475-1553), del cercle de Jacques Lefèbvre d'Étapes, el conegut pre-reformista francès, editor i comentador d'Aristòtil i de Lull.¹¹ En una carta al teòleg d'Amiens, Nicolas de Saintz, amb la qual adjunta un exemplar de l'obra de Sibiuda, li diu: «Mitto ad te... *Naturalem Theologiam*...; illam studioso viro J. Coconi cum litteris offerre curabis...; monebis pium illud opus ad calcem studiose perlegat, ac ne ob humilem sermonis ornatum flocci habendum putet... Huius... *Naturalis Theologie* sermo tametsi humilior atque abiectior esse videatur, succulentissimus tamen atque uberimus est».¹²

El mateix dia escriu al canonge de Saint Quentin, Jean Cocon, recomanant-li el *Liber creaturarum*: «Mens denique tua illius ope praeclaris ascensibus subvehetur in Deum».¹³

Aquest entusiasme de Bouelles per l'obra de Sibiuda es pot explicar, seguint Renaudet, com la reacció positiva davant una filosofia ensems racionalista i sentimental, que, a més, es deixa interpretar fàcilment com una mística.¹⁴

2.2. En la dedicatòria del seu comentari a l'*Ars Brevis* de Ramon Lull, Heinrich Cornelius Agrippa de Nettesheim (1486-1535), es refereix a Ramon Sibiuda, al *Liber creaturarum* i als «altres escrits seus» i afirma que s'hi manifesta a bastament fins a quin punt era expert en aquesta art lul·liana: «Atque Raymundus Sabunde, qui *Librum creaturarum sive Theologiam naturalem* edidit, eo ipso praeter reliqua sua scripta satis ostendit quantum hac arte valuerit».¹⁵

2.3. Ben aviat l'obra de Sibiuda atreu l'atenció del protestantisme naixent. L'any 1550 un pastor de l'església de Wildberg, Andreas Keller, traduïa a l'alemany els títols 209-216 del *Liber creaturarum*, dedicats a l'Escriptura divina, amb el títol *Von der übertreffenlichkeit, glaubwürdigkeit und gwalttigen*

11. Sobre Jacques Lefèbvre d'Étapes i l'activitat pro-lul·liana d'ell i del seu grup, cf. J. i T. CARRERAS I ARTAU, *Historia de la Filosofia Espanola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid 1943, 201-214.

12. Citat per A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, París, Champion 1916, 521.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, 520-521.

15. H. C. AGRIPIA, *In Artem Brevem Raymundi Lulli Commentaria. Epistola Dedicatoria I. Laurentino Lugd.*, dins *Operum pars posterior*, Lugduni s. a., 332-333.

authoritet und ansehen der heiligen Schrift,¹⁶ primera aproximació reformada a Sibiuda, que tindrà una copiosa descendència.

2.4. Arribem ara a Montaigne, que és la clau de volta per a entendre l'aventura del pensament sibiudià a Europa durant l'època moderna, per obra de la seva traducció francesa del *Liber creaturarum*. Encara que no puguem ara estudiar amb detall la complexa relació entre Montaigne i Sibiuda, bé cal esmentar almenys el judici positiu que sobre el pensador català dóna l'escriptor francès en un dels capítols més cèlebres —i el més llarg— dels *Essais*: «...sa fin est hardie et courageuse, car il entreprend, par raisons humaines et naturelles, établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion chrétienne: en quoi, à dire la vérité, je le trouve si ferme et si heureux que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire en cet argument-là, et crois que nul ne l'a égalé».¹⁷

En l'excel·lent prosa francesa de la seva traducció de l'obra de Sibiuda, Montaigne s'exercitava en l'art d'organitzar literàriament una matèria. En l'*Apologie de R. Sebond* s'encarava amb el vell mestre català, demolia el seu mètode, arruïnava la major part dels seus punts de vista, però en salvava paradoxalment les conclusions pel camí de la identitat dels contraris. L'aparent racionalisme de Sibiuda és substituït pel vague fideisme montaignià. Després de les agudes exposicions de Montaigne sobre l'eixarrement de les il·lusions intel·lectuals humanes, queda ben poca cosa del pensament genuí de Sibiuda. Si aquest volia portar l'home a la fe pel camí d'una raó entusiasmada, la desolada lucidesa de Montaigne arribarà només a admetre per a la fe uns camins que no són pròpiament els racionals. Montaigne, doncs, amb una gran elegància, dóna la volta completa al pensament de Sibiuda, després de sospesar-ne i criticar-ne la intenció, el mètode i els resultats. En qualificar «d'humaine» l'argumentació sibiudiana, Montaigne demostra que no li ha escapat en absolut l'ambició de Sibiuda de recentrar en l'home l'esforç per a fer-li pròxima i «natural» la revelació cristiana. Ara bé, entre l'home tal com el pensa Sibiuda i l'home tal com el pensa Montaigne hi ha la profunditat d'un abís. Per això les conclusions de l'un i de l'altre difereixen d'una forma tan esclatant, encara que paradoxalment es fonamentin, en un i altre autor, en un interès per la criatura humana com rarament s'ha demostrat. D'aquesta manera el nom dels dos pensadors, tan desiguals en temperament i en pes específic, queda mútuament vinculat per sempre.¹⁸

2.5. A l'edició veneciana del *Liber creaturarum* del 1581, l'editor Franciscus Ziletus hi estampa un pròleg, naturalment laudatiu, en el qual pondera les excel·lències de l'autor que treu a la llum. Malgrat que un editor sempre ha d'ésser

16. Cf. J.A. FABRICIUS, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos... lucubrationibus suis asseruerunt*, Hamburg 1725, 456.

17. Cf. *Essais*, lib. II, cap. 12; ed. Seuil, París 1967, 182 b.

18. Cf. el nostre article *Ramon Sibiuda i Michel de Montaigne, una relació intel·lectual plena de paradoxes*, dins «El Món», núm. 55 (24 desembre 1982), 25.

complaent amb els autors que edita, també de vegades ho és per causes que escapen totalment als autors editats. En el cas de Ziletus, és natural que aquest lloï Sibiuda per la fecunditat i la varietat dels temes que exposa en el seu llibre, així com per la sèrie inexpugnable d'arguments concatenats a través dels quals arriba fins a les realitats més altes. El que és curiós és que Ziletus aprecii, segons diu, l'obra de Sibiuda a causa de la seva construcció «mathematicorum more» i les seves demostracions gairebé teoremàtiques. Per a ell, aquesta manera de procedir significa que Sibiuda cercava la *Philosophia theologica*, i és en aquest sentit que interpreta el títol de *Theologia naturalis*.¹⁹ I encara va més enllà quan explica que aquest tipus de filosofia no és res més que «humanarum et divinarum rerum scientia»,²⁰ reactualitzant la vella definició estoica i donant-li un sentit nou: adquisició de coneixements sobre el món diví a partir de les realitats naturals i sobre el món natural a partir de la realitat divina. Així, l'obra de Sibiuda representaria la plasmació de la coherència entre els dos dominis tan sovint separats o oposats: la naturalesa i la divinitat.

2.6. A les darreries del segle, John Wower coneix Sibiuda probablement a través de Montaigne i l'esmenta com un conreador de la teologia mística: «Adde theologia mystica et quae ad antiquitatem Ecclesiae pertinent, cuius argumenti plurima conquirō. Et erit, cum intelligas, me haec non minus excoluisse quam alium quemquam hac fama celebrem. Inter alia Remondi Sebaudi *Theologia naturalis*, quam convertit in gallicum sermonem Dominus de Montaigne, qui in *Esaïam Apologiam* conscripsit».²¹

3. Segle XVII

3.1. El primer comentari que trobem d'aquesta centúria és el de fra García Diego, amb el nom del qual s'obre la traducció castellana de la *Viola animae*, de fra Antonio Ares: «Y es que este libro de Remundo Sebunde, que V. R. ha traduzido, encierra en si toda la teologia del Angelico Doctor santo Tomas, y que es la obra mas buena, que he visto ni espero ver, porque dice todo lo que quiere con un estilo tan breue, tan graue, tan elegante, tan alto y tan deuoto, que no creo se hallara otra, que mas eficazmente mueva, y aficione al menosprecio del mundo, y al exercicio de toda virtud, y perfeccion de vida cristiana y Religiosa».²²

19. Cf. *Theologia naturalis Raymundi de Sabunde hispani viri subtilissimi: seu verius Thesaurus Divinarum considerationum ex naturae fontium haustarum tum Theologis tum Philosophis atque universis scientiarum artiumque studiosis plurimum profuturus*, Venècia 1581, Praefatio, a 4'.

20. *Ibid.*, a. 4'

21. Cf. John WOWER, *Centuriarum I Epistola LX*, Hamburg 1618, 120.

22. Cf. *Dialogos de la naturaleza del hombre, de su principio y de su fin... traduzidos... por el Padre Fray Antonio Ares...*, Madrid, Juan de la Cuesta 1616, f. 5.

3.2. A mitjan segle apareixen abundosos comentaris crítics sobre Sibiuda, el primer dels quals és, paradoxalment, el d'un censor, Jean Salian, O. S. A., que el 21 d'octubre de 1647 rubrica la seva censura per a l'edició del *Liber creaturarum*, Lió 1648, a càrrec de Pierre Compagnon: «Etsi rudiore stylo, prout ea ferebant tempora, conscripta, vere tamen aurea est [*Theologia naturalis*], et non modo omni errore aut contra fidem aut bonos mores vacat, verum etiam sana et orthodoxa doctrina, nec non praesertim temporibus et moribus perutili ac necessaria plena reperta est: ita ut de illa dici queat, quod de Ennii scriptis aiebat Virgilius Maro: se ex Ennii caeno aurum gemmasque colligere... hortor vehementer omnes Christifideles, ut hunc librum quam saepissime in manus habeant ac studiose legant».²³

Mentre els índexs romans i els espanyols seguien mantenint la prohibició del pròleg del *Liber creaturarum*, que efectivament tampoc no existeix en l'edició esmentada, no deixa d'ésser curiós de veure com recomana l'obra un censor oficial, el qual no li troba, un cop mutilada, altres defectes que els purament estilístics i literaris.

3.3. El tercer comentari, aquest desfavorable, és el del jesuïta Teòfil Reynaud (Sospello/Niça 1583-Lió 1663): «Illam vero nimis arentem et incultam, paucorum qui ad manum sunt antiquorum Naturalis Theologiae tractatorum, Sebundii et Boneti, philosophandi rationem, ut improbare non est animus, ita nec iniire. Praesertim cum neuter quod operis fronte praefertur, praestitisse visus sit, sed dimissis apud utrumque plerisque naturali lumine perviis, insuper apud posteriorem integra prope intelligentiarum creaturarum tractatione praecisa, ad ea quae revelatio sola detexit ratione confirmanda, excurrant, non magno praetio opere, ut Palatius in 1. distinctione, 2 disp. 3 fuse tradit et ex D. Thom. infra dicam».²⁴

Reynaud és un tractadista d'allò que més tard s'anomenarà teòdica. Per tant, el seu punt de vista sobre Ramon Sibiuda és precís: va més enllà d'allò que és assequible a la raó natural, perquè vol confirmar racionalment allò que només la revelació desvela. Pel que fa al valor de l'aportació sibiudiana en l'aspecte de l'aplicació del pensament a elucidar la veritat revelada, dóna a entendre que és mediocre.

3.4. Hugo de Groot (Delft 1583-Rostock 1645), el gran jurista, teòleg, humanista i historiador protestant, considerarà positivament el *Liber creaturarum*, almenys en l'aspecte apològic i filosòfic. En efecte, en el pròleg de la seva obra *De veritate religionis christianae* diu: «Non enim ignoras, ut qui omnia legi digna, et quidem tanto cum iudicio legeris, quantum excoluerint istam materiam philosophica subtilitate Raimundus Sebundus, dialogorum varietate Ludovicus

23. Citat per J. P. MIGNE, *Demonstrations Evangéliques*, t. II, cols. 465-466.

24. Cf. Theophili RAYNAUDI, *Theologia naturalis sive entis increati et creati... ex naturae lumine investigatio; ubi scalae a visibili creatura ad Deum seorsim editae, nunc suo loco restituae*, Lió 1665, 20.

Vives, maxima autem cum eruditione tum facundia vestras (sic) Philippus Mor-naeus». ²⁵

3.5. També el gran pedagog i humanista txec de religió protestant, Johann Amos Komensky (Uhersky Broch, Moràvia 1592-Amsterdam 1670), en el seu darrer llibre *De uno necessario* elogia el llibre de Sibiuda que ell havia refós amb el títol d'*Oculus fidei*. El troba repetitiu i escrit en un llatí bàrbar, però lloa el seu punt de partida, la divisió de la totalitat dels ens creats en quatre graus, i el seu punt d'arribada, ja que admet el valor apodíctic de tot allò que Sibiuda va deduït sobre el coneixement de Déu i de l'home i sobre la història salvífica: «Revera Scriptura divina aeternae sapientiae subsellium est. Nec tamen reliqui duo libri (mundus et mens) frustra dati sunt, sed ut supremo illi viam parent, simulque ad externas praesentis vitae necessitates nos instruunt; quo sic ad aeternitatem sapiamus, ut in saeculo etiam non desipiamus. Quam autem reliqui duo libri ad supremum illum arcanum sapientiae gradum nos promovendi vim habeant, admirabile specimen ante duo saecula dedit R. de S. libro cui titulo fecit *Theologia Naturalis sive Creaturarum liber*. Ubi creaturis omnibus in classes quatuor (secundum Esse, Vivere, Sentire, Intelligere) distributis, omnia quae ad Dei et hominis cognitionem, aeternamque illius gloriam et huius salutem, spectant, tam apodictice deduxit, ut contradicere non liceat. Liber est capitum 330 Venetiis, Lugduni, Francofurti editus: ob prolixitatem tamen et eorundem crebram repetitionem, stylique (quam a sui saeculi barbarie traxit) scabritiem, paucioribus quam optandum erat notus aut lectus: ideoque a nobis contractior et lucidior Amsterdami nuper editur. Sed jacet sic etiam merx sine emptore: Mundo inter margaritas et quisquillas non distinguente, Labyrinthisque suis potius quam subministratis undecumque Ariadnes filis, attendentes». ²⁶

3.6. En canvi, Johannes Hornbeec (Haarlem 1617-1666), que coneix la traducció de Montaigne i la refosa de Komensky, blasma la pretensió de Sibiuda de demostrar racionalment els articles més indemostrables de la fe cristiana i tot el procés de la història salvífica: «Raymundus Sebon, vel de Sebonde Theologus et Philosophus hispanus, R. Sabeide (at B. Thomasio auctore l. c. Trithemio p. 137 est R. Sebeide, Th. Reynaudo Sebundius, Grotio Raemundus Sebundus), scribit in *Catalogo de Scriptoribus Ecclesiasticis* Abbas Trithemius et claruisse ait temporibus Sigismundi Imperatoris et Eugenii papae a. 1430, confecit *Theologiam Naturalem* vel *Librum creaturarum sive de homine*, quem in gallicum transtulit Michael Montaigne, filius, et inscripsit patri; nuper in compendium contractus et editus a Comenio. In quo auctor acute ex rebus creatis ascendit ad probandum tum Deum tum divina; sed revera largius sibi indulgens, quam pro-

25. Cf. Hugo GROTIUS, *De veritate religionis christianae*, París 1640, 2; també en la traducció de l'«abbé» GOUJET, *Traité de la vérité de la Religion chrétienne*, dins J. P. MIGNE, *Demonstrations Évangéliques* II, col. 1003.

26. Cf. J. A. COMENIUS, *De uno necessario*, Amsterdam 1668, cap. VI, 49.

bare queam, dum singulos et maxime supranaturales fidei articulos ex eodem naturalis demonstrationis filo deducere et probare conatur; ut in Deo sacrarum personarum Trinitatem, generationem Filii; quod ulterius corrumpit interpres gallicus, qui in argumento capitis 46 illam vocat alterius naturae creationem; ex creatione quidem argumentetur; at non ut ad aliam creationem; gravis enim hic error foret in Theologo. Eo pede pergit ad singula Religionis capita; de Angelis, eorum lapsu, de Christi incarnatione, morte, de sacramentis Ecclesiae, etc., ex naturali semper ratione disputans, magis laudem acuminis quam soliditatis promeritus». ²⁷

3.7. El mateix escrúpol expressa Merik Casaubon (Ginebra 1599-1671), amb paraules més prudents i matitzades: «Raimundus de Sabauda, who lived about the year of the Lord 1430 hath fet out a Book, intituled *Theologia naturalis*; by wích he doth undertake to prove all the mysteries of our faith by plain reason. I had once the Book, but do not remember that I found much in him to satisfy me or any sober man, I thought. Yet Learned Grotius, *De veritate* etc. mentions him as a considerable man, which I wonder at; especially when I read his Prefaces in Gesner's *Bibliotheca*; wherein he seems to me to speak more like a mad man then a man of any judgement». ²⁸

3.8. El cardenal Giovanni Bona (Mondovì, Piemont 1609-Roma 1674), segurament depenent d'Agrippa de Nettesheim, torna a relacionar Sibiuda amb Llull i afirma que la *Theologia naturalis* conté la pràctica de l'*Ars magna* de Llull: «Raimundi de Sabunde *Theologia naturalis* valde ingeniosa, praxim continens *Artis magna* Raimundi Lulli. Adrianus Turnebus dicebat hunc librum esse quintam essentiam D. Thomae». ²⁹

3.9. El filòsof i filòleg de Leipzig, J. Thomasius o Thomasen (1622-1684), emet un judici crític molt negatiu sobre l'obra de Sibiuda a causa del seu intent de voler demostrar aquelles veritats que només es coneixen per revelació. Admet que en el *Liber creaturarum* hi ha arguments que poden ésser preuats, però l'acusa de misèria intel·lectual. Inclinat a estudiar el pensament filosòfic, Thomasen atribueix les «al·lucinacions» de Sibiuda al fet de cultivar l'art lul·liana, que per a ell no té cap valor: «Vixit ante saecula duo et prope dimidium Raimundus de Sabunde, Scriptor hispanus, vir, ut illa ferebant tempora eruditionis non exiguae. Quamquam autem eius vix unum atque alterum memorari librum video; non tamen ignotum litteratis opus eius est quod *Theologiam Naturalem* sive Librum creaturarum inscripsit. Deliberatum in eo habuit non docere modo verum etiam demonstrare, quidquid hominem suae salutis cupidum et credere oporteat et facere, sive officium eius versus hominem spectes, sive versus Deum.

27. Cf. Joh. HORNBECK, *De conversione indorum*, lib. II, cap. ii, Amsterdam 1669, 94.

28. Cf. Merik CASAUBON, *Of Credulity and Incredulity in things divine and spirituals*, London 1670, 16.

29. Cf. Johannes card. BONA, *Opera omnia nunc in unum corpus collecta*, Anvers 1677, 966.

Scilicet eorum manipulo se miscuit, qui nimis audaci conatu argumentis ex humanae rationis lumine derivatis illa quoque demonstranda sumpserunt sibi quae sola nituntur divina revelatione: quo nomine temeritatem eius Theophilus quoque castigat Raynaudus. Cui quidem citius assentiar quam Comenio... Esto in quibusdam quae demonstrare lectori suo voluit, hispanum illum iusti ponderis argumenta protulisse; certe omnia eius talia esse tantum abest, ut concedam Comenio, ut in iis etiam quae non difficulter indagari oculo humanae rationis possunt alicubi eum nescio ridicule dicam, an miserabiliter philosophatum esse, ausim contendere. Quarum quidem hallucinationum haec opinor inter praecipuas causa est, quod arti lul·lianae deditus homo fuit: huius in eo peritiam video commendari ab Henrico Cornelio Agrippa (in epistola dedicatoria ad Johannem Laurentium, in *Commentar. in Artem Brevem Raimundi Lulli*, Tom. II *Opusculum*, p. 242, edit. Lugdunensi 1600 in 8^o). Mihi vero persuasum est in illa tota arte plus esse jactantiae quam virium, plus amictus in superficie quam intus et in cute nervorum, etc.».³⁰

3.10. Gabriel Naudé (París 1600-Abbéville 1653), que atribuïa a Sibiuda el *Pugio fidei* de Ramon Martí, també sembla que el posa en relació amb Lull: «...Quod similibus doctorum virorum argumentis comprobandum est, non autem observationibus astrologicis Petri de Alliaco, aut naturalibus Lulli et Sebondi, aut denique philosophicis Petri cuiusdam Montui...».

3.11. En l'apèndix que va afegir a la bibliografia eclesiàstica de l'anglès G. Cave (1637-1713), H. Wharton esmenta que el pròleg del *Liber creaturarum* és prohibit en l'índex romà de Climent VIII i troba normal aquesta condemna perquè, segons ell, Sibiuda hi ensenya que totes les veritats revelades són contingudes en l'Escriptura i que només a través d'ella han estat proposades per Déu als cristians: «Raymundus de Sabunde sive Sebeyde, gente Hispanus... *Prologus in Indice Romano* Clementis VIII prohibetur. Nec mirum quidem. Omnes enim veritates revelatas in S. Scriptura contineri atque unico illo medio christianis a Deo propositas esse clare docet...».³² Per on Warton demostra que no ha llegit el pròleg que esmenta, car diu exactament el contrari.

3.12. Dom Jean Mabillon (1632-1707) inclou en el seu *Traité des études monastiques*³³ el *Liber creaturarum* i la *Viola animae*. Com és sabut, en aquesta obra Mabillon va intentar de donar un catàleg dels millors llibres i de les millors edicions per a formar una biblioteca eclesiàstica. El fet d'incloure-hi Sibiuda im-

30. Cf. J. THOMASIIUS, *Praefationes sub auspiciis disputationum suarum in Academia Lipsiensi recitatae*, Leipzig 1683, 501 ss.

31. Cf. Gabriëlis NAUDAEI Parisini, *Bibliographia Politica*, dins *Relectiones Hyemales de ratione et methodo legendi utrasque Historias...*, Canterbury 1684, 25.

32. Cf. H. WHARTON, *Appendix* afegit l'any 1689 a *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Litteraria... auctore Gulielmo CAVE. Accedit ab alia manu Appendix ab ineunte saeculo XIV ad annum usque MDXVII*, Londres 1688, 104.

33. Cf. Dom Jean MABILLON, *Traité des Études Monastiques*, París 1691, 443-444.

plica una valoració almenys inicialment positiva, puix que no l'ha exclòs.

3.13. Nicolás Antonio dedica nou números de la seva *Bibliotheca Hispana Vetus* a Ramon Sibiuda. Crític i encertat des del punt de vista bibliogràfic, no entra en polèmica ni lloa el *Liber creaturarum*, però no se li escapa que la finalitat de l'autor de voler convèncer tothom que els dogmes cristians no es contradueixen amb la raó natural i que fins i tot poden ésser confirmats amb arguments racionals, és àrdua i dura: «Scopus auctoris fuit in hoc libro ut ad convincendos etiam eos qui revelatae veritati nihil deferunt, omnes Christiani dogmatis, tam divinae in se, quam communicatae homini in Verbo aeterno Dei naturae articulos a naturali veritate non esse absonos, immo naturalibus non incogruè confirmari posse argumentis ostenderet. Quod quidem arduum ac durum quibusdam visum, mollire conatus fuit laudatus supra Michaël de Montaigne, etc.».³⁴

3.14. Nicolás Antonio no parla de Sibiuda en la primera edició de la *Bibliotheca Hispana sive Hispanorum*, Roma 1672, raó per la qual, probablement, el subtil i eruditíssim Pierre Bayle afirma en el seu monumental *Dictionnaire Historique et Critique*: «Notre Sebonde a été entièrement inconnu à Dom Nicolas Antonio».³⁵ El judici de Bayle sobre Sibiuda és fortament mediatitzat per la forma com Montaigne en fa l'apologia en els *Essais*. Bayle reproduceix els textos montaignians que defensen Sibiuda contra els seus detractors, bo i oposant-hi els judicis negatius de Raynaud i de Thomasen. Es palpa amb les mans que, si no fos per l'autoritat de Montaigne, Bayle despatxaria Sibiuda amb termes semblants als dels dos autors acabats d'esmentar.

3.15. Louis Élie Dupin (París 1657-1719), el polèmic teòleg i bibliògraf francès, també judica negativament l'obra de Sibiuda, de la qual afirma que conté diversos raonaments vagues i metafísics sobre la Religió i la Moral cristianes: «...l'ouvrage de la *Théologie Naturelle* à été traduit de l'Espagnol (!) en François par Montaigne, qui en faisoit plus de cas qu'il ne mérite. C'est un ouvrage qui contient plusieurs raisonnements et reflexions vagues et métaphysiques sur la Religion et la Morale Chrétienne».³⁶ No sembla pas que en l'estudi de Sibiuda Dupin hagi renunciat a la rapidesa i superficialitat que van caracteritzar tantes de les seves reflexions. Amb Dupin deixem el segle XVII, on la influència de Montaigne s'ha començat de fer visible en els autors que tracten sobre Ramon Sibiuda.

4. Segle XVIII

4.1. Th. Crenius, que coneix els judicis de Komensky, Naudé i Thomasen

34. Cf. Nicolás ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, Roma 1696, 141, núm. 116.

35. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*. Tome second, Seconde partie, Rotterdam, Reinier Leers 1697, 1034-1036.

36. Cf. L.E. DUPIN, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traités dans le quinzième siècle. Première partie*, París 1698, 310.

sobre Sibiuda, intenta de corregir l'entusiasme del primer i l'acidesa del darrer. Contra Thomasen, el qual, en una lectura massa literal del *Liber creaturarum* suposa que el seu autor va ensenyar que mitjançant l'amor l'amant passa a convertir-se en la substància de l'amat, Crenius adverteix que no és lògic d'atribuir a Sibiuda una manera de pensar tan inepta i absurda. Segons Crenius, Sibiuda parla en els títols sobre l'amor d'una conversió accidental, no essencial, de l'amant en l'amat, en el sentit que la voluntat es torna capaç de rebre la forma de l'amor.³⁷

4.2. En dependència estricta de Thomasen, Scharbau també associa Sibiuda a Lull: «... Neque etiam scripta, neque genus eruditionis cum eo quadrant qui iudaicis innutritus fuit doctrinis. Lullianam praecipue excoluit, quod ex Henr. Corn. Agrippa demonstrat J. Thomasius...».³⁸

4.3. J. A. Fabricius (Leipzig 1668-Hamburg 1736), bibliògraf de forta autoritat, és el primer que dona una bona descripció del llibre de Sibiuda, del qual fa elogis sincers. Únicament li retreu la confiança excessiva en la raó per aplicar-la a la consideració dels misteris de la fe cristiana: «Ac licet subtilior est Sebundus quandoque atque ingenio nimis indulget, quod mysteria etiam Christianae fidei contendit rationi sibi relicta obvia ostendere, in caeteris tamen solida habet multa et egregia atque idonea adeo ad amorem Dei atque pietatem in lectore veritatis cupido alendum sive instigandum atque commendandum».³⁹

4.4. Jean François Budde o Budeus (1667-1729), teòleg i filòsof pietista, depèn de Nicolás Antonio en tot allò que diu sobre Ramon Sibiuda i, per tant, també en la remarca que la finalitat del seu llibre no podia ésser acceptada sense discussió per tothom: «...Constitutum ergo illi fuit evincere nihil in christiana religione contineri quod rationi non sit consentaneum. Quod quidem eius institutum omnibus placere non potuit...».⁴⁰

4.5. Jakob Friedrich Reimmann (Groningen 1668-Hildesheim 1743), fundador de la història de la literatura a Alemanya i bibliògraf eruditíssim, remarca que molts dels arguments sibiudians no desdiuen de la doctrina luterana de l'analogia de la fe, encara que de vegades el seu mètode no arriba a donar prou vigor intel·lectual al raonament. En el *Liber creaturarum*, d'acord amb Hoornbeck, hi veu més subtileza que solidesa: «...Et sunt sane multa in eo preclare, scienter et acute dicta. Multa etiam a Lutheri analogia fidei non absona (ut p. 138 et 287) licet integro saeculo eundem antecesserit aetate; sed stilus tamen lulentus est admodum, et genium sui saeculi redolet. Nec methodus undequa-

37. Cf. Th. CRENIUS, *Animadversionum philologicarum et historicarum pars IX*, Amsterdam 1701, cap. 2, 101 ss.

38. Cf. H. SCHARBAU, *Judaismus detectus*, Lübeck 1722, 123.

39. Cf. J.A. FABRICIUS, *Delectus argumentorum...* (cit. nota 16), 457.

40. Cf. Jo. FRANCISCI BUDDAEI, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, Leipzig 1727, 288.

que est probabilis. Et in rebus plus subtilitatis interdum, quam soliditatis inest». ⁴¹

4.6. Nicéron també es refereix a Sibiuda en les seves *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*,⁴² seguint al peu de la lletra el que n'havia dit Fabricius i esmentant al mateix temps l'activitat literària de Montaigne com a traductor i defensor de Sibiuda.

4.7. Théophile Sincer copia de Reimmann el judici crític que dona sobre Sibiuda.⁴³

4.8. F. G. Freytag coneix les opinions sobre Ramon Sibiuda de gairebé tots els bibliògrafs anteriors i s'arreglera amb els qui no estan d'acord amb la pretensió sibiudiana de demostrar els articles de la fe: «Quamvis Joan. Amos Comenius homo 'paradoxos' in libro *De uno necessario* Amstelodami 1668, in 4. cap. 6 p. 49, Raymundum de Sabunde in illa sua *Theologia naturali* omnia quae ad Dei et hominis cognitionem, aeternamque illius gloriam et huius salutem, spectant, tam apodictice deduxisse adfirmet ut contradicere non liceat, emunctioris tamen nasi homines, suo Comenium abundare sensu patiuntur, et Raymundi *Theologiam naturalem* ad eorum ablegant librorum classem, e quibus vel nihil vel parum utilitatis redundat ad lectores, cum acumen quidem ingenii prae se ferunt, quod tamen plus subtilitatem quam veritatem consecrari videntur». ⁴⁴ La notícia és, de molt, la més completa en l'aspecte bibliogràfic, encara que no exhaustiva, i és també la darrera que prenem en consideració, perquè totes les que vénen després es limiten a repetir, ben sovint fragmentàriament i de vegades amb errors, el que ja ha estat dit.

4.9. Anselm Design (Amberg 1699-Ensdorf 1772) també parla de Sibiuda en el context de la polèmica que manté amb els protestants entorn de la formulació de la teoria del dret natural: «Hic (*Sibiuda*) principia iuris naturae tradit, maximamque libri partem vel totum potius absolvit in ostendendo christianae religionis omnia capita iure naturae esse credenda et servanda. Cum hic ante Grotium scripserit, vel solus sufficeret refutandae calumniae de iure naturae Catholicis ignorato. Eius principia haud paulo saniora sunt Wolfianis». ⁴⁵

Com es desprèn del que acabem de veure, durant els segles XV-XVIII Sibiuda és conegut i reconegut, criticat i apreciat a Europa. En l'àmbit hispànic Nicolás Antonio contribueix a donar a conèixer el seu nom i les seves obres. En l'àm-

41. Cf. *Reimmanianae Bibliothecae Theologicae Catalogus systematico-criticus*. Pars altera, Hildesiae 1731, 1063.

42. Cf. J.P. NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XVI, 216.

43. Cf. Theophili SINCERI, *Neue Sammlung von lauter alten und raren Büchern und Schriften*, VI Stück, Francfort i Leipzig 1734, 525-527.

44. Cf. F.G. FREYTAG, *Adparatus Litterarius ubi libri partim antiqui partim rari recensentur...*, II, Leipzig 1753, 1120-1128.

45. Cf. Anselmus DESING, *Iuris naturae larva detecta*, Munic 1753, 54.

bit de l'antiga corona catalano-aragonesa, podríem invocar el nom del valencià Francesc Pérez Bayer com a coneixedor de Sibiuda en la mesura que preparà i anotà l'edició d'Ibarra del 1788 de la *Bibliotheca Hispana* de l'esmentat Nicolás Antonio. En els testimonis que ara examinarem podrem constatar que ni el nom ni l'obra de Ramon Sibiuda no eren massa coneguts durant aquest llarg període de temps ni a Catalunya ni a la resta d'Espanya.

4.10. Un esment fugaç i molt poc treballat de Sibiuda apareix en les *Cartas eruditas* del benedictí Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (Casdemiro 1676-Oviedo 1764). En la carta XIII, on arremeix contra Lull i els lul·listes, impugna que Adrià Turnebe, l'humanista tolosà, hagi pogut qualificar el llibre de Ramon Sibiuda com una quinta essència de sant Tomàs d'Aquino: «Lo cuarto, las alabanzas excesivas y verdaderamente intolerables, que algunos de los Autores alegados dan a Lulio, muestran claramente, que hablaron agitados de una pasión ciega. Quién podrá sufrir a Adrian Turnebe haver dicho, que el libro de la *Theología natural* de Raymundo de Sabunde, que contiene la Práctica del Arte Magna de Raymundo Lulio, «es la quinta esencia de Santo Tomás?». Y es bueno que inmediatamente á este extravagante elogio, dicen muy satisfechos los Apologistas: «Sirva esta autoridad de tan célebre Crítico de contraposición á la del Padre Rapin». No pasaré por tal contraposición; ni pasará por ella hombre alguno, que sepa quien fue Adrian Turnebo y quien el Padre Rapin. Turnebo fue un insigne Humanista, muy versado en los Autores Latinos, y Griegos pertenecientes á esta profesión, y un gran crítico dentro de la misma esfera. También fue Jurisconsulto. Pero quien le hizo a Turnebo Theólogo, para discernir si el libro de la *Theología natural* de Raymundo de Sabunde es la quinta esencia de Santo Tomás? Al contrario, el Padre Rapin, no solo sobresalió en las bellas artes, mas fue también excelente Filósofo y Theólogo: qualidades que le proporcionan para hacer juicio del Arte de Lulio.

«Lo mejor es que ese libro está prohibido enteramente por el Santo Tribunal de España (vease el *Indice expurgatorio*, Tomo 2., p. 176 en la primera clase), que es muy buena señal de ser quinta esencia de Santo Tomás. Esto es propiamente lo de «Thesaurus carbonis».⁴⁶

Com és patent, Feijóo no tenia fresca, en escriure aquesta carta, la lectura del cap. XII del segon llibre dels *Essais* de Montaigne. Coneix Turnebe per altres fonts i dóna per insegur o per invàlid el pretès judici positiu d'aquest sobre l'obra de Sibiuda. En realitat, Feijóo ni tan sols no aclareix si considerava Sibiuda un lul·lista o no. D'altres ho feien, però ell es limita a discutir l'autoritat de Turnebe com a teòleg, deixant la figura de Sibiuda totalment en l'ombra.

4.11. El pare Antoni Ramon Pasqual (Andraitx 1708-1791) és el primer

46. Benito Jerónimo FEIJÓO Y MONTENEGRO, *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continua el designio del teatro critico español, impugnando o reduciendo á dudosas varias opiniones comunes*, Carta XIII, Madrid, Ibarra 1770, 149, n. 41-42.

catalano-parlant que té notícia de Ramon Sibiuda i que en parla amb coneixement de primera mà. Seguint el cardenal Bona, el fa lul·lista i afirma que és un autor poc conegut a Espanya i, en canvi, apreciat a l'estranger: «...notare tamen oportet, ipsum esse unum e plurimis Hispanis, apud suos parum notis et apud exteros in praetio habitis».⁴⁷ Segons Pasqual, Sibiuda és àdhuc desconegut entre els seus conterrànies, els catalans: «...et forte nec nomen eius est notum Cathalanis suis compatriotis...».⁴⁸ Pasqual veu la prova d'aquest desconeixement en el fet que de les nou edicions que ell afirma conèixer de la *Theologia naturalis*, des de 1496 a 1661, cap no ha estat impresa a Espanya. És probable que entre aquestes edicions comptés almenys la de la traducció de Montaigne, impresa el 1603 a Rouen, que cita. També coneix la refosa de Komensky.

El pare Pasqual no dubta a qualificar Ramon Sibiuda com un deixeble insigne de Llull. Per a ell, Sibiuda fa servir els principis de concordància i diferència, tit. 1, la combinació de les dignitats, tit. 45, els correlatius, tit. 54, la regla lul·liana de l'argument dit ontològic, tit. 63, i la també lul·liana regla de l'afirmació i de la negació, tit. 67. Segons Pasqual, Sibiuda ha seguit el mètode lul·lià de raciocini de forma exacta.⁴⁹ I això ha convertit el seu llibre en una obra demostrativa, de fonaments sòlids i amb una concatenació admirable dels arguments.⁵⁰

També és digne de remarcar la seguretat amb què dóna per sabuda la catalanitat de Sibiuda. Cap dels autors que ell cita (Trithemi, Montaigne, Possevino, Nicolás Antonio) no l'esmenta, ni tampoc no forneix cap prova de la seva afirmació tan escairada i concreta. Ni tampoc no sembla que pogués orientar-lo cap a aquesta afirmació la forma del nom de l'autor de la *Theologia naturalis*, perquè ell emprà la forma híbrida «Sabunde».

Pasqual sap que Sibiuda ha tingut una relació oratjosa amb l'*Index librorum prohibitorum* i fa notar que la seva obra no consta en l'*Index* espanyol de 1707, sinó que hi ha només l'*Oculus fidei* de J. A. Komensky.⁵¹

Nogensmenys crida l'atenció que el pare Pasqual esmenti només la *Theologia naturalis*, sense cap al·lusió a la *Viola animae*, ni, per tant, a les traduccions francesa i castellana de què va ésser objecte l'obra de Pierre Dorlant.

4.12. Almenys a partir de la seva quarta edició, la més antiga que hem pogut consultar, el *Nouveau Dictionnaire Historique* esmenta Ramon Sibiuda com un pensador singular i ardit. De tendència catòlica, però, el *Nouveau Dictionnaire* resta ambigu: «Sebonde (Raymond de) philosophe espagnol du XVe siècle s'est

47. Cf. A.R. PASQUAL, *Vindiciae Lullianae*, I, Avinyó 1778, 21.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, 89.

50. *Ibid.*

51. Cf. *Index expurgatorius Hispanus ab Excmo. Dmo. D. Didaco Sarmiento inceptus et ab Ilmo. Dmo. D. Vitale Marín perfectus anno MDCCVII. De Concilio Supremi Senatus Inquisitionis Generalis. Novissimus Librorum Prohibitorum... Pars Secunda*, II, Madrid, Ex Typographia Municae 1707, 176.

fait connoître par un *Traité* latin, intitulé: *Theologia naturalis, sive Liber Creaturarum*, en 330 chapitres, Strasbourg, 1496, in-fol., en lettres gothiques. Il offre des singularités hardies, qui plurent dans le temps aux philosophes de ce siècle, et qui ne déplairoient pas à ceux du notre. *Montaigne* le trouva en beaucoup d'endroits, conforme à ses idées, et en fit une *Traduction*, imprimée par Vasosan, Paris 1581, in-8°». ⁵²

4.13. Poc temps després del pare Pasqual, un altre erudit hispànic, Juan Pablo Forner y Piquer (Mèrida 1756-Madrid 1797), d'ascendència vinarosina, va ocupar-se de Ramon Sibiuda. En un context reivindicatiu, d'apologia de la cultura espanyola contra les acusacions dels estrangers que en blasmaven l'estancament i poca eficàcia, Forner s'agafa a tot allò que pot ésser considerat positiu de la cultura hispànica de tots els temps, reculant fins a l'època romana. Arribat a l'Edat Mitjana i al nostre Sibiuda, s'expressa com segueix: «Raimundo Sebunde, por otra parte, se abismaba en la profunda filosofía del hombre, y con atenta meditación se internaba en el orden de su naturaleza. Su reflexión sobre el fin de las potencias intelectuales le guiaba al descubrimiento del Ente supremo, y deduciendo las relaciones que debe haber entre la criatura racional y su Criador, expone los principios de la religión natural, y enseña al hombre sus obligaciones. Advierte, empero, en su examen las tinieblas que ofuscan el entendimiento; demuestra sus extravíos en mantener el orden del ser humano, y con exactísima profundidad, no muy familiar fuera de España, a los escritores de su siglo, convence la necesidad de la revelación, no confirmándola con ella misma, sino valiéndose de lo que necesita el hombre para dar cumplimiento a las leyes que estampó en su frente la mano pròvida de su Hacedor». ⁵³

Més endavant, en l'aparat de notes amb el qual equipà el seu discurs apologetic, Forner s'ocupa llargament de Sibiuda. Primerament critica el judici que en dona Feijóo i li retreu que no parli gota del contingut de l'obra de Sibiuda. I si Feijóo, mal orientat sens dubte per les seves fonts, creia que el *Liber creaturarum* era una aplicació de l'*Ars magna* de Llull, Forner li retopa amb gran facilitat que això no solament no és així, sinó que si cal buscar una obra lul·liana de la qual el *Liber creaturarum* sigui una aplicació, hom ha d'adreçar-se al *Liber de ascensu et descensu intellectus*. ⁵⁴

Feta aquesta precisió, Forner s'afanya a assenyalar les diferències entre el mètode lul·lià i el de Sibiuda. Segons ell, la *Teologia natural* no pot ésser posada

52. *Nouveau Dictionnaire Historique ou Histoire Abregée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des Talens, des Vertus, des Forfaits, des Erreurs, etc., depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours... par une Société de Gens-de-Lettres*, VI, quatrième édition enrichie d'augmentations nombreuses et intéressantes et purgée de toutes les fautes qui défiguroient les précédentes, Caen 1779, 293.

53. Cf. Juan Pablo FORNER Y PIQUER, *Oración apologética por la España y su mérito literario: para que sirva de exornación al Discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín respondiendo a la cuestión: Qué se debe a España*, Madrid, Imprenta Real 1786, 137-138.

54. *Ibid.*, 203.

en relació sota cap aspecte amb l'*Art* de Llull, encara que alguns lul·listes hagin pogut o volgut veure alguna relació entre l'alfabet lul·lià i aquella afirmació de Sibiuda, segons la qual la seva ciència és l'«alfabet de tots els sants doctors» i «per això s'ha d'estudiar al principi»⁵⁵ o que les comparacions sibiudianes entre els graus de l'escala de l'ésser equivalen d'alguna manera a les combinacions de les dignitats en Llull. Forner ha llegit atentament el *Liber creaturarum* i el seu judici sobre la diferència entre Llull i Sibiuda es basa en la convicció que aquest aspirava a construir el seu propi sistema ètico-teològic.⁵⁶

Valora el *Liber creaturarum* i coneix la traducció castellana de la *Viola animae* realitzada per Antonio Ares, bo i creient que la *Viola* també és original de Sibiuda. Remarca que aquest s'avança a Descartes en la represa de l'argument dit més tard ontològic; segons Forner, fins i tot, la demostració cartesiana és ben inferior a la de Sibiuda, perquè aquell tracta la matèria obscurament, en canvi aquest és clar i diàfan.⁵⁷ En les disquisicions sibiudianes sobre l'obligació que té l'home d'emprar les seves potències per allò més útil i millor, és a dir, la «regula naturae». Forner hi veu la fonamentació del Dret Natural.⁵⁸ I pondera positivament els arguments amb els quals Sibiuda dedueix la necessitat de la Revelació i la veritat de la religió cristiana, encara que admet que algunes vegades Sibiuda no és tan rigorós «como pide la presente escrupulosidad».⁵⁹

4.14. Dietrich Tiedemann (Bremervörde 1748-Marburg 1803), que amb Tennemann representa una segona generació d'historiadors de la filosofia, després de Thomas Stanley, Joh. Jac. Brucker i Joh. Teofil Buhle, coneix Sibiuda a través de les dades que li forneixen Cave-Wharton.⁶⁰ D'acord amb la limitació fonamental que caracteritza la seva obra de tenir en compte únicament la filosofia especulativa, Tiedemann fa la impressió d'haver llegit només els títols del *Liber creaturarum* que fan referència a les reflexions sibiudianes sobre Déu, i encara deixant de banda les relatives a la Trinitat. Remarca que Sibiuda és el primer que escriu una teologia natural (ai! la influència dels títols dels llibres, encara que siguin espuris) i el primer que en fa una ciència, bo i reconeixent que el concepte sibiudià de teologia natural no és pas perfecte.⁶¹ Tot seguit es fixa en les dues proves de l'existència de Déu que apareixen en el *Liber creaturarum*: l'ordenació de les coses, fent remarcar que Sibiuda no s'atura en la consideració específica de la contingència, i per l'existència de l'ordre moral, argument que més tard, segons Tiedemann, recollirà Kant.⁶²

55. *Ibid.*, 204.

56. *Ibid.*, 204-205.

57. *Ibid.*, 206.

58. *Ibid.*, 207.

59. *Ibid.*, 208.

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

61. *Ibid.*, 291.

62. *Ibid.*, 292-293.

Tot seguit exposa les idees de Sibiuda sobre la unitat de Déu,⁶³ la seva infinitud,⁶⁴ simplicitat,⁶⁵ i la doctrina sobre l'ésser de Déu,⁶⁶ que Tiedemann posa en relació amb la dels alexandrins i de la qual dedueix un panteisme que, segons ell, Sibiuda només evita en els títols 14 i 15 gràcies a un joc de prestidigitació verbal. Exposava després la doctrina sibiudiana de la creació i de la seva finalitat,⁶⁷ les doctrines sobre la vida i la intel·ligència de Déu⁶⁸ i la no-corporeïtat divina.⁶⁹

En la seva concepció del progrés constant de les idees filosòfiques, Tiedemann esguarda l'obra de Sibiuda des de la mentalitat pròpia dels filòsofs de la Il·lustració que van formular els principis d'una teologia natural o teodicea. En valora l'intent, però li retreu que els arguments que presenta no han estat acabats de treballar, ni pel que fa al seu contingut, ni pel mode d'exposar-los.

Malgrat que Tiedemann és un bon expositor i que treballa sempre amb materials de primera mà, nosaltres hem d'estranyar la nul·la atenció prestada per aquest autor a l'ètica i, més en general, a la teoria religiosa del *Liber creaturarum*.

4.15. F.X. de Feller (1735-1802) també esmenta breument Sibiuda, pel qual no sembla tenir cap simpatia intel·lectual, en estreta dependència del *Nouveau Dictionnaire Historique*: «Sebonde... s'est fait connaître par un *Traité* latin, peu commun, sur la *théologie naturelle*... Il contient plusieurs erreurs qui plurent aux philosophes de ce temps, et furent répétées par ceux du siècle suivant. Montaigne le trouva en beaucoup d'endroits conforme à ses idées, et en fit une *Traduction*». ⁷⁰

5. Segle XIX

5.1. Guillem Teofil Tennemann (Kleibembrach 1761-Marburg 1819) ha llegit tot el *Liber creaturarum* i n'ha pogut donar un judici força més complet.⁷¹ Afirmava que Sibiuda era de Barcelona, la qual cosa indica que depèn de Moreri, ja directament, ja per altra font bibliogràfica interposada, i el situa correctament a la primera meitat del segle XV. Descriu també correctament la finalitat del lli-

63. *Ibid.*, 294.

64. *Ibid.*, 294-295.

65. *Ibid.*, 295-296.

66. *Ibid.*, 296-297.

67. *Ibid.*, 297-298.

68. *Ibid.*, 298.

69. *Ibid.*, 299.

70. Cf. F.X. FELLER, *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée*, VIII, Liège 1797, al mot *Sebonde*.

71. Cf. W.G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, VIII Band, Zweite Hälfte, Leipzig 1811, 964-986.

bre de Sibiuda, presentant-lo com un intent de demostrar les veritats teòriques i pràctiques de la religió mitjançant la contemplació de la naturalesa.⁷² Amb una certa finor evoca Sòcrates per dir que Sibiuda buscava de donar a l'home no només una instrucció, sinó 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 les coses que li són exteriors, sinó en la pròpia autoconsciència. I observa que si s'hagués aturat en aquesta intuïció, Sibiuda hauria fet època filosòficament parlant.⁷³ En canvi, després d'haver-se situat en aquest punt de vista radicalment nou, s'hi gira d'esquena en acudir al concurs de la il·luminació divina per a poder llegir correctament el llibre de la naturalesa i extreure'n la veritat.⁷⁴ Tennemann descriu, doncs, un Sibiuda que arriba al llindar de la descoberta del subjecte conscient com a punt de partida de la possibilitat de conèixer amb tota certesa, però que no acaba de fer el pas que més tard donarà la filosofia. I blasma el propòsit sibiudià de voler demostrar els dogmes eclesiàstics a partir del coneixement de la naturalesa, refiat de la suposada identitat de contingut entre el gran llibre de les criatures i el llibre de la *Bíblia*.⁷⁵

Tennemann no escatima els elogis a Sibiuda: diu que val més la seva idea que la manera com la desplega, és millor en el detall que en conjunt, val més la seva referència constant a la naturalesa, a l'observació i a l'autoconsciència com a fonts de coneixement que no pas l'ús concret que en fa, la percepció de la matèria filosòfica més que la forma com la dedueix.⁷⁶

Tennemann aprecia sobretot les exposicions sibiudianes entorn de l'home com a ésser actiu i lliure. No se li escapa que en les reflexions del *Liber creaturarum* sobre la llibertat i la moralitat hi ha poques novetats, però en lloa 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, és original, perquè assoleix una gran completesa. Tennemann creu que el poder de convicció que Sibiuda transmet en aquesta part de l'obra és més fort que els raonaments potser més elaborats dels títols inicials.⁷⁷

El *Llibre de les criatures* és una obra que unifica coneixements, fonts, mètodes i finalitats diverses i se'n ressent. Igualment porta la marca de la dificultat inherent a la intenció d'ésser a la vegada popular i profund. Ben sovint en l'obra la veritat és buscada en funció d'allò que ja és cregut com a veritable, els principis hi són determinats pels resultats. Per això no acaba de satisfer ni els teòlegs

72. *Ibid.*, 964-965.

73. *Ibid.*, 968.

74. *Ibid.*, 969.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, 969-970.

77. *Ibid.*, 981.

ni els místics. La seva popularitat és vista per uns com a superficialitat, la seva profunditat és acusada d'una certa buidor que constantment sotja, i la finalitat de demostrar la doctrina revelada a través del llibre de les criatures és tinguda per un mal començament i per una negació del respecte degut a la revelació.⁷⁸

5.2. L'any 1819 J. Labouderie publica *Le christianisme de Montaigne ou Pensées de ce grand homme sur la Religion*. La intenció de l'autor és la de demostrar que Montaigne era cristià; per això insistirà en el fet que va traduir la *Theologia naturalis* de Sibiuda, i en la tria de textos montaignians que presenta «propres à prouver son respect pour la Religion catholique et à en inspirer l'amour au lecteur»,⁷⁹ barrejarà els extractes dels *Essais* amb llargues i variades tirallongues del *Liber creaturarum*, justament en la versió francesa de Montaigne. Labouderie exagera sens dubte en dir que, bo i traduint el llibre de Sibiuda, Montaigne n'havia adoptat els sentiments religiosos i havia expressat amb el seu treball de traductor la seva pròpia professió de fe.⁸⁰

De Sibiuda diu que era de Barcelona i que professà la filosofia, la medicina i la teologia a Tolosa de Llenguadoc entre 1430 i 1436, citant Cave. Coneix deu edicions del *Liber creaturarum*, una de les quals és fantasma (París 1648), i la refosa de Komensky. Atribueix la *Viola animae* a Sibiuda. Coneix el que n'han dit la major part de bibliògrafs anteriors: Fabricius, Komensky, Ziletus, Grotius, Mabillon, Bayle, Gesner, Dupin, Casaubon, Raynaud, Feller.⁸¹

De fet, l'única cosa que li interessa de mestre Ramon són els textos tan bellament traduïts al francès per Montaigne i en interès exclusiu de Montaigne, o del Montaigne que ell es representa. Labouderie creu que en l'*Apologie*, Montaigne va defensar bé Sibiuda contra els qui afirmaven que la fe no pot recolzar sobre la raó i, per tant, que els arguments sibiudians per a demostrar la veritat del cristianisme són febles.

5.3. G. W. F. Hegel també parla de Sibiuda a les *Lliçons sobre història de la filosofia* i en parla positivament.⁸² El considera un escolàstic que mereix ésser reivindicat pel seu afany especulatiu i pel seu intent de demostrar als no creients l'existència, la trinitat, l'Encarnació, la vida i la Revelació de Déu en la naturalesa i en la història de l'Home-Déu, amb arguments purament racionals. Hegel remarca que el pas que fa Sibiuda de la consideració de la Naturalesa a Déu és (s'entén, dialècticament) simple i pur, i que la deducció de la moralitat parteix de la consideració del subjecte. Per a ell, doncs, Sibiuda és un pensador de l'època escolàstica digne de ser rescatat per a la filosofia.

78. *Ibid.*, 985-986.

79. Cf. J. LABOUDERIE, *Le christianisme de Montaigne ou Pensées de ce grand homme sur la religion*, París 1819, 1.

80. *Ibid.*, 3.

81. *Ibid.*, 6-19.

82. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III Band, Stuttgart 1928, 195-196.

5.4. Fèlix Torres i Amat fa esment de Sibiuda i és la primera vegada que un català tanmateix en parla, depenent totalment dels bibliògrafs anteriors, entre els quals cita Nicolás Antonio, Altamura, el Wolff de la *Bibliotheca Hebraea* i Freytag. Coneix també la traducció de Montaigne.⁸³ En abstenir-se de donar cap mena de comentari, fa néixer la impressió que els seus coneixements sobre Sibiuda són totalment de segona mà.

5.5. En el llibre tercer de la seva obra sobre Port-Royal, capítol III, on tracta llargament de l'escepticisme de Montaigne, C. A. Sainte-Beuve parla de Sibiuda i demostra que està ben informat de la polèmica que va suscitar la seva *Theologia naturalis*: «Dans ce livre, intitulé *Theologia naturalis*, on trouvait Dieu et la nécessité de la foi prouvée autant que possible, rationnellement, par la vue du monde et des créatures; c'était, à quelques égards, un essai anticipé de ce que seront l'*Existence de Dieu* par Fénelon, les livres de Clarke, de Paley. C'était, à d'autres égards, une réminiscence quinquataescentaire de saint Thomas d'Aquin, et une intention d'expliquer, de faire concevoir par des raisons naturelles les mystères tels que la Trinité, le Péché originel, l'Incarnation. La traduction que Montaigne en avait faite parut en 1569, d'après le vœu qu'avait exprimé son père mourant, charmé et consolé de cette lecture. L'ouvrage essuya quelques objections. Les uns (c'étaient les chrétiens) disaient que c'était ouvrir une porte dangereuse que de prétendre appuyer par la raison ce qui est du ressort de la révélation et de la foi; d'autres accusaient les raisonnements de Sebond d'être faibles et de ne pas prouver ce qu'ils prétendaient. C'est dans la vue apparente de répondre à ces deux objections que Montaigne intitule son chapitre *Apologie de Sebond*.»⁸⁴

5.6. Dr. C. Ullmann (1776-1865) esmenta Sibiuda, abans d'endinsar-se en la teologia de Wessel, a propòsit dels nous mètodes i corrents filosòfics del segle XV. Descriu el pròleg i el títol I, resseguint el mètode que proposa Sibiuda i remarquant que va cap a Déu pel camí de la cosmologia. Descriu també la regla de natura i fa notar que en l'intent d'exposar tota la dogmàtica cristiana des d'una nova perspectiva, Sibiuda fa servir els materials dels escolàstics anteriors, especialment Tomàs i Agustí.⁸⁵

5.7. F. Holberg inaugura l'any 1843 el que serà la llarga sèrie de tesis universitàries sobre Ramon Sibiuda. La tesi de Holberg té per objecte d'investigar Sibiuda com a representant de l'època anterior a la Reforma. Essent protestant, Holberg té ben arrelada la convicció que la teologia catòlica esclavitzava la ciència i el pensament lliure, i aquesta idea influeix massissament en el seu estudi sobre Sibiuda.

Holberg comença analitzant el pròleg del *Liber creaturarum* i en dedueix la

83. Cf. FÈLIX TORRES AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelona, J. Verdager 1836, 595^b-597^a.

84. Cf. C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, II, París, Hachette 1912, 432-433.

85. C. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, II Band, Hamburg 1842, 422 ss.

idea que Sibiuda vol fer teologia a partir de la ciència o del coneixement natural.⁸⁶ Presenta tot seguit Roger Bacon com a precedent de Sibiuda, bo i remarcant la diferència que els separa. Segons Holberg, Roger Bacon volia que la ciència fos aplicada a la teologia, perquè s'avenen de fet, coincideixen externament; en canvi, per a Sibiuda hi hauria un nexa íntim entre teologia i ciència, la qual cosa permet de parlar de «teologia natural».⁸⁷ Per a Sibiuda, el llibre de les criatures ha estat donat per Déu a l'home com una revelació. Sibiuda se salva del racionalisme latent en aquest principi quan tot seguit afirma que el llibre de la naturalesa només pot ser llegit des de la fe.⁸⁸ Però, de fet, el seu intent consisteix a deduir amb les forces racionals totes les veritats revelades partint del llibre de la creació, situant-se epistemològicament en aquell estat perfecte i ideal de l'home que l'Escriptura revela com una possibilitat històrica original perduda. De manera que per a Sibiuda la ciència natural esdevé principi material de la teologia.⁸⁹

Analitzant el títol I, Holberg remarca que el coneixement de si mateix és posat per Sibiuda com a punt de partida de la teologia.⁹⁰ És per això que en l'escala ascendent de la naturalesa, Sibiuda no manté l'esquema emanacionista; s'atura i se centra en l'home.⁹¹ L'home apareix primer com a microcosmos i Holberg assenyala Nemesi, Màxim i Erígena com a precedents de Sibiuda en aquesta doctrina i Paracels com a repetidor. Estudia després l'argument teleològic de l'existència de Déu, la seva unitat i infinitud.⁹² Observa que quan Sibiuda projecta en Déu els quatre graus d'existència de les coses en la naturalesa no planteja en cap moment el problema de la participació d'aquests graus per les criatures, ni tampoc la seva existència divina en eminència infinita, com feien els escolàstics.⁹³ Redueix l'onto-teologia de Sibiuda als principis que Déu no té un ésser rebut en una essència, i que l'ésser de Déu s'allunya infinitament del no-ésser. Segons Holberg, el primer d'aquests principis conté l'argument dit ontològic,⁹⁴ i el segon és una afirmació vigorosa de la simplicitat divina. El que Sibiuda exposa sobre l'ésser o essència de Déu, Holberg ho relaciona amb la filosofia neoplatònica transmesa per Agustí, sistematitzada per l'Erígena i suposada per Tomàs.⁹⁵ L'ésser de Déu és universal, és una plenitud de tots els modes d'ésser. Sibiuda no dedueix els modes d'ésser de la substància divina, sinó que els hi acu-

86. F. HOLBERG, *De Theologia naturali R. de Sabunde*, Halle s. a. (la tesi fou defensada el setembre del 1843).

87. *Ibid.*, 15.

88. *Ibid.*, 16.

89. *Ibid.*, 18.

90. *Ibid.*, 25.

91. *Ibid.*, 26.

92. *Ibid.*, 31-34.

93. *Ibid.*, 35.

94. *Ibid.*, 37.

95. *Ibid.*, 38.

mula des de fora, perquè el ser de Déu està infinitament allunyat del no-ésser.⁹⁶ Per obviar el panteisme, introdueix la distinció entre el doble ésser: a) en Déu; b) en les coses, l'ésser real i l'ésser ideal o exemplar.⁹⁷ Segons Holberg, com que Sibiuda no defineix l'infinit a base d'apartar d'ell les perfeccions finites, sinó acumulant-les-hi, la distinció entre ésser infinit i ésser finit no és del tot clara en Sibiuda i coixeja [però Sibiuda l'afirma en el títol 15, a base de la idea de creació!].⁹⁸ En l'explicació de la creació, Holberg troba molts punts poc explicitats i ambigus, així com en la manera com Sibiuda exposa la vida, la sensibilitat i la intel·lectualitat divines.⁹⁹

Holberg afirma que Sibiuda és el primer que argumenta d'una manera completa i coherent la prova de l'existència de Déu per l'existència del món moral, i li atribueix una importància decisiva.¹⁰⁰ Però remarca que no és el mateix argument de Kant, perquè Sibiuda procedeix per un camí objectiu, establint un nexa necessari entre la virtut i la felicitat; Kant, en canvi, és subjectivista i separa la raó teòrica de la pràctica. La prova de la immortalitat de l'ànima que Sibiuda dedueix de l'ordre moral té precedents, segons Holberg, en Guillem de París i en Bonaventura.¹⁰¹

Describeix després Holberg la comparació que estableix Sibiuda entre l'home i les coses creades en l'aspecte de la diferència que l'en separa i parla del tema de l'obligació que té l'home envers Déu, passant de dret al tractat de l'amor que Sibiuda insereix en el seu llibre. Holberg elogia aquest tractat i diu que no solament és original, sinó que és del millor que ha produït l'ètica cristiana medieval.¹⁰² En l'angelologia, Holberg troba que Sibiuda segueix Guillem de París quan reclama els àngels com a complement de l'univers, i Dionís Areopagita quan tracta de la divisió dels àngels en ordes.¹⁰³ En poques paraules Holberg acaba d'inventariar els altres tractats que conté l'obra de Sibiuda.¹⁰⁴

Per a Holberg, Sibiuda és conscient que trencava amb el món escolàstic. Sobretot reacciona contra les reduccions nominalistes. A més, presenta una mística que es pot relacionar, segons Holberg, amb la del Pseudo-Dionís i amb la de l'Erígena, dels quals, però, no prendria la idea que tota multiplicitat de les coses creades ve de l'essència divina i és reabsorbida en ella.¹⁰⁵ En la doctrina de l'amor Holberg assenyalava que, a diferència dels místics, Sibiuda no posa un fonament metafísic de l'amor de l'home envers Déu, no el fonamenta en la mateixa

96. *Ibid.*, 39.

97. *Ibid.*, 40-41.

98. *Ibid.*, 42.

99. *Ibid.*, 42-50.

100. *Ibid.*, 55-56.

101. *Ibid.*, 59-60.

102. *Ibid.*, 62.

103. *Ibid.*, 63-64.

104. *Ibid.*, 64-65.

105. *Ibid.*, 69.

naturalesa divina, sinó que tot gira entorn de la voluntat.¹⁰⁶ Segons Holberg, la intuïció de Sibiuda que totes les criatures són contingudes en un orde únic i distribuïdes en graus prepara el camí de la filosofia natural de l'era protestant.

La tesi de Holberg és bona en allò que conté d'anàlisi de primera mà, però aquesta part és la més reduïda. En la qüestió de les fonts del pensament de Sibiuda, treballa amb elements de segona mà, sobretot amb el manual de Rixner. En canvi, solen ésser pertinents les crítiques a les mancances especulatives de Sibiuda, que l'autor, potser incomprendiblement, no relaciona amb els propòsits confessats en el mateix *Liber creaturarum*. En aquest aspecte, cal dir que Holberg està massa interessat a projectar sobre l'obra d'un pensador relativament arcaic un problema propi del protestantisme de la Il·lustració: si la teologia ha d'integrar o no la ciència, almenys en la seva forma de filosofia natural.

5.8. El 1842 Ramon Martí d'Eixalà dóna fe del seu coneixement de Sibiuda en les notes que va posar a la traducció de la història de la filosofia d'Amice.¹⁰⁷ Alguna bibliografia anterior devia conèixer, perquè esmenta la discrepància en la tradició del nom del filòsof. Creu que la *Viola animae* també és obra seva i afirma que Sibiuda va emprendre el camí de l'observació, esdevenint així un reformador pràctic. Coneix també l'apologia que en va fer Montaigne.

5.9. H. Ritter (1791-1869), que amb L. Preller representa l'inici d'una tercera generació d'historiadors de la filosofia, després de Tiedemann i Tennemann, també s'interessà, no sense un punt de sorpresa, per aquesta «individualitat sense escola».¹⁰⁸ Ritter repeteix allò que diuen els bibliògrafs sobre Sibiuda, però defensa l'autenticitat sibiudiana de la *Viola animae*, encara que sense cap argument de pes. Remarca que Sibiuda s'allunya de la manera d'escriure dels escolàstics, no cita autoritats, no coneix Aristòtil, ni tampoc és un gran investigador en l'àmbit en el qual afirma que es vol moure: la natura.¹⁰⁹ El compara amb Buridan i proposa de veure Sibiuda com un eclèctic que parteix de nocions filosòfiques generals per a desplegar la seva argumentació.¹¹⁰

Ritter s'adona de la influència que tenen sobre Sibiuda alguns teòlegs de la primera escolàstica i que, en passar al *Liber creaturarum*, llurs doctrines reben una forma nova, adaptada a un altre temps i a unes altres circumstàncies.¹¹¹ A judici de Ritter, aquesta adaptació no fallà, com demostren les nombroses edicions de l'obra de Sibiuda. Al mateix temps valora l'intent sibiudià de llegir la naturalesa amb mirada cristiana; remarca que en l'essència d'aquest intent queda sense resoldre la qüestió de si la fe precedeix el coneixement («nisi credideritis

106. *Ibid.*, 73.

107. Ramon MARTÍ D'EIXALÀ, *Manual de la Historia de la Filosofía experimental de Mr. Amice, con notas y aumentado con un apéndice de la filosofía de España y con la parte bibliográfica*, Barcelona 1842, 171-172.

108. H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, VIII Teil, Hamburg 1845, 664.

109. *Ibid.*, 660.

110. *Ibid.*, 660-661.

111. *Ibid.*, 661.

non intelligetis») o de si el coneixement ha d'ésser pressuposat a la fe, i diu que cap altre mestre de l'Edat Mitjana no ha insistit tant com Ramon Sibiuda a posar el coneixement com a base de la fe.¹¹²

Per a Ritter, la font immediata del pensament de Ramon Sibiuda és la concepció general que s'havia anat formant dins l'Escola amb aportacions de les diverses tendències, que Sibiuda intentaria de conciliar. Més que d'un pensament pur i original, es tracta d'un estil de reflexió sobre aportacions de la filosofia que s'intenten de fixar mitjançant un mètode comparatiu.¹¹³ Assenyala com a fonts de Sibiuda, Albert el Gran, Tomàs d'Aquino i Joan Duns Escot. Fa de Sibiuda un realista, perquè el seu punt de partida no són els signes sinó les coses.¹¹⁴ En canvi, és voluntarista, com Duns Escot.¹¹⁵ Diu també que segueix Tomàs quan posa en l'enteniment diví infinit la causa de la multiplicat de les criatures.¹¹⁶

En el tractat sobre l'amor, Ritter hi veu l'aproximació de Sibiuda a les doctrines místiques, sense que mai arribi a l'exageració de la dissolució de l'home en l'ésser diví. Segons Ritter, quan Sibiuda ensenya que l'home ha de convertir Déu en l'objecte del seu amor, l'amor roman un do lliure i l'única cosa que veritablement és al nostre poder, com efecte de la llibertat.¹¹⁷

Ritter pensa que l'afany de Sibiuda d'il·luminar amb la raó natural tots els articles de la teologia revelada correspon al seu profund anti-nominalisme¹¹⁸ i conclou que el pensament sibiudià consisteix sobretot a assenyalar les diverses direccions de la filosofia medieval, i presenta en un sistema teològicament organitzat —el darrer— com la salvació humana consisteix en l'amor de Déu a través del compliment dels deures religiosos fonamentals. En aquest aspecte, és a dir, en l'aspecte de la importància pràctica de la teologia com a base de tota investigació, Ritter hi detecta la forta influència de Joan Duns Escot, en el sentit que l'element científic de la reflexió se subordina a la moral pràctica. En canvi, en d'altres aspectes, Sibiuda rep influències d'Albert i de Tomàs, especialment pel que fa al contingut de la seva doctrina moral.¹¹⁹

5. 10. L'any 1846 apareix a Breslau l'estudi sobre Sibiuda de D. Matzke, dividit en sis apartats, el primer dels quals és biobibliogràfic i no aporta cap novetat. En el segon, l'autor estudia l'època, que descriu com a època de crisi política, moral i de pensament; d'aquí provindria la intenció apologètica de Ramon Sibiuda i la seva defensa de les valors tradicionals.¹²⁰ Com a bon protestant,

112. *Ibid.*, 663.

113. *Ibid.*, 664.

114. *Ibid.*, 665.

115. *Ibid.*, 666-667.

116. *Ibid.*, 668.

117. *Ibid.*, 670.

118. *Ibid.*, 676-677.

119. *Ibid.*, 677-678.

120. D. MATZKE, *Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts*, Breslau 1846, 8-9.

Matzke no s'està d'assenyalar que en el temps de Sibiuda es buscaven substituïts idonis a la lectura en vulgar de la *Bíblia* i el *Liber creaturarum* en seria un.¹²¹ Al mateix temps, davant la decadència de l'Escolàstica i l'insinuar-se de l'escepticisme, el pla que Sibiuda es proposa en la seva obra consisteix a popularitzar l'ensenyament de l'Escola.¹²² Seguint en això Ritter, afirma que Sibiuda revaloritza els primers escolàstics, Albert el Gran, Tomàs d'Aquino i Joan Duns Escot. I és per raons d'eficàcia pràctica que Sibiuda prescindeix deliberadament de l'erudició profana (ciències) i de la sagrada (estudi de l'Escriptura).¹²³

En el tercer apartat, Matzke estudia el punt de vista en el qual se situa Sibiuda: l'única ciència necessària és la teologia, una teologia pràctica, que omplena una finalitat de la vida.¹²⁴ D'aquí ve l'antropocentrisme sibiudià, tot ell pràctic, no teòric.¹²⁵ Per això, el moralisme de Sibiuda es tradueix en la seva idea que el lliure albir és el punt àlgid de la creació natural, el seu graó més elevat.¹²⁶ Sibiuda basarà el coneixement religiós en els seus aspectes útils i pràctics. Per a Matzke, Sibiuda s'inscriu així en el rengle dels filòsofs de la religió pràctica.¹²⁷

En un quart apartat, s'exposa el principi del qual parteix Sibiuda. Per a Matzke, aquest principi és que mitjançant el coneixement de la natura i de nosaltres mateixos podem arribar al coneixement de Déu i de tot allò que és necessari per a la salvació de l'home.¹²⁸ Com a precedents d'aquesta posició, Matzke esmenta Hug de Sant Víctor, Tomàs d'Aquino i Guillem d'Occam, que coneix a través de l'obra de Ritter. Per a Matzke no hi ha cap dubte que Sibiuda proposa una ampliació del domini experimental de l'home, per tal de basar-hi la doctrina cristiana, i en això Sibiuda es distingeix dels seus precedents.¹²⁹ Però observa també que si per a Sibiuda la natura és la font de la ciència, l'Escriptura ho és de la fe.¹³⁰ Aquest principi o punt de partida condiciona la seva manera d'entendre les relacions entre ciència i Escriptura, raó i fe, natura i gràcia.¹³¹ La revelació de Déu en la naturalesa fa comprendre la necessitat de la revelació en l'Escriptura. En això, Sibiuda s'oposaria frontalment al nominalisme occamista i va més enllà del que mai havia anat cap escolàstic, perquè acaba fonamentant totes les doctrines del cristianisme en la comprensió racional de la naturalesa, al revés del que havia estat usual a l'Escola, on la revelació natural es considerava molt restringida. Sibiuda admet la necessitat de la revelació, però no hi troba veri-

121. *Ibid.*, 11-12.

122. *Ibid.*, 12.

123. *Ibid.*, 17-18.

124. *Ibid.*, 19.

125. *Ibid.*, 20-21.

126. *Ibid.*, 22.

127. *Ibid.*, 24-25.

128. *Ibid.*, 26.

129. *Ibid.*, 29.

130. *Ibid.*, 31.

131. *Ibid.*, 37.

tats noves, limitant-se a assenyalar la utilitat inestimable que té per a ajudar l'home, afeblit pel pecat en la seva capacitat intel·lectual, a comprendre l'ensenyament religiós de la naturalesa.¹³² En aquest aspecte, Matzke remarca que hi ha molta diferència entre Ramon Sibiuda i Agustí i Anselm, els quals mantienien en el domini exclusiu de la fe la major part dels articles del *Credo* cristià, mentre que Sibiuda els lliura tots a la fonamentació que es deriva del saber especulatiu, amb l'aggravant que el saber especulatiu de Sibiuda és de poca volada, i amb això demostra que se li escapà el valor propi de la fe, que per a Agustí i per a Anselm obria profunditats indicibles a la capacitat especulativa de l'home, si aquest acceptava de deixar-se dirigir per ella.¹³³ En resum, Sibiuda oposa la seva teologia natural a l'Escriptura i a la teologia que es fa des de la fe. Teologia natural en Sibiuda significa allò que diu la literalitat de l'expressió: una teologia que és extrèta de la naturalesa.¹³⁴

En el cinquè apartat Matzke es refereix al mètode de Ramon Sibiuda, que resumeix en quatre aspectes: simbòlica de la naturalesa, procés de comparació, regles i normes, ampliació mitjançant exemples. Gràcies al simbolisme natural, Sibiuda trobarà per a cada punt doctrinal eclesiàstic el seu anàleg en la natura.¹³⁵ Tota simbòlica reposant en un procés de comparacions, la comparació serà el segon mitjà de què es valdrà Sibiuda per a penetrar en el coneixement de les coses i d'un mateix, en la perspectiva de la veritat salvífica.¹³⁶ Cada comparació lliura un coneixement: organitzats en petites constel·lacions, d'aquests coneixements se'n deriven conseqüències que són el fonament, les regles de desenvolupaments ulteriors.¹³⁷ Aquestes regles s'apliquen, s'expliciten i s'amplifiquen mitjançant exemples.¹³⁸

En l'apartat sisè Matzke exposa el sistema de les doctrines sibiudanes, agrupant-les en tres pernns fonamentals: l'home, com a individu natural, gràcies a la seva relació amb Déu, és la causa final de tota la creació. L'home, com a ésser intel·ligent i lliure, gràcies a la seva relació amb Déu, és la clau de volta de tot l'ordre moral. L'home, com a individu conscient, en la seva relació amb Déu, es descobreix pecador i necessitat de salvació.¹³⁹

Matzke fa un judici crític sobre Sibiuda basat en les consideracions següents: no aporta novetats i el seu nivell especulatiu és inferior al de les seves fonts. Passa com el gat sobre les brases en qüestions essencials de la investigació medieval: nominalisme-realisme, matèria-forma, natura-creació, miracle-necessitat natural,

132. *Ibid.*, 37.

133. *Ibid.*, 37-38.

134. *Ibid.*, 38.

135. *Ibid.*, 39-41.

136. *Ibid.*, 41-42.

137. *Ibid.*, 43-44.

138. *Ibid.*, 44-45.

139. *Ibid.*, 48.

possiblement a causa del seu desig de popularitzar la filosofia.¹⁴⁰ En contrapartida, és àgil en el tractament dels temes i evita els defectes d'una escolàstica pesada i plúmbia, tan massissa com intel·ligible. Dóna prioritat a l'element ètic a costa de l'especulatiu. Si com a filòsof especulatiu no ha prestat grans serveis a la filosofia, va introduir novetat i moviment en la doctrina ètica medieval: redueix tots els deures de l'home a un deure fonamental i circumscriu els deures religiosos de l'home en l'òrbita del més profund i vital interès de l'home.¹⁴¹

El treball de Matzke és sobri, clar, analític i reeixit. Algunes de les seves aportacions són fonamentals per a apropar-se a la comprensió de Sibiuda. Si és veritat que no és particularment exacte en l'estudi de les fonts, sí que aconsegueix de situar Sibiuda en el context de la seva època i en descriu la tasca intel·lectual amb correcció.

5. 11. Aquell mateix any apareixia a Tours la tesi de R. Rothe sobre Sibiuda, molt completa en l'aspecte bibliogràfic, sense novetats remarcables i també sense crítica, la qual cosa fa que en els dos primers capítols sobre la vida i els escrits de Sibiuda s'hi presentin alguns errors crassos quant a les edicions i obres de mestre Ramon. L'autor no ha sortit d'una utilització mecànica dels materials de segona mà.¹⁴²

En el capítol tercer, Rothe exposa el mètode escolàstic i la subordinació de la filosofia i de la llibertat de pensament a la tirania dogmàtica de l'Església.¹⁴³ En el quart estudia el contingut del llibre de Sibiuda, que l'autor divideix així: 1. Coneixement de si mateix que l'home extreu de la naturalesa. 2. Coneixement de Déu que també es pot obtenir de la mateixa natura. 3. Creació. 4. Producció de Déu de la seva pròpia naturalesa (Trinitat). 5. Doctrina moral. 6. Dogmes de l'Església (redempció i sagraments).

Per a Rothe, la doctrina sibiudiana dels quatre graus de la naturalesa prové de Dionís Areopagita, d'Albert el Gran i de Tomàs d'Aquino.¹⁴⁴ La prova de l'existència de Déu per l'ascensió de grau en grau de la natura la fa dependre d'Anselm.¹⁴⁵ Que Déu hagi de ser u qualitativament i quantitativament ve de la *Summa contra gentes* de Tomàs.¹⁴⁶ La creació del món tal com l'exposa Sibiuda també és posada en relació amb Tomàs i sobretot amb Albert el Gran, encara que Rothe acusa Sibiuda de barrejar reflexions idealistes extemporànies amb els materials més purs i consistents de les seves fonts.

Passa per sobre la doctrina de la Trinitat del *Liber creaturarum* sense aprofundir-la. Exposa part de l'argument dit ontològic, que Sibiuda manlleva a

140. *Ibid.*, 103.

141. *Ibid.*, 104.

142. R. ROTHE, *Dissertatio de R. Sabunde*, Tours 1846.

143. *Ibid.*, 31-47.

144. *Ibid.*, 50-51.

145. Amb referència al títol tercer del *Liber creaturarum*.

146. Concretament, de la *Summa contra gentes*, I, 18.

sant Anselm. I descriu simplement els altres temes que Sibiuda desenvolupa, sense remarcar aspectes de cap de les doctrines sibiudianes. Amb una certa imprecisió, Rothe el fa dependre d'Albert i de Tomàs.

Dedica el cinquè capítol a estudiar la relació de Sibiuda amb la mística medieval. Estableix d'antuvi tres períodes místics: 1. Es postula el bé suprem i la facultat humana adequada per assolir-lo amb l'ajut diví (Anselm i els Victorins). 2. El segle XIII és una etapa intel·lectualista, en la qual la lògica i la metafísica estan profundament imbricades l'una en l'altra (Albert, Tomàs, Joan Duns Escot). 3. L'època pròpiament mística comença quan els místics posen com a fonamental l'imperi de la gràcia en les virtuts teològiques (Roger Bacon, Bonaventura, Eckhart, Gerson). Rothe veu en Sibiuda un seguidor intel·ligent de Gerson. Per a Rothe, Gerson anteposa la vida contemplativa a l'activa, però sense menysprear la segona. Sibiuda es decanta cap a una mística adaptada a la vida, sense renunciar ni un sol moment a una filosofia rigorosament racional. Així, segons Rothe, Sibiuda arribaria a fer una síntesi de totes les doctrines i tendències principals del seu temps, talment un hereu que es constitueix en transmissor.

5.12. L'any 1851, el volum V del *Dictionnaire des Sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants* publica una notícia sobre Ramon Sibiuda, que és un bon paradigma per a constatar com es perpetuen les confusions i els errors a propòsit d'una persona, fins i tot quan es treballa amb un cert rigor.

El *Dictionnaire*, que cita correctament el títol de les edicions de l'obra de Sibiuda en llatí, afirma tot seguit d'una manera incompreensible que fou escrita en mal espanyol. A part d'aquesta badada i de l'afirmació que Sibiuda posa la filosofia per sobre de l'Escriptura, el resum que dóna del *Liber creaturarum* és generalment correcte, salvant el fet que s'atura en el tractat de l'amor i no considera la part del llibre dedicada a la soteriologia cristiana. Amb finor observa l'autor de l'article que el contigut del llibre no està d'acord amb el seu pròleg, perquè després d'haver anunciat que la *Bíblia* és una segona edició del llibre de la natura, l'autor sacrifica enterament el segon a la primera. Aquesta intuïció justa és el millor de l'article que comentem i equilibra, en part, els errors que conté, l'últim dels quals consisteix a atribuir a Sibiuda mateix la *Viola animae*.¹⁴⁷

5.13. L'any 1852, Joachim Sighart prologa l'edició del *Liber creaturarum* feta a Sulzbach per Seidel aquell mateix any.¹⁴⁸ Dins l'estil encomiàstic que tan sovint adopten els pròlegs dels editors, Sighart tracta algunes qüestions relatives a Sibiuda que criden la nostra atenció. Deixant de banda que sembla atribuir-li l'autoria de la *Viola animae*, és molt precís quan explica la finalitat del *Liber creaturarum*: acudir al testimoniatge infalsificable de la naturalesa i aportar arguments incontrovertibles, fonamentats en l'home com a tal. Admet que aquest intent de bastir una ciència cristiana sense acudir a les fonts de la revelació pot in-

147. Cf. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, París 1885, 1460-1461.

148. Cf. *Raimundus Sebundus...* (citat en la nota 19), III-VIII.

duir en error els més dèbils, però per a Sighart el propòsit de Sibiuda no té res a veure amb la moderna filosofia cartesiana, que comença instal·lant-se en el dubte metòdic. L'origen del pensament de Sibiuda és vist com una reacció a la decadència de la teologia a principis del segle XV, quan ja no s'apreciava ni l'autoritat de l'Escriptura ni les autoritats dels Pares. Adaptant-se a aquestes circumstàncies, Sibiuda defensa la veritat cristiana i impugna els seus detractors amb un mètode, en el qual ja l'havia precedit Agustí en els seus llibres contra els acadèmics.

5.14. L'any 1854 Sibiuda és objecte d'atenció per part de M. Matter.^{148bis} Partint de l'afirmació que Roger Bacon i Gerson havien convidat a estudiar la naturalesa, diu que Sibiuda ho farà sistemàticament. Creu que és autor de la *Theologia naturalis* i de la *Viola animae*. La novetat de l'obra de Sibiuda rau més en l'ambició que en el mèrit: extreure tota la ciència del llibre de la natura sense recórrer a cap autoritat, ni tan sols a l'Escriptura. Per a Sibiuda, l'home té la certesa en ell mateix. La seva experiència i la seva observació són superiors a qualsevol altra facultat. Per això, Sibiuda creu que és prioritari l'estudi del llibre de la natura, inalterable i accessible a tothom.

Amb rigor, Matter observa que Sibiuda no exposa observacions pròpies, sinó que es limita a formular un eclecticisme místic i escolàstic, del qual Albert el Gran i Tomàs d'Aquino són les fonts. Així, doncs, l'obra de Sibiuda respon malament a les promeses que fa en el pròleg, la pretensió del qual té gairebé l'accent de la futura Reforma.

Si Matter no hagués estat foraviat pel títol *Theologia naturalis*, és ben possible que la seva anàlisi del pensament de Sibiuda hauria estat una de les més encertades del seu temps. Molts autors, en efecte, influenciats per aquest títol que el segle XVIII pren un sentit tan diferent del que podia haver tingut el segle XV, no són capaços de veure que el projecte de Sibiuda té ben poc a veure amb una teodicea i encara menys amb una obra fonamentada en l'observació i l'experiència, tal com s'entenen el segle XIX.

5.15. L'any 1856, C. C. L. Kleiber publica un petit opuscle sobre Sibiuda,¹⁴⁹ en el qual, estudiant els tres manuscrits del *Liber creaturarum* de la Bibliothèque Nationale de París, estableix que Sibiuda es deia Sabieude, forma que més tard degenera en Sebeide i dona pas a la llatinització Sebundus. Examina els testimoniatges de Trithemius, Gesner, Possevino, Thomasius, Bayle, Moreri, Oudin, Zedlèrus, Wharton, Simler i Maussac. A base de molta crítica i d'acudir al ms. lat. 3133, estableix les dades essencials del currículum de Sibiuda: presència a Tolosa del 1434 al 1436. S'estranya amb raó que Hegel i Rixner el facin morir l'any 1437. Del testimoniatge de Maussac afirma que probablement

^{148 bis}. Cf. M. MATTER, *L'histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne*, París 1854, 176-177.

¹⁴⁹. C.C. L. KLEIBER, *De Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis*, Berlín 1856.

va confondre Sibiuda amb Ramon de Penyafort (!). Malgrat l'esment que fa de Wharton, Kleiber no diu res del rectorat universitari de Sibiuda a Tolosa.

Analitzant l'obra de Sibiuda, Kleiber diu que, a parer seu, només va escriure la *Theologia naturalis*. Identifica, com d'altres que ja hem vist, la *Viola animae* amb les *Quaestiones disputatae* que Trithemi i d'altres citen, sense tenir en compte el detall que el llibre de Trithemi és del 1494 i que la primera edició de la *Viola* és del 1499. Aclareix, en canvi, que la *Theologia naturalis* no fou escrita en castellà, sinó en llatí.

5.16. L'any 1859 apareix un article de F. Nitzsch sobre Sibiuda.¹⁵⁰ Nitzsch coneix pràcticament tota la bibliografia alemanya anterior sobre Sibiuda: Tiedemann, Tennemann, Ullmann, Holberg, Ritter, Matzke i Kleiber. En la introducció valora Sibiuda més pel seu intent que pels seus resultats,¹⁵¹ i remarca que, malgrat no ésser escolàstic en la forma, es mou dins la temàtica i l'horitzó mental escolàstic.¹⁵²

Dedica un primer capítol a estudiar perquè Sibiuda va donar el títol de *Theologia naturalis* a la seva obra i en quin sentit entenia Sibiuda aquest títol. Per això, analitza de bell antuvi el pròleg. Sibiuda, seguint Agustí i Varró, oposaria la teologia natural a la positiva i, desenvolupant el concepte de teologia natural, Nitzsch conclou que Sibiuda l'entén així a causa de la seva font: la creació i la consciència,¹⁵³ no la *Bíblia*. Estén, a més, el concepte de naturalesa als fets de consciència.¹⁵⁴ La teologia de Sibiuda és una ciència argumentativa,¹⁵⁵ diferent de la filosofia moderna en la mesura que acudeix també a l'experiència externa.¹⁵⁶ L'autor és víctima d'una confusió i complica enormement l'anàlisi del pròleg, volent atribuir a Sibiuda una modernitat filosòfica subjectivista que evidentment no li escau. A la fi, interpreta la condició que posa clarament Sibiuda de la fe i el baptisme com a condicions per a poder llegir correctament el llibre de les criatures com una precaució per al cas que els pagans o descreguts no volguessin fer cas de la teologia «natural».

Nitzsch dedica el segon capítol a exposar el contingut de la *Theologia naturalis*, que distribueix així: física, metafísica, antropologia, psicologia, ètica, ponologia, soteriologia, escatologia. Subratlla la reducció ètica que practica Sibiuda en la seva obra. Segons Nitzsch, l'ètica de Sibiuda és plenament medieval en l'accent que posa sobre la incapacitat de l'home per a complir el seu deure moral, en la definició del bé suprem i de la felicitat com a sanció rebuda d'un ésser just

150. F. NITZSCH, *Quaestiones Ramundanae*, dins «Zeitschrift für Historische Theologie», III (1859), 393-437.

151. *Ibid.*, 395.

152. *Ibid.*, 395.

153. *Ibid.*, 401-403.

154. *Ibid.*, 405-406.

155. *Ibid.*, 408.

156. *Ibid.*

i sobirà; en canvi, s'allunya dels escolàstics intel·lectualistes pel joc que dona a la llibertat i s'acosta als místics pel paper que concedeix a l'amor. En l'ètica de Sibiuda hi veu desenvolupats el precepte socràtic «nosce te ipsum», el precepte estoic «natura non mentitur» i el principi cristià, segons el qual la gràcia és necessària per al compliment de la llei moral. Troba exagerat que Sibiuda faci desembocar tota la seva ètica en la soteriologia i la teologia sacramental, però explica aquest fet dient que Sibiuda estava convençut que sense mantenir l'autoritat de l'Escriptura i de la fe no hi havia manera de sostenir els bons costums, i per això va referir a l'ètica tots els dogmes cristians que va poder, en el marc d'una ciència nova, reaccionant contra l'escepticisme de la seva època i aportant un reforç racional a la religió cristiana.¹⁵⁷

El capítol tercer analitza el mètode sibiudià. Nitzsch retreu que la dogmàtica cristiana no pot ésser diluïda com ho fa Sibiuda, anant més enllà dels límits estrictes d'una teologia natural. Remarca que Sibiuda no és escolàstic i que cerca un públic no restringit als quadres professionals.

En el capítol quart, l'autor examina els arguments que fa servir Sibiuda per a demostrar l'existència de Déu, la immortalitat de l'ànima i els deures morals de l'home. Quant a la demostració de l'existència de Déu, Nitzsch remarca que Sibiuda és un dels primers pensadors que fa servir l'argument moral, del qual, però, es poden rastrejar vestigis en Abelard.¹⁵⁸ Nitzsch veu en l'obra de Sibiuda l'argument físico-teològic, el cosmològic, l'ontològic, l'utilitari («regula naturae») i el moral, el més important de tots i en relació amb el físico-teològic¹⁵⁹ i amb el de Kant, encara que, seguint Holberg, afegeix que l'argument de Sibiuda no parteix de l'experiència interna del subjecte, com el de Kant. Pel que fa a la immortalitat de l'ànima, Sibiuda reportaria la totalitat dels arguments que s'havien donat abans d'ell: l'utilitari, l'anològic (a partir de les criatures incorruptibles), el psicològic, el moral i teològic (la sanció).¹⁶⁰

El propòsit de Nitzsch és acabar de perfilar algunes idees que havia trobat insuficientment tractades en els investigadors alemanys anteriors que cita. Al mateix temps intenta de fer un plantejament de la filosofia de Sibiuda que resulta anti-històric, perquè el relaciona amb la filosofia moderna subjectivista, i, d'aquesta manera, en fa un judici gairebé sempre més en relació amb la problemàtica filosòfica moderna que no pas amb les preocupacions que podia sentir un teòleg del segle XV. En general, caldria dir que l'estudi de Nitzsch conté poques remarques interessants que ajudin a comprendre la gènesi i el sentit de l'obra sibiudiana.

5.17. L'any 1861 s'interessa per Sibiuda des de l'òptica de la història de la

157. *Ibid.*, 425.

158. *Ibid.*, 428.

159. *Ibid.*, 429-430.

160. *Ibid.*, 433-435.

ciència natural el dr. J. B. Noulet,¹⁶¹ el qual, seguint les passes de Geoffroy Saint-Hilaire, es demana si abans de la divisió ternària dels éssers naturals, implantada del tot en les escoles ja a partir dels alquimistes, i sobretot després de Linneu, Buffon, Blumenbach i Cervier (minerals, vegetals, animals) no hi havia hagut anteriorment cap divisió quaternària (minerals, vegetals, animals, home). Noulet exposa el concepte que es forma Sibiuda de la naturalesa, consistent en una escala de quatre graons, constituït cadascun d'ells per un grup d'éssers amb característiques comunes: allò que és; allò que és i viu; allò que és, viu i sent; allò que és, viu, sent i judica al seu albir. Assenyala que d'aquesta divisió quaternària dels éssers de la naturalesa n'hi ha un ressò molt clar en *La reponse de l'Alchymiste à nature*, obra que alguns atribueixen a Jean de Meung, l'autor de la primera part del *Roman de la rose*.¹⁶²

Noulet subratlla el propòsit de Sibiuda d'invocar la naturalesa per tal de menar l'home cap al coneixement de si mateix i tot seguit elevar-lo al coneixement de Déu. El *Liber creaturarum* el veu com una introducció natural a la teologia, un tractat de filosofia religiosa, gairebé com una reflexió sobre allò que s'ha produït històricament: que el llibre de la naturalesa precedeix el llibre revelat.¹⁶³

5. 18. L'any 1865, Albert Stöckl publica el volum II de la seva *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, en el qual dedica vint-i-tres pàgines a Ramon Sibiuda. Stöckl descriu amb molta exactitud la finalitat i els grans trets del mètode de Sibiuda: vol deduir racionalment i a priori de l'estudi de la naturalesa totes les veritats del cristianisme, àdhuc els misteris, per tal de mostrar en un segon moment que el cristianisme és i ha d'ésser tingut com la veritable religió.¹⁶⁴ Emparenta el mètode de Sibiuda amb el racionalisme lul·lià,¹⁶⁵ que és un racionalisme fideïsta, perquè tant Llull com Sibiuda consideren que la revelació i la fe són el supòsit del veritable coneixement a priori dels misteris cristians. Stöckl anomena aquesta actitud «teosòfico-racionalista»,¹⁶⁶ sense tenir en compte que està formulant gairebé el punt de vista escotista sobre les possibilitats de la raó il·luminada per la revelació divina. Stöckl aprecia l'esforç sibiudià de presentar els lligams orgànics que hi ha entre les veritats naturals i les veritats cristianes, però en condemna el mètode.¹⁶⁷

5. 19. Tres anys més tard, F. Ueberweg també es refereix breument a Ramon Sibiuda en la seva història de la filosofia.¹⁶⁸ El presenta com a cavaller solitari,

161. J.B. NOULET, *De la division des êtres naturels d'après Raymond de Sebonde, professeur de médecine, de philosophie et de théologie à l'Université de Toulouse, au commencement du XV^e siècle, dans «Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse»* (1861), 290-305.

162. *Ibid.*, 292.

163. *Ibid.*, 305.

164. A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, Magúncia 1865, 1056-1057.

165. *Ibid.*, 1057.

166. *Ibid.*, 1058.

167. *Ibid.*, 1077-1078.

168. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II Teil, Berlín 1868, 215-217.

que lliura la batalla de la demostració de la doctrina cristiana a partir de la revelació divina en la naturalesa. Afirmar que coincideix amb els nominalistes en considerar el coneixement de si mateix com el més segur i assenyala la direcció mística que emprèn en el tractat de l'amor, on afirma que l'amant es converteix en l'amat, afirmació aquesta que sembla preocupar força els estudiosos alemanys.

5.20. Entre el 1863 i el 1868 apareixen els darrers quaderns de la *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, dirigida per J. J. Herzog, en els quals hi ha un article de C. Schaarschmidt sobre Ramon Sibiuda. L'autor comença esmentant les edicions del *Liber creaturarum* i la bibliografia anterior sobre Sibiuda, força ben coneguda i críticament garbellada. Pel que fa a la biografia de Sibiuda, no surt de la confusió causada per les contradiccions dels autors que cita, però atribueix la *Viola animae* a Pierre Dorlant, correctament.

Schaarschmidt comença afirmant que Ramon Sibiuda és el primer autor, després de Varró i de Ciceró, que s'ocupa seriosament de la teologia natural.¹⁶⁹ El situa en l'ambient teològic de la seva època, fent remarcar que el segle XIV s'imposa la tendència occamista, que separa els dominis de la fe i de la raó.¹⁷⁰ Assenyala com a fonts del pensament de Sibiuda Anselm, Llull, Tomàs, els místics i Duns Escot. De Llull prendrà la idea de bastir una ciència irrefutable a causa dels seus fonaments racionals.¹⁷¹ El *Liber creaturarum* ha d'ésser vist com un compendi raonat de tota la doctrina cristiana, el qual, a la manera medieval no separa ni els elements dogmàtics dels ètics, ni els elements naturals dels sobrenaturals, però en subratlla la confluència amb claredat i de forma coherent.¹⁷²

L'originalitat de Sibiuda cal buscar-la en el mètode que fa servir: ni vincula la doctrina cristiana a una «religió entre els límits de la raó pura» ni a una pura lògica, sinó que la vol elevar a la categoria d'una ciència edificada sobre la base de veritats naturals, de manera que sigui vàlida i suficient per a cada individu.¹⁷³ El pensament fonamental de Sibiuda seria que la naturalesa és un compendi de l'obra de Déu i, com a tal, és la primera revelació general, tal com ha posat de manifest la segona revelació, la paraula de Déu recollida en la *Bíblia*; amb aquesta consciència podem utilitzar els conceptes naturals més purs per a l'erudició cristiana, aquells conceptes que afecten el coneixement de si mateix i que provenen, per tant, del coneixement més pròxim, més immediat i més accessible a l'home; d'aquesta manera, la divinitat es deixa captar en les malles de la raó.¹⁷⁴

A aquest punt de vista corresponen les dues parts de l'obra. La primera és

169. Citarem el text de Schaarschmidt segons l'edició de Leipzig 1905 del volum XVI de la *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*; ací, 416.

170. *Ibid.*, 417.

171. *Ibid.*, 418.

172. *Ibid.*, 418.

173. *Ibid.*, 418.

174. *Ibid.*, 419.

ascensional i s'eleva gradualment fins als misteris últims de la religió. La segona, que és combinatòria, posa de manifest l'íntima coherència de la doctrina cristiana amb la naturalesa.¹⁷⁵

Schaarschmidt fa un bon resum del sistema del *Liber creaturarum* i, com d'altres abans d'ell, diu que Sibiuda s'avança a Kant en la prova moral de l'existència de Déu. Aprecia la seva mística, tant pel seu aspecte ètic com per l'orientació que hi pren l'activitat humana en ordre a la glòria de Déu, aspecte en el qual Schaarschmidt veu un accent pre-protestant.¹⁷⁶

Sibiuda, doncs, hauria intentat una justificació interna del cristianisme, buscant de fer coincidir l'ensenyament bíblic i el del llibre de les criatures. Però, atent a guanyar la unitat entre la natura i el cristianisme, no té una consciència del tot clara de la profunda contraposició que hi ha entre les exigències d'una raó que pensa autònomament i les de la doctrina cristiana que imposa la superació del pla humà. Schaarschmidt creu que Sibiuda ha superat l'Escolàstica i el seu mètode de reflexionar, però no deixa de recaure en els seus defectes. La idea de bastir una ciència unificada a base de la raó sola i de la *Bíblia* acaba no satisfent ni la raó ni el cristianisme. La qual cosa no significa que l'intent de Sibiuda estigui desproveït de valor, al contrari.¹⁷⁷

5.21. L'any 1869, J. E. Erdmann publica el volum I del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, en el qual s'ocupa amb atenció del nostre autor. Afirma, depenent en darrer terme de Moreri, que era de Barcelona, que exercí com a professor a Tolosa de Llenguadoc i que va escriure la *Theologia naturalis* i els sis primers *Dialogi de natura hominis*.¹⁷⁸ Al contrari de Ritter, que veia en Sibiuda un realista antinomialista, Erdmann retreu uns textos del títol 217, que semblen suggerir una altra direcció de pensament. Amb tot, Erdmann veu amb molta claredat que Sibiuda no accepta la separació que va efectuar Occam entre fe i ciència. Remarca també que és difícil de concretar quins han estat els seus precedents, perquè no cita ningú i només Anselm és fàcilment recognoscible en la seva doctrina de la demostració de l'existència de Déu i en la cristologia. Havent demostrat el nominalisme que les doctrines d'Aristòtil i de l'Església no es podien acoblar fàcilment, Erdmann troba natural que un pensador independent com Sibiuda no tenia més solució que intentar, com la primera Escolàstica, de posar-se en el pla de la raó natural, prescindint ja d'Aristòtil, per verificar fins a quin punt la raó podia encara avenir-se amb la religió eclesiàstica. Entre els mestres de la primera escolàstica, Sibiuda preferirà Anselm a Erígena, a Roscel·lí o a Abelard, per la seva ortodòxia decidida. Però, de mà d'Anselm, practicarà el realisme.¹⁷⁹

175. *Ibid.*, 419.

176. *Ibid.*, 420.

177. *Ibid.*, 421.

178. J.E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlín 1869, 437-438.

179. *Ibid.*, 438-439.

Erdmann fa un resum concís del contingut del *Liber creaturarum*. Remarca que la divisió de la natura en quatre graus té precedents que remunten als estoics, a Filó i als neoplatònics.¹⁸⁰ Afirmar que més que la tematització en detall de cadascun dels dogmes, en la qual Sibiuda sol ésser escàs i lleuger, és important la seva insistència en la possibilitat d'aquesta indagació mitjançant aquell tipus de coneixement que «oritur ex nobis»,¹⁸¹ deixant de banda la *Bíblia* i les altres autoritats.

5.22. El 1871, es publica la tesi doctoral de J. Simler, *Des Sommes de Théologie*, sostinguda a la facultat de lletres de la Sorbona. El seu capítol vuitè és dedicat a Ramon Sibiuda, «autor d'una summa de teologia natural».¹⁸² Per causes que ens escapen totalment, Simler altera la cronologia sibiudiana de forma notòria. El situa a Tolosa entorn del 1430 i dóna com a any de la seva mort el 1432. Més encara, afirma contra tota evidència que el ms. lat. 3133 de la Bibliothèque Nationale de París porta que el *Liber creaturarum* fou començat a Tolosa de Lenguadoc el 1424 i acabat el 1426!

Simler creu que el *Liber creaturarum* és l'obra més original sobre el conjunt de la teologia cristiana publicat durant el primer terç del segle XV, fet corroborat pel nombre notable de manuscrits i d'edicions que n'existeixen. Esmenta els elogis de Montaigne i la inclusió a l'*Index* del pròleg, efecte, segons ell, d'algunes falses assercions sobre la diferència entre el llibre de les criatures i el de les Escripures. Però aquestes «exageracions» provindrien més aviat del zel amb el qual mestre Ramon pretenia de defensar la fe, i de cap manera no poden constituir el punt de partida per a considerar Sibiuda com el precursor o el pare d'aquella «filosofia més recent que pronuncia la separació absoluta de la filosofia i de la teologia».¹⁸³

Simler creu que l'obra de Sibiuda és una execució en gran del projecte de Nicolau d'Amiens i fins i tot del de Ramon Llull: demostrar que la raó no pot estar-se d'admetre tots els dogmes catòlics. I aclareix de seguida què volen dir aquests mots: en aquesta qüestió Sibiuda pensa com sant Tomàs d'Aquino i com tots els teòlegs de l'època medieval. Hi ha dues menes de veritats revelades: les que la raó pot descobrir per ella mateixa i les que mai no podria atènyer, però de les quals pot demostrar l'acord amb la raó i pot trobar-ne imatges i vestigis en la naturalesa.

L'autor creu que el *Liber creaturarum* és una summa clàssica, però troba que hi ha «qüestions fora del seu lloc natural» i d'altres que són repetides inútilment i més d'un cop. A l'hora de donar notícia del contingut, Simler es limita a dir que el *Liber creaturarum* exposa la creació del món i de l'home, la seva reparació

180. *Ibid.*, 439.

181. *Ibid.*, 440.

182. J. SIMLER, *Des Sommes de Théologie*, París 1871, cap. VIII, 158-162.

183. *Ibid.*, 159.

i la seva glorificació final, com les altres summes. Assenyala la feblesa d'algunes de les «proves» de Sibiuda, però repeteix el judici de Montaigne sobre la dificultat i l'ardidesa del projecte. També fa remarcar que el seu mètode no és pròpiament escolàstic i hi troba alguna semblança amb el d'Erígena. En canvi, no s'està de dir que l'estil de Sibiuda tendeix a l'eloqüència.

És evident que Simler ha captat el sentit teològic del *Liber creaturarum*, però no pas la seva originalitat com a especulació que s'apropia d'uns punts de partida que tenen poc a veure amb la major part de les summes medievals.

5.23. L'any 1872 es presenta a París la tesi *De Raymundo Sebundo ac de theologiae naturalis libro*, de G. Compayré, llibre escrit amb una activa curiositat cap al personatge, però no exempt de prejudicis.

Pel que fa a la bibliografia de Ramon Sibiuda, Compayré esmena la plana a Moreri i crida l'atenció sobre la importància de l'exemplar del *Liber creaturarum* contingut en el ms. 747 de la Biblioteca Municipal de Tolosa del Llenguadoc, on consten el temps en què l'obra fou escrita i el de la mort de l'autor. També afirma que la *Viola animae* és de Sibiuda.

Compayré creu reconèixer en el pensament de Sibiuda moltes pàgines de la *Summa theologiae* de sant Tomàs d'Aquino, a més d'influències aristotèliques (que no precisa), bo i assenyalant que la seva insistència en la naturalesa constitueix una novetat.¹⁸⁴ Agermana Sibiuda amb Llull, perquè tots dos creuen que la fe i la raó coincideixen, però diferencia clarament els dos autors, quan diu que Llull es refiava sobretot de filosofar d'una manera purament verbal, amb ficcions de taules i d'altres artificis que conduïen a una ciència enganyosa; en canvi, Sibiuda vol partir de les coses, amb ponderació i mètode, allunyant-se de les temeritats i de la impulsivitat, l'enginy impotent i les exageracions del mallorquí.¹⁸⁵

La distribució dels éssers del món en quatre graus, que presenta el *Liber creaturarum* prové, segons Compayré, d'Aristòtil, encara que no assenyala cap text que mostri aquesta dependència.¹⁸⁶ En canvi, veu en el pròleg semblances cartesianes: Sibiuda seria un precedent de Descartes quan afirmava que cal tenir proves evidents i contrastades, de les quals no es pugui dubtar.¹⁸⁷ Igualment s'avança a Kant en l'argumentació de l'existència de Déu a partir de la consideració del món moral.¹⁸⁸

Analitza l'obra de Sibiuda fixant-se d'antuvi en el pròleg, del qual extreu conseqüències més aviat curioses. Sibiuda hi començaria de reivindicar la llibertat de la raó humana i per aquest camí portaria perjudici a l'Església.¹⁸⁹ En efecte, en presentar la teoria dels dos llibres, natura i Escriptura, Sibiuda no tenia pas

184. G. COMPAYRÉ, *De Raymundo Sebundo ac de theologiae naturalis libro*, París 1872, 10-11.

185. *Ibid.*, 29-30.

186. *Ibid.*, 36.

187. *Ibid.*, 34.

188. *Ibid.*, 42-43.

189. *Ibid.*, 27.

cura d'assenyalar la primacia de la segona sobre la primera,¹⁹⁰ i en pretendre que tots dos diuen allò mateix, assenyala un camí nou, el de la naturalesa, perquè la intel·ligència humana hi recorregués.¹⁹¹

Pel que fa a la doctrina sobre Déu, Compayré diu que Sibiuda es llança com un explorador cap a un camp fins aleshores desconegut: buscar els fonaments de la fe, contemplar amb mirada segura la natura, l'home i el món.¹⁹² Subratlla que per a Sibiuda el principi del coneixement de Déu és el coneixement de si mateix per introspecció¹⁹³ i que la idea de Déu que exposa està en relació també amb la idea que es fa de la dignitat humana.¹⁹⁴ Remarca que el moviment de les proves de l'existència de Déu sibiudianes parteix de l'ordre de les coses i de llur simetria, per tal d'arribar a un ordenador-artesà de la creació. En canvi, adreça reptes a Sibiuda per la seva credulitat, quan afirma que el món ha estat creat exclusivament per a l'home.¹⁹⁵ Creu que Sibiuda s'avança a Descartes en reprendre l'argument de sant Anselm, i a Kant, com ja hem dit. En resum, la seva metafísica és comparable amb la d'Albert el Gran i de Tomàs d'Aquino, i àdhuc millor, i en tot equiparable a metafísiques posteriors.¹⁹⁷

En l'explicació dels atributs divins, valora positivament el mètode «cartesià» de Ramon de Sibiuda, a base d'explicar l'argument i la regla «melius est esse quam non esse», i el blasma perquè posa en Déu el sentir, tercer grau de la naturalesa. També aprova la manera com Sibiuda parla de la infinitud i del poder de conèixer que Déu té, que tot ho coneix en un sol acte i sense la mediació del raonament.¹⁹⁸ No li agrada que Sibiuda subratlli que Déu va crear per pura liberalitat i per fruit de la seva obra,¹⁹⁹ basant-se en la convicció racionalista de l'absoluta immutabilitat divina.

Pel que fa als misteris cristians, Compayré hi presta poca atenció. Nota que Sibiuda no deixa pràcticament cap veritat dogmàtica o moral cristiana per demostrar «more geometrico», encara que sigui a base de llocs comuns i fins i tot, de vegades, basant-se en la mateixa obscuritat del problema, en una mena de «credo quia absurdum». I en això el blasma, perquè en el pròleg havia promès justament el contrari.²⁰⁰ Critica també per massa antropomòrfiques les deduccions de les processions en Déu, la descripció de l'estat primordial de l'home al paradís, els turments de les ànimes a l'infern, la vida dels benaurats en els seus cossos

190. *Ibid.*, 28.

191. *Ibid.*, 28.

192. *Ibid.*, 35.

193. *Ibid.*, 37-38.

194. *Ibid.*, 38.

195. *Ibid.*, 40.

196. *Ibid.*, 41-42.

197. *Ibid.*, 44.

198. *Ibid.*, 52-53.

199. *Ibid.*, 55.

200. *Ibid.*, 57-58.

immaterials recuperats i altres detalls puerils o ingenus.²⁰¹ En canvi, valora positivament els discursos sibiudians sobre la dignitat humana i la seva supremacia sobre les bèsties. Per això mateix, en matèria moral Compayré creu que és negatiu el papisme de Sibiuda,²⁰² la «regula naturae», matriu del «pari» de Pascal, a causa del seu utilitarisme extrem²⁰³ i que la vida moral de l'home estigui unilateralment dirigida a Déu, sense desenvolupar la dimensió que la vida moral és susceptible de prendre en la ciutat dels homes.²⁰⁵

Un capítol dedicat a Montaigne tanca la tesi de G. Compayré, en el qual estudia la manera com l'escriptor gascó interpreta i judica Sibiuda. Segons Compayré, Montaigne adopta una posició original: admet que la fe pot donar valor a les proves racionals, però nega que la raó pugui demostrar gaire res. En aquest sentit, Montaigne seria un contradictor sistemàtic de Sibiuda.²⁰⁵

En efecte, si Sibiuda considera la fe com un apèndix de la filosofia, Montaigne la considera en el millor dels casos una mera «ancilla Theologiae».²⁰⁶ Si Sibiuda subratlla la dignitat humana i fa l'home pròxim a Déu, Montaigne acosta l'home al món animal.²⁰⁷ Si Ramon Sibiuda afirma que tot ha estat creat per a l'home, Montaigne ridiculitza aquesta creença.²⁰⁸ Si Sibiuda afirma que només l'home té consciència d'allò que és i d'allò que té, Montaigne ho posa seriosament en dubte.²⁰⁹ Si Sibiuda considera la llibertat com el grau més elevat dins l'escala de la naturalesa, Montaigne decanta les seves preferències vers l'instint.²¹⁰ Si Ramon Sibiuda té cura de distribuir totes les coses en quatre graus ben distints entre ells, Montaigne guarda una visió molt més unitària de la naturalesa.²¹¹ Si Sibiuda exposa un determinat tipus de certesa, que es pot obtenir amb el propi esforç, Montaigne reserva la certesa únicament al món de la fe.²¹² Finalment, si Sibiuda té plena confiança en les forces de la raó, Montaigne no n'hi té cap.²¹³ De manera que no seria gairebé possible de trobar dos universos mentals tan oposats l'un a l'altre.²¹⁴

G. Compayré, que es declara racionalista conseqüent,²¹⁵ ha ensopegat amb

201. *Ibid.*, 59-60.

202. *Ibid.*, 60.

203. *Ibid.*, 61-62.

204. *Ibid.*

205. *Ibid.*, 69-74.

206. *Ibid.*, 75.

207. *Ibid.*, 77-78.

208. *Ibid.*, 78-79.

209. *Ibid.*, 79.

210. *Ibid.*, 80.

211. *Ibid.*, 80.

212. *Ibid.*, 81-82.

213. *Ibid.*, 82.

214. *Ibid.*, 83.

215. *Ibid.*, 84-85.

Ramon de Sibiuda gràcies a Montaigne²¹⁶ i l'estudia únicament des de l'angle de les doctrines racionalistes, sense donar una visió global del seu sistema doctrinal propi. En el fons, hi ha el menyspreu o el desconeixement de l'escolàstica i dels seus temes. Remarca les fonts més ostensibles sense aportacions serioses, així com les influències, sense, però, seguir-ne mai el fil. En aquest sentit és simptomàtic que amb prou feines esmenti el cèlebre «pari» de Pascal. Només té interès d'explorar els textos sibiudians com a llunyans precedents de la filosofia moderna, però tampoc en aquest aspecte no matisa suficientment les diferències de preocupacions, mètodes i resultats. Tot plegat fa pensar que potser Compayré no havia llegida tota l'obra de Sibiuda o no es va preocupar d'anar al fons del seu pensament. La seva tesi resta, doncs, una introducció a l'estudi de Ramon Sibiuda, en la qual s'obren més interrogants que no pas se'n tanquen.

5.24. El 1873 es publica el volum LXV de la «Biblioteca de Autores Españoles», volum consagrat a una antologia de filòsofs hispànics, amb un discurs preliminar d'Adolfo de Castro, en el qual dedica dues pàgines a Ramon Sibiuda. Les seves fonts són Maussac, Bona i Forner, principalment aquest últim. Coneix diverses edicions del *Liber creaturarum*, les traduccions al francès de Jean Martin i de Montaigne. Seguint Forner, creu que la *Viola animae* és també una obra original de Sibiuda. De les doctrines sibiudianes remarca l'escala dels éssers que mena a la divinitat, la seva ètica i la constant explicació de la doctrina sobre Déu i el sentit de la vida humana sempre amb referència a l'home. Adolfo de Castro afirma que Sibiuda fou un gran filòsof i un gran pensador, «uno de los filósofos españoles más afamados por su clarísima inteligencia».²¹⁷

5. 25. Al volum primer del seu *Handbuch der katholischen Dogmatik*, en el tractat de la doctrina sobre el coneixement teològic, Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) compta Sibiuda entre els teòlegs que han volgut demostrar el contingut de la Sagrada Escripura mitjançant arguments racionals, mesclant així els dos plans distints d'una teologia elaborada amb recursos naturals i el d'una teologia que depèn només de la dada revelada.²¹⁸

5.26. Ressò fidel de la tesi de G. Compayré, el 1875 apareix a París el llibre de D. Reulet, *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*, les cent primeres pàgines del qual constitueixen un dels intents més extravagants de la moderna crítica històrica. En efecte, sense cap fonament documental, sense cap raó de pes, real ni hipotètica, Reulet intenta de metamorfosejar en un francès de la Garona aquell que tota la tradició anterior havia qualificat unànimement d'«hispanus». El llibre de Reulet és un exemple paradigmàtic d'atreuiment i de penques intel·lectuals, perquè amb el sol recurs

216. *Ibid.*, 1.

217. Cf. *Biblioteca de Autores Españoles... Obras escogidas de Filósofos, con un discurso preliminar del excelentísimo e ilustrísimo señor don Adolfo de CASTRO*, Madrid, Rivadeneyra 1873, XXVIII.

218. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, Friburg de Brisgòvia 1873, núms. 891, 1066 i 1069.

de la retòrica i la fantasia, la mixtificació i l'ocultació o invenció de dades, intenta de fer passar per veritable una afirmació que, en rigor, només pot dependre d'un fil argumental basat en documents, a saber: que Ramon Sibiuda era francès, i que els qui abans han dit el contrari s'equivoquen, car ell, l'autor, D. Reulet, ha restablert cada cosa al seu lloc. Durament castigat el seu dia per Marcelino Menéndez y Pelayo,²¹⁹ l'abbé Reulet no va obtenir el favor de la crítica i ningú no ha tingut en compte una «demostració» completament inane de la nacionalitat francesa de Ramon Sibiuda. La cosa és tan clara que alguns dels qui el tractaren amb més benevolència ni tan solament van fer esment en les seves recensions de l'intent indefensable de Reulet de convertir Sibiuda en francès.²²⁰ D'altra banda, en l'exposició del pensament i de les doctrines de Sibiuda repeteix allò que havia dit Compayré en la seva tesi, de manera que el llibre de Reulet n'és pràcticament com una adaptació al francès. A part, doncs, de la confusió que suposa voler inventar interessadament una nacionalitat per a un personatge històric sense la més mínima garantia de veritat i contradient informacions respectables, podem considerar Reulet un divulgador d'una manera d'esguardar Sibiuda que no és pas la més encertada.

5.27. El mateix any apareix a Crefeld una tesi de 36 pàgines, en la qual el seu autor, A. Schumann, estudia l'ètica sibiudiana.²²¹ L'obra es divideix en dues parts: una introducció general i l'estudi pròpiament dit de les característiques de l'ètica de Ramon Sibiuda. Schumann coneix la bibliografia alemanya sobre Sibiuda i l'esmenta: Schaarschmidt (contra el qual defensa les dades biogràfiques del manuscrit 747 de Tolosa del Llenguadoc, fent notar que va entendre malament el testimoniatge de Montaigne), Hegel, Kleiber, Ritter, Zöckler, Holberg, Matzke, Huttler i Nitzsch. En la introducció general, Schumann presenta Sibiuda com un precursor de la filosofia que més tard inaugurarà Descartes. Idealísticament, considera que Sibiuda, com a apologeta, va anar més enllà d'allò que realment intentava.²²² Com Matzke ja havia fet, assenyala la relació de Ramon Sibiuda amb l'Alta Escolàstica i amb l'ambient crític del seu temps. Sibiuda no formula un sistema filosòfic o apologetic nou: la novetat i la importància de la seva obra rau en el principi del qual parteix, l'autoconeixement, i en el mètode que aplica, basat en l'experiència i que arrenca sempre d'un punt pròxim. És en aquest sentit que Schumann considera Sibiuda un precursor de la filosofia moderna.

Després, per tal d'explicar que en l'obra de Sibiuda no hi ha res de filosofia moderna, Schumann afirma que Sibiuda no aplica el seu principi fins a les darre-

219. Cf. *La Ciencia Española*, II, Madrid 1915, 383 ss.

220. Cf. E. BERNARD, *Un inconnu célèbre. Raymond de Sebonde par l'abbé Reulet*, dins «Le Correspondant», CIII (nouv. série LXVII), París 1876, 168-174.

221. A. SCHUMANN, *Raimundus von Sabunde und der ethische Gehalt seiner Naturtheologie. Ein Beitrag zur Ethik des Mittelalters*, Crefeld 1875.

222. *Ibid.*, 4.

res conseqüències, degut a la intenció que el duia a escriure: mostrar la coincidència entre el pensament científic que ell formulava i la doctrina de l'Església. El mètode és revolucionari; l'aplicació, deliberadament, no surt dels esquemes tradicionals. En aquesta part, Schumann sembla tributari de Holberg. És possible que la seva confusió hagi estat alimentada per l'ús de textos defectuosos del *Liber creaturarum* (treballa amb l'edició d'Amsterdam 1661) i sobretot per la creença que el títol original de l'obra és *Theologia naturalis*.

La segona part és un estudi-resum del llibre de Sibiuda, que es limita a tocar els punts principals de l'ètica sibiudiana. En un primer paràgraf explica la reducció antropològica de Sibiuda i posa en relació la seva divisa dels quatre graus de la naturalesa amb Proclus i el Pseudo-Dionís. En parlar del lloc central de l'home en la naturalesa, s'arrisca a atribuir a Sibiuda un concepte de la totalitat de l'univers com a objectivació de l'Omnipotència divina, cosa que nosaltres no sabríem subscriure, perquè en cap moment Sibiuda no ens ha semblat, ni de lluny, relacionable amb Hegel. En el segon paràgraf, Schumann estudia el principi de l'ètica de Sibiuda: la seva afirmació del valor radical i fonamental de la llibertat. Explica que el voluntarisme sibiudià es pot relacionar amb Duns Escot, però remarca que es tracta d'un voluntarisme fluid, un voluntarisme que no és d'escola. En un tercer paràgraf, l'autor estudia els conceptes fonamentals i el desplegament de l'ètica de Sibiuda: caràcter imputable dels actes humans, la sanció, les obligacions naturals de l'home envers Déu i envers les altres criatures, la regla d'afirmar i negar, que posa en relació amb el precepte estoic «homologoumenoos dzee tee fusei». La diatriba contra les sectes que remeten el bé i la remuneració principal de l'home a les coses sensibles²²³ és posada en relació amb l'epicureisme hedonista. El quart paràgraf és una anàlisi del tractat de l'amor de Sibiuda, del qual l'autor no escatima gens els elogis.

Schumann fa observar que, comptat i debatut, l'ètica de Sibiuda és una pura ètica de l'amor, la qual, a diferència de les lucubracions de la mística alemanya, és exempta de tot caràcter panteístic i reix a moure's sempre en el camp de la llibertat, de la voluntarietat i de la ponderació. I així s'acaba la tesi.

L'estudi de Schumann no té massa interès i el de les fonts del pensament de Sibiuda és prou tosc²²⁴ i poc precís: no sabríem què tenen a veure Proclus i el Pseudo-Dionís amb la divisió en «quatre» graus de tota la naturalesa. D'altra banda, la part original de l'opuscle sembla ésser molt reduïda i manifesta dependències ben precises, sobretot de l'estudi anterior de D. Matzke.

5.28. L'any 1886 apareix a Madrid el segon volum de la *Historia de la filosofía* del qui seria cardenal Zeferino González, en el qual s'ocupa de Ramon Sibiuda, i és un dels primers erudits o estudiosos espanyols que ho fa durant el segle

223. En relació amb el títol 89.

224. Quan parla de l'argument ontològic diu que l'ús que en fa Sibiuda coincideix plenament amb el de sant Anselm, 23. Però també esmenta Proclus entre les seves fonts, sense precisar en quin aspecte doctrinal.

XIX. González qualifica el *Liber creaturarum* com una teologia natural (= teodicea) ètico-cristiana; l'obra es proposa de demostrar l'existència, la naturalesa i els atributs divins, tal com poden ésser coneguts i demostrats per la raó natural; en un segon moment, intenta d'aplicar a l'ordre moral i al punt de vista cristià les veritats precedentment obtingudes.²²⁵ La base de la moral queda establerta com l'amor perfecte que l'home deu a Déu, bo i deduït dels atributs divins la naturalesa de les diverses obligacions i deures més importants de l'home a l'esguard de Déu, en l'ordre moral.²²⁶

González creu que Sibiuda no és el racionalista que d'altres pregonen. Troba que hi ha molts punts de contacte entre ell i Tomàs d'Aquino: la doctrina sobre Déu, sobre l'ànima, el pecat original, els deures de l'home, l'Encarnació, els sacraments. Difereixen en el mètode, en el sentit que Sibiuda fa servir únicament la raó i no l'argument de la fe. González afirma que aquesta diferència s'explica perquè la finalitat del *Liber creaturarum* és d'ensenyar, convèncer i arrossegar a la fe, no els fidels, com fan els doctors escolàstics, sinó els infidels.²²⁷

També el posa en relació amb Llull, però diu que no adopta ni les tendències cabalístiques ni les opinions especials del mallorquí. Els dos autors estan d'acord en la tendència a exagerar la potència de la raó humana tocant les veritats revelades, assenyaladament la Trinitat. En canvi, Sibiuda és gairebé el contrari d'Occam, perquè mentre aquest i els seus deixebles han de recórrer a la revelació per tal d'establir la certesa de veritats purament filosòfiques, Sibiuda, per contra, recorre a la raó natural per tal de conèixer i demostrar veritats que depenen exclusivament de la revelació. González creu, més aviat, que els partidaris de l'«ontologisme» podrien reclamar-lo com un dels seus adeptes, ja que Sibiuda reconeix el valor científic de l'argument dit ontològic de l'existència de Déu i els seus atributs i el posa com a fonament «a priori» i norma primitiva de l'ordre moral. Des d'aquest punt de vista, admet que sigui un predecessor de Descartes i fins afirma que va anar més enllà que aquest en les aplicacions a l'ordre pràctic de la demostració ontològica.²²⁸

Amb tot, remarca González, Sibiuda no va pas reservar tota la seva confiança a l'argument ontològic, com faria més tard Descartes; també va fer servir d'altres arguments, entre ells l'argument moral, reprès uns segles després per Kant, el qual constitueix precisament un dels caràcters més remarcables de la seva filosofia. Quan Sibiuda demostra o intenta demostrar que l'existència del lliure albir demostra l'existència d'un Déu, autor de l'ordre moral i remunerador suprem, està formulant el fons de la *Crítica de la raó pràctica*.²²⁹

Segons el cardenal González, Sibiuda ha d'ésser considerat un representant

225. Zeferino GONZÁLEZ. *Historia de la Filosofía*, II, Madrid 1878, 345.

226. *Ibid.*

227. *Ibid.*, 345-347.

228. *Ibid.*, 347-349.

229. *Ibid.*, 349-350.

de la reacció sòlida, pràctica, fecunda i positiva contra la tendència escèpticonominista que regnava durant la seva època en les escoles i conclou que és la darrera figura d'aquell cicle filosòfic enterament dominat per la filosofia escolàstica, abans de l'eclosió de la filosofia moderna.

5.29. El 1880 apareixia en el volum II de «La Ciencia Española» de Marcelino Menéndez y Pelayo un article intítulat *La patria de Raymundo Sabunde*, en el qual l'il·lustre erudit se les havia amb el llibre de l'abbé Reulet, del qual més amunt hem fet esment. Allò que realment pren relleu en aquest treball és la discussió sobre metodologia crítica i històrica, tant com en el de Reulet en prenia la retòrica, la inventiva incontrolada i, potser, la mala fe. Es tracta, doncs, molt menys d'una contribució positiva al coneixement de la pàtria de Ramon Sibiuda que no pas d'una sortida al pas d'un vulgar mixtificador indocumentat i inconsistent. En efecte, Menéndez y Pelayo desmunta amb gran facilitat tots i cadascun dels arguments, amb els quals Reulet havia volgut demostrar que Sibiuda era francès, i critica acerbament la manca d'escrúpols implícita en la intenció de l'abbé. Després de la intervenció de Menéndez y Pelayo ningú no ha tornat a tocar el tema amb lleugeresa, si bé encara ningú no hi ha dit l'última paraula.

El mateix 1880, en el volum II de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*, el savi crític i polígraf santanderí s'encarava amb Sibiuda des del punt de vista doctrinal. Per a Menéndez y Pelayo, Sibiuda és un lul·lista que enllaça el lul·lisme amb la filosofia del Renaixement. Continua el propòsit, el mètode i les idees de Llull, del qual es distingeix perquè dóna més importància a l'observació psicològica i a l'experiència interna que al problema ontològic.²³⁰ Al costat de la influència de Llull, reconeix també la de sant Anselm i la de Ricard de Sant Víctor.

El 1882, Menéndez y Pelayo torna encara sobre Sibiuda en la *Historia de las Ideas Estéticas en España*. En aquesta obra valora sobretot el mètode sibiudià: el caràcter tan particular de la seva ciència, que uneix la contemplació del món amb la introspecció psicològica. I com a prova de la seva potència d'anàlisi psicològica, Menéndez y Pelayo realitza una síntesi molt completa del tractat de l'amor del *Liber creaturarum*, no sense relacionar-lo amb altres parts del llibre que hi fan referència. En aquest estudi Menéndez y Pelayo qualifica Sibiuda entre els realistes medievals, deixeble d'Agustí, d'Anselm i d'Hug de Sant Víctor. Però també el troba místic com Suso, Tauler i els místics hispànics del segle XVI. D'altra banda, no deixa d'assenyalar que «en sentido ontologista» és crític com Occam. Menéndez y Pelayo depèn ací molt probablement de Forner, perquè diu que Sibiuda és herald de Descartes, de Pascal i de Kant. Però l'arrel última del seu propòsit, de les seves doctrines i fins i tot de les seves audàcies és Ramon Llull.²³¹

230. Cf. Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (Edición Nacional de las Obras Completas de Marcelino Menéndez y Pelayo), Madrid-Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1953, 344.

231. Id., *Historia de las Ideas Estéticas en España* (Edición Nacional de las Obras Completas de

5.30. No voldríem passar per alt una breu al·lusió a Sibiuda, que trobem en el *Handbuch der Geschichte der Philosophie* de W. Windelband.²³² Sibiuda hi és estudiat després de Lull i com un lul·lista que fa servir la seva *Art* per tal de demostrar que el contigut de la revelació bíblica i el de la revelació natural és el mateix.

5.31. Finalment, arribem al primer català d'aquest segle que s'ocupa de Ramon Sibiuda i ho fa en català: el doctor Josep Torras i Bages. A la segona part de *La Tradició Catalana* el qui després seria cèlebre bisbe estudiava la figura de Sibiuda, que ell anomena encara Sabunde, a continuació de la figura de Lull i dins l'escola lul·liana. Torras i Bages esguarda principalment Sibiuda com un psicòleg i, per aquest biaix, el converteix en un positivista naturalista i no deixa de blasmar-lo perquè del coneixement de si mateix pretén d'extreure'n la demostració de totes les veritats naturals i sobrenaturals més importants.²³³ Reconeix el futur bisbe de Vic que Sibiuda és cristià i piadós, però li retreu que prescindeixi de la revelació en tractar «no sols de la filosofia, sinó dels grans misteris del ordre sobrenatural».²³⁴ D'aquesta manera, Sibiuda hauria contribuït a la secularització del pensament humà, a l'avenç del laïcisme i al domini de la raó individual. També hauria estat un precedent de Descartes i àdhuc de Luther, perquè com el primer fonamenta la filosofia en el testimoniatge del propi coneixement²³⁵ i com el segon «del judici privat de cadascú en fa salvatge regla de creença».²³⁶ Torras i Bages aprecia en Sibiuda el «bon sentit que dóna lo tracte y consideració de la realitat» i la poderosa construcció de la seva ètica entorn del lliure albir.²³⁷ Creu que Sibiuda és un psicòleg humanista, amb capacitat de fina observació, que se situa entre l'empenta mística i enginyosa de Ramon Lull i la filosofia escocesa del sentit comú. Pur filòsof i atent al detall, Sibiuda és un apologeta que no ha sabut seguir el camí apropiat per a la defensa de les veritats sobrenaturals.²³⁸ És ben visible en aquesta breu però traçada caracterització d'una biografia intel·lectual el pes que els problemes del seu temps van tenir en la manera d'acostar-se al nostre autor d'aquell bisbe de Vic, que fou anomenat per alguns «el papa de Catalunya».

5.32. L'any 1893, el teòleg de Friburg de Brisgòvia, J. Hontheim, segurament per influència de Matthias Joseph Scheeben, es refereix a Sibiuda, concretament a l'ús que fa del principi «Deus est quo nihil maius cogitari potest».²³⁹

Marcelino Menéndez y Pelayo), Madrid-Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1940, 418-429.

232. W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1890-1892; hem consultat l'edició de Tubinga 1948, 271.

233. JOSEP TORRAS I BAGES, *La Tradició catalana*, Barcelona 1892, 390.

234. *Ibid.*, 391.

235. *Ibid.*, 393.

236. *Ibid.*, 392.

237. *Ibid.*, 396.

238. *Ibid.*, 397-399.

239. Cf. J. HONTHEIM, *Institutiones Theodiceae*, Friburg de Brisgòvia 1893, 325-326.

Copia bona part dels títols 63-64 del *Liber creaturarum* i adverteix que per tal de no aplicar el principi a una menor falsa, cal tenir molta cautela.

5.33. L'any 1896 Elie Blanc s'ocupa de Sibiuda en el volum primer de la seva història de la filosofia,^{239bis} on comença per confondre la traducció castellana de la *Viola animae* del 1616 amb una hipotètica traducció del *Liber creaturarum*. Blanc esguarda Sibiuda com un apologeta de la fe que escriu una obra dogmàtica i moral alhora, en la qual intenta d'ensenyar a l'home els seus deures i la seva destinació final. El troba exagerat en l'aplicació de la raó natural a elucidar els misteris cristians, i atribueix aquest defecte a la seva intenció d'adreçar-se als infidels. Blanc encerta de ple que Sibiuda no pot ésser considerat en cap cas un predecessor del racionalisme modern.

Diu també que la seva obra s'ha de posar en relació amb la de Ramon Lull. Troba, amb tot, que Sibiuda és superior al mallorquí, perquè sap evitar les exageracions de mètode i de doctrina dels procediments lul·lians. Com sant Anselm, emprà l'argument dit ontològic de l'existència de Déu. Blanc fa notar que Sibiuda aporta aquesta prova després d'haver-ne aportades d'altres de més sòlides, sobretot la prova moral, extreta de la consciència, l'única que Kant admetrà i invocarà en la *Crítica de la raó pràctica*. L'aparent contradicció o el problema de la pluralitat de proves de l'existència de Déu en el llibre de Sibiuda ha frapat Blanc, però no l'ha acabat d'esperonar a buscar-ne la causa.

En moral, Blanc remarca que Sibiuda refereix molt sintèticament tots els deures de l'home als seus deures religiosos i a la caritat perfecta. Les seves anàlisis del rol del lliure albir en la vida moral i en la destinació de l'home, i la seva capacitat de condensar en un sol moviment especulatiu una moral natural i alhora cristiana —la moral de l'amor— són, a parer de Blanc, un dels trets més interessants del *Liber creaturarum*.

5.34. El 1896, l'estampa de «La Renaixensa» publica l'*Assaig crítich sobre'l filòsof barceloní en Ramon Sibiude*, obra premiada als Jocs Florals d'aquell any, de mossèn Salvador Bové, vicari de Gràcia. És el primer estudi d'una certa extensió que apareix sobre Sibiuda a Catalunya i en aquest aspecte concret no ha estat encara superat. En capítol preliminar, Bové esbossa una panoràmica de la filosofia a Catalunya en el pas del segle XIV al XV, que per a ell està representada pel lul·lista Jaume Janer, Bernat Metge, Anselm Turmeda i els lul·listes Llobet i Pere Deguíf. Això ja orienta sobre una certa tendència nacionalista militant de Bové aplicada a elucidar la filosofia a Catalunya.²⁴⁰ El capítol primer de la primera part és destinat a aclarir el nom vertader de Ramon Sibiuda, per a la qual cosa l'autor, seguint orientacions anteriors, es deixa guiar per l'èxplicit dels notaris del ms. 747 de la Biblioteca Municipal de Tolosa del Llenguadoc, i esta-

²³⁹ bis. Cf. Élie BLANC, *Histoire de la Philosophie et particulièrement de la Philosophie Contemporaine. Tome I: Depuis les Origines jusqu'au XVII^e siècle*, Lió-París 1896, 531-532, núm. 315.

²⁴⁰. Salvador BOVÉ, *Assaig crítich sobre'l filòsof barceloní en Ramon Sibiude*, Barcelona, L'Avenç 1896, 7-41.

bleix la forma «Sibiude».²⁴¹ El capítol segon discuteix les opinions que hi ha hagut entorn de la pàtria de Ramon Sibiuda i retopa assenyaldament l'opinió de Reulet, en dependència completa de la crítica ja formulada el seu dia per Marcelino Menéndez y Pelayo. Bové s'acomoda acríticament a l'opinió de Maussac i fa de Sibiuda un barceloní.²⁴² El capítol tercer és dedicat a discernir les obres escrites per Sibiuda i Bové conclou correctament que només pot ésser considerat autèntic el *Liber creaturarum*.²⁴³ En el capítol quart intenta d'ampliar la biografia de Sibiuda i, en la seva animositat contra Reulet, cau en el parany d'interpretar malament un document citat per aquest i una llista de cancellers, rectors i professors de l'Estudi General de Tolosa del Llenguadoc, en la qual apareix el nom del jurista Ramon Serena; Bové es fica de peus a la galleda de forma total pretextant que aquest Serena és el nostre Sibiuda i, ignorant que el càrrec de rector a la Universitat de Tolosa del Llenguadoc era rotatiu i trimestral, afirma que el mestre català fou rector del 1424 al 1436.²⁴⁴

En la segona part del seu treball, Bové comença estudiant els qui han estat crítics envers el pensament de Sibiuda, de Trithemi a Torras i Bages. Capítol notable per la molta informació bibliogràfica que presenta, indubtablement la més completa obtinguda per ningú fins aleshores; en canvi, no és tan notable per l'explotació que en fa, ja que Bové es converteix en jutge dels judicis d'altri des de la posició de part interessada a enaltir sistemàticament l'autor que estudia.²⁴⁵ En el capítol següent esbrina la significació filosòfica de l'obra de Sibiuda, que Bové presenta en relació amb una Edat Mitjana morent, soscavada per l'acció dissolvent de l'averroisme i la teoria de la doble veritat; contra aquestes desviacions reaccionen Lull i el seu deixeble Sibiuda. Aquest s'allunyaria d'una escolàstica extremada i radical i amb naturalitat, seny i esperit de just mitjà, «caràcters distintius de la raça catalana»,²⁴⁶ es decanta cap a la naturalesa i la raó natural per a conèixer i provar les veritats pertocants a la revelació cristiana. Bové admet tranquil·lament la tesi dels qui havien fet de Sibiuda un predecessor de Descartes i del Kant de la *Crítica de la raó pràctica*; pel seu compte afegeix a aquesta llista de «devancés» el nom de Malebranche. No s'oblida d'assenyalar que Sibiuda no justifica el recurs a la raó per tal de demostrar la veritat dels articles de la fe, bo i remarcant que aquesta justificació la formularà el seu deixeble Joan Lluís Vives en el tractat *De veritate fidei christianae*.²⁴⁷ Per la seva banda, es lliura a una prolixa i més aviat confusionària justificació de l'aplicació de la raó en l'elucidació de les veritats teològiques, sense relació directa amb el *Liber creaturarum*. En

241. *Ibid.*, 41-53.

242. *Ibid.*, 53-64.

243. *Ibid.*, 65-82.

244. *Ibid.*, 83-90.

245. *Ibid.*, 91-107.

246. *Ibid.*, 112.

247. *Ibid.*, 113.

un tercer capítol, Bové detalla el pla de l'obra de Sibiuda, admet que és de condició literària deficient i l'emmarca dins l'esperit del Renaixement: «renaixentista en la idea, encara que no en la forma».²⁴⁸ Analitza tot seguit el pròleg del *Liber creaturarum*, en el qual Bové veu anticipar-se «lo empirisme baconià y, lo psicologisme d'en Descartes», així com el principi «d'ahont tragué sa ètica lo philosoph de Koenigsberg».²⁴⁹ Compara després algunes expressions del pròleg, de les quals sembla deduir-se que en la contemplació de la naturalesa, l'home hi pot trobar les veritats més misterioses de la religió cristiana, amb d'altres expressions del mateix *Liber creaturarum*, essencialment arrencades als títols sobre la paraula de Déu, en les quals aquella pretensió del pròleg apareix com inviable. Bové en conclou que el pròleg és un crit d'atenció als seus contemporanis per a «férlosi perdre de vista la ciencia antiga y obrir un nou viarany a les investigacions dels homens pensadors, y açò en tots los ordes del conexement fins en la religió; no que ell cregués que'ls dogmes revelats pogués capirlos la humana intelecció, sinó que dirigia'ls seus esforços á que'ls homens de ciencia, tan en la esfera natural com en la sobrenatural, tinguessen en menos la autoritat dels segles passats, fessen menos cas de les abstraccions metafísiques ab que solien estudiarho tot, no essent aquelles boy sempre sinó pura poesia, e interrogassen més á la mare naturalesa».²⁵⁰ De manera que per al vicari de Gràcia «la veritable tési del nostre philosoph es aquesta: tots los articles de la religió cristiana poden esser, no provats en lo sentit rigurós de la paraula, sinó justificats i confirmats per la raó humana y natural».²⁵¹

En el capítol quart de la segona part del seu estudi, Bové explica la part del *Liber creaturarum* on s'exposen els deures de l'home segons Sibiuda, perquè «ontològicament considerat es primer lo dret que'l dever».²⁵² I tot seguit dedica un apartat al mètode sibiudià, que consisteix en «la concòrdia del mètode cosmòlogic y del mètode psicològic, amb vesllums cartesians».²⁵³ Amb tot, segons Bové, Sibiuda es distingeix de Descartes en la mesura que apel·la també a l'experiència dels sentits.²⁵⁴ L'aiguabarreig total arriba quan Bové detecta en el *Liber creaturarum* «una afició grandíssima a les doctrines platòniques»,²⁵⁵ i presenta Sibiuda com un adepte del realisme que s'oposa al nominalisme.

En el capítol cinquè, Bové estudia la teoria de l'amor de Sibiuda, que relaciona amb l'estètica filosòfica, seguint els passos de Menéndez y Pelayo, com li serà retret. Després compara l'optimisme de Sibiuda amb el de Leibniz, conclouent

248. *Ibid.*, 124.

249. *Ibid.*, 125.

250. *Ibid.*, 127.

251. *Ibid.*, 128.

252. *Ibid.*, 137.

253. *Ibid.*, 142.

254. *Ibid.*, 143.

255. *Ibid.*, 146.

que en Sibiuda és ben clara l'afirmació que el món fou creat per Déu lliurement. De la psicologia sibiudiana diu que «se cansarà inútilment qui cerque en ella un argument sisquera sortit del cap d'un altre»,²⁵⁶ i s'entesta a veure en Sibiuda una presentació de la immortalitat de l'ànima com un postulat de la raó pura pràctica.²⁵⁷

En el capítol sisè, Bové examina la mística de Sibiuda, que no és del tot un misticisme metafísic, sinó moral, humà, psicològic.²⁵⁸ La mística de Sibiuda seria una filosofia de l'amor i de la voluntat, que comença pel coneixement de si mateix per arribar a la comunió íntima amb Déu.²⁵⁹ Diu que va saber defugir els errors d'Eckart i hi troba semblances amb el misticisme de Suso i de Tauler.²⁶⁰ Després Bové examina la teodicea sibiudiana, discutint l'ús que fa de l'argument del *Proslogion* per demostrar l'existència de Déu. Segons Bové, ni sant Anselm ni Descartes ni Leibniz no van poder provar la premissa menor d'aquest argument, però en canvi Sibiuda sí.²⁶¹ Analitza també l'argument moral de la sanció ultraterrena i el compara amb el paral·lel de Kant a la *Crítica de la raó pràctica*.²⁶²

El capítol setè és dedicat a demostrar que en el *Liber creaturarum* no hi ha errors teològics. Bové intenta demostrar-ho contra Josep Torras i Bages, que veia en la doctrina sibiudiana sobre la corrupció de la naturalesa humana després del pecat original algunes coincidències amb la teoria protestant de la supressió del lliure albir.²⁶³

En un darrer capítol, Bové dona la llista bibliogràfica dels manuscrits, edicions, traduccions i compendis del *Liber creaturarum*. Segons l'autor, aquesta llista «es la mes completa que hi ha; mes no per açò creyem que dongam notícia de tot».²⁶⁴ La humilitat de Bové és lúcida i oportuna. En efecte, ell només coneix el ms. 747 de Tolosa del Llenguadoc i els tres de la Bibliothèque Nationale de París. Pel que fa a les edicions n'esmenta vint-i-dues, amb errors evidents, deguts a la utilització de notícies bibliogràfiques anteriors, que no ha examinat críticament, potser perquè no ha tingut ocasió de compulsar el contingut d'aquestes notícies amb els exemplars corresponents de les edicions. Pel que fa a les traduccions, afegeix una edició més de la traducció francesa de Montaigne. També afegeix algunes edicions-fantasma de la *Viola animae* i n'ignora d'altres de reals.

Finalment, reproduïx un fragment del *Liber creaturarum* (títol 211) i la res-

256. *Ibid.*, 162.

257. *Ibid.*, 163.

258. *Ibid.*, 168.

259. *Ibid.*, 169.

260. *Ibid.*, 175.

261. *Ibid.*, 177-178.

262. *Ibid.*, 179-182.

263. *Ibid.*, 183-191.

264. *Ibid.*, 192.

pectiva traducció de Montaigne, així com un fragment de la *Viola* i la corresponent traducció al francès de Charles Blendecq.

El treball de Bové té dues virtuts: es planteja tots els problemes relacionats amb la figura i la doctrina de Ramon Sibiuda. A més, fins a l'any 1896, és l'home que ha aplegat més materials bibliogràfics i els ha tingut en compte en la seva investigació. Malauradament aquestes dues virtuts tenen el gran inconvenient del mètode ben poc crític emprat per mossèn Bové en el seu estudi. Poc crític en l'examen dels materials rebuts i poc crític en l'examen del pensament de Sibiuda, més reivindicat que no pas exposat i correctament emmarcat en la filosofia del seu temps, el seu estudi és una oportunitat perduda. Hi contribueixen, sens dubte, les idees que en aquell moment hom tenia sobre la filosofia escolàstica, reivindicada pel pensament catòlic i oposada al pensament modern, però sense una consciència massa desenvolupada sobre allò que constituïa les característiques del pensament medieval. A part d'aquesta ignorància global de la riquesa del pensament medieval, influí també en mossèn Bové la quasi incapacitat de destriar les qüestions estrictament històriques de les estrictament dogmàtiques, en el sentit que algunes de les afirmacions que fa sobre Sibiuda tindrien la seva validesa, si hagués sabut circumscriure-les en l'àmbit d'un temps concret; l'afany amb què persegueix l'intent de demostrar la modernitat o la perennitat del pensament sibiudià, el priva de donar-ne una valoració històrica més ponderada i real. Com hi influeix també el concepte pintoresc que es fa en aquest moment gairebé tota la clerecia catalana sobre el contingut, els problemes i el sentit de la filosofia moderna, en la qual no es veu pràcticament res més que l'intent de dissoldre el dogma catòlic. Per a mossèn Bové hi ha tres universos: l'escolàstica, el lul·lisme i la filosofia moderna. L'escolàstica és bona, però ha fet fallida; el lul·lisme és el remei contra les defallences de la filosofia catòlica; la filosofia moderna és el camp de l'error.

5.35. Per això no té res d'estrany que un altre clergue, mn. Frederic Clascar, sortís al pas d'algunes lleugereses de mossèn Bové.²⁶⁵ Primerament li criticà que volgués elevar indegudament la importància filosòfica del pensament de Sibiuda. Després posà aigua al vi davant la pretensió de fer-ne un predecessor de Descartes i de Kant. I encara afegeix l'il·lustre clergue que mossèn Bové no ha fet res més que repetir el que ja havien dit Forner i Menéndez y Pelayo. També reacciona contra l'intent de mossèn Bové de presentar Sibiuda com un home que ensenya doctrines distintes de les escolàstiques i aportà textos de sant Tomàs i del *Liber creaturarum* per tal de demostrar que són coincidents en molts punts de la doctrina catòlica. Clascar creu també que, lluny del que afirmava Bové, endut per un entusiasme poc científic, Sibiuda incorre, sense ésser heretge formal, en més d'un error dogmàtic, i el blasma per «la especulació exagerada y l'abús de la rahó

265. Frederic CLASCAR, *En Ramon Sibiuda*, dins «Revista Catalunya», I, 3 (1896), 77-96.

individual..., la falta de precisió i l'abús del raciocini». ²⁶⁶ Retreu també algunes contradiccions del *Liber creaturarum* i l'acusa d'exhalar una certa ferum de protestantisme. Finalment compara l'ús que fa de l'argument dit ontològic amb el *Proslogion* de sant Anselm, i en conclou que Sibiuda l'«apoya sobre una argumentació 'a posteriori'». ²⁶⁷ La fustigació de l'estudi de mossèn Bové sobre Sibiuda ateny el seu clímax quan mossèn Clascar afirma rodonament que el pròleg del *Liber creaturarum* conté matèria herètica. ²⁶⁸

La rèplica franca de mossèn Clascar originà una dúplica de mossèn Bové, que no examinarem, perquè no aporta novetats essencials en relació amb el Sibiuda de l'*Assaig*. Una altra rèplica fou publicada per Joaquim Sellas l'any següent, a la qual mossèn Bové assajà de respondre; però degut al «tolle-tolle» que van aixecar les seves afirmacions desvaloritzadores de l'Escolàstica, justament poc temps després de la publicació de l'encíclica de Lleó XIII, *Aeterni Patris*, i les crítiques que havia adreçat a Torras i Bages, provocant la intervenció de l'autoritat episcopal, va desistir de continuar la polèmica. ²⁶⁹ Val a dir que ni l'obra de Bové ni les crítiques de Clascar i de Sellas no van saber obrir noves qüestions o nous punts de vista sobre el problema sibiudià. Els autors es mantenen oposats per la distinta valoració que fan de la teologia escolàstica i la seva perennitat, i també per la qualificació teològica diferent que donen a alguns punts de la dogmàtica sibiudiana. Però ni l'un ni els altres no entren a dilucidar els punts més essencials: el lul·lisme de Sibiuda, el seu punt de vista sobre les relacions natural-sobrenatural, les seves fonts. Ni l'un ni els altres no van saber estar a l'altura d'allò que requeria una qüestió històrica no dilucidada.

5.36. L'any 1898 apareix a Leipzig l'estudi de R. J. Schenderlein, *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*, tesi d'història de la filosofia ben estructurada i amb punts de vista nous sobre el nostre autor. En l'estudi introductori, Schenderlein remarca que llevat del cas d'Anselm és difícil de precisar amb exactitud les fonts i influències que graviten sobre el *Liber creaturarum*, tot i que es palpen les aportacions de pensadors de la primera escolàstica, ²⁷⁰ i que, encara que obscura, es pot rastrejar algun tipus de relació entre alguns punts de vista de Sibiuda i algunes opinions dels estoics.

Schenderlein obre el seu estudi presentant la física sibiudiana, és a dir, la di-

266. *Ibid.*, 89.

267. *Ibid.*, 92.

268. *Ibid.*, 94-96.

269. Per a la dúplica de mossèn Bové, vegeu la seva, *Vindicació den Ramon Sibiude*, dins «Revista Catalunya», I, 6 (1897), 215-235; i I, 7 (1897), 267-295. Per a la rèplica de Joaquim Sellas, cf. *Assaig crítich sobre'l filosof en Ramon Sibiude*, per mossèn Salvador Bové, Pbre. Barcelona, *La Renaixensa*, 1896, dins «La Veu del Montserrat», XX (1897), 36-39. Per als detalls de la polèmica intra-eclesiàstica que va produir l'estudi de Bové sobre Sibiuda i per a altres polèmiques posteriors, és indispensable la consulta del llibre de Lluís ROURERA I FARRÉ, *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans 1986, 123 pp.; la part dedicada a Sibiuda és a les pàgines 19-32.

270. R. J. SCHENDERLEIN, *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*. Leipzig 1898. 9-10.

visió del món en quatre graus ascendants, de la qual diu que no és original de Sibiuda, sinó que ja la van formular els estoics.²⁷¹ Com a tret específic de la física de Sibiuda remarca el seu optimisme, que ha d'ésser posat en relació amb l'optimisme còsmic dels estoics i de sant Agustí. Del seu optimisme antropològic n'hi ha precedents en Aristòtil, en els inevitables estoics, en Agustí, en la primera escolàstica i en Tomàs d'Aquino.²⁷² De la física passa a la psicologia, on l'autor relaciona tota la doctrina sibiudiana sobre l'ànima amb Aristòtil. A nosaltres ens sembla que va massa lluny en el paral·lelisme, quan diu que així com Aristòtil distingeix una part immortal de l'ànima i una altra part mortal, Sibiuda no contesta si aquelles parts de l'ànima que actuen conjuntament amb el cos en aquesta vida el sobreviuen o moren amb ell. Per contra, Schenderlein creu que en la psicologia sibiudiana no hi ha influència estoica. En definitiva és una psicologia plena d'elements tradicionals, encara que hi troba a faltar el desplegament del o dels temes referents a la diferència entre cos i ànima, que s'afirma vigorosament en el *Liber creaturarum*, com també la naturalesa de les seves influències mútues.²⁷³

Després d'aquesta passada per la consideració del món objectiu, Schenderlein entra en la problemàtica del món subjectiu. Sospita que atribueix a la voluntat un rol en el coneixement, però deixa la qüestió en dubte. Basant-se en el títol 217, diu que Sibiuda és idealista o fenomenista, per quant entre allò que és conegut i la cosa coneguda hi posa una diferència.²⁷⁴ El coneixement té la seva causa en els conceptes de la raó, i, per tant, Sibiuda és racionalista.²⁷⁵ En la teoria del coneixement de Sibiuda, Schenderlein hi veu, sense que hagi pogut tenir esment de l'estudi anterior de mossèn Bové, una influència platònica, bo i admetent que les coses, és a dir, els textos, no són prou clars (!) i ho atribueix al fet que Sibiuda no disposa d'una distinció precisa entre el domini de la raó i el domini de la fe.²⁷⁶ Sibiuda tampoc no explicaria de forma suficient com i fins a quin punt el pecat original ha engegat la intel·ligència humana. Sibiuda és cristià i per a ell l'existència de Déu i les altres veritats cristianes poden ésser llegides directament en el llibre de la naturalesa, si hom les hi sap buscar.²⁷⁷ Aquesta posició ja es rastreja en Agustí i en Anselm.²⁷⁸

Prenent peu del títol 17 i de la doble distinció que Sibiuda formula en el títol 16 entre el ser de les coses en la naturalesa i el de Déu en Déu, Schenderlein afirma que Sibiuda intenta una síntesi entre realisme i conceptualisme: les idees generals de les coses són en Déu abans que en les coses, després són en les coses

271. *Ibid.*, 13.

272. *Ibid.*, 17.

273. *Ibid.*, 18-19.

274. *Ibid.*, 29.

275. *Ibid.*, 30.

276. *Ibid.*, 32.

277. *Ibid.*, 33.

278. *Ibid.*, 34-35.

mateixes i acabat en el nostre enteniment, que les extreu de les coses. Així, segons l'autor, Sibiuda ajunta el platonisme amb l'aristotelisme, però de tal manera que l'element platònic segueix guardant la primacia a l'interior de la síntesi.

Per a Sibiuda, l'argument més important per a demostrar l'existència de Déu és el teleològic. Per superar el dualisme, Sibiuda afirma que la matèria a partir de la qual crea, Déu l'ha feta amb la seva intel·ligència i la seva voluntat. Fora d'aquest principi voluntarista d'encuny radicalment cristià, l'ontologia sibiudiana demostra clarament la seva vinculació amb el platonisme a través d'Agustí i Anselm. Schenderlein hi detecta algun accent panteístic, potser introduït a través d'algun tipus d'influència mística, i això el duu a qualificar la cosmologia de Sibiuda com un «monisme teístic»,²⁷⁹ a la manera d'Anselm. En el fons, es tractaria d'una filosofia ambígua, que intenta de navegar entre Plató i Aristòtil, bo i sotmetent-se encara a la teologia.²⁸⁰

Pel que fa a l'ètica, l'autor analitza de primer com explica Sibiuda l'entrada del mal moral en el món.²⁸¹ Després estudia els conceptes de lliure albir i de deure moral, per passar tot seguit, i guiat per les petjades directes del *Liber creaturarum*, a exposar el concepte sibiudià de l'amor. És en aquest aspecte que Schenderlein relaciona Sibiuda amb els místics i, en aquest sentit, esmenta Bernat de Claresvalls. En passar de l'ètica a la soteriologia, Schenderlein remarca que Sibiuda segueix la teoria de la satisfacció de sant Anselm.

Per acabar, Schenderlein anota les doctrines que, segons ell, Sibiuda té en comú amb els estoics: el principi moral que l'home ha de viure d'acord amb la seva naturalesa, i no perseguir els plaers, sinó acollir-los com a conseqüència del seu comportament; la noció d'una fraternitat universal i altres idees de l'ètica sibiudiana. Sibiuda hauria molt probablement llegit Sèneca.²⁸²

Filosòficament parlant, doncs, Sibiuda és eclèctic, i per això la unitat i la coherència de la seva obra no són clares. Estoic en física i ètica, és més aviat platònic en teoria del coneixement i en metafísica. Coneix millor Agustí, Bernat i Anselm que no pas Aristòtil.

Malgrat la intenció afirmada en el pròleg de no citar cap autoritat, no fa res més que seguir la tradició de l'Església i no té una consciència clara dels límits precisos entre fe i raó. Normalment, no profunditza mai cap qüestió filosòfica i es poden trobar llacunes i contradiccions sobretot en la seva psicologia. El millor de l'obra seria la part ètica, plena de reminiscències estoiques i molt influïda per sant Bernat, sobretot en el tractat de l'amor. Si alguna cosa troba Schenderlein especialment lloable en Sibiuda és el seu intent de conciliar els continguts de la revelació amb la raó natural.

Com es pot veure, els estudiosos alemanys que es preocupen de Sibiuda van

279. *Ibid.*, 47.

280. *Ibid.*, 48-49.

281. *Ibid.*, 50-51.

282. *Ibid.*, 62-63.

precisant cada cop amb més detall les qüestions referents a les influències, les fonts i el tarannà intel·lectual de Ramon Sibiuda. En el cas de Schenderlein, l'aproximació al nostre pensador és obscurida principalment per la pròpia posició filosòfica de l'autor, que intenta d'encabir la figura d'un filòsof del segle quinzè en els esquemes d'una filosofia plenament moderna. A part d'aquesta manca de distanciament històric, els punts de vista de Schenderlein sobre el platonisme de Sibiuda i la seva relació amb els estoics obliga a esbrinar la influència de la filosofia antiga sobre Sibiuda i els canals a través dels quals li ha pogut arribar.

5.37. El segle XIX s'acaba per a nosaltres amb el curt esment de Sibiuda en el *Nomenclator* d'H. Hurter,²⁸³ on el nostre filòsof és presentat des de l'angle sota el qual el veié Nicolás Antonio, confirmant-se així una vegada més el principi que els autors de diccionaris, repertoris i bibliografies es copien els uns als altres. Hurter diu que Sibiuda no pot ésser tingut com un precursor de la Reforma, sinó més aviat cal veure'l com un escolàstic que va voler proposar les doctrines tradicionals de manera apropiada al poble.

5.38. A cavall de finals del segle XIX i començaments del segle XX, apareix en data que no hem pogut precisar l'article de François Picavet sobre Sibiuda, que es publicà a l'enciclopèdia dirigida per Berthélot.²⁸⁴ Deixant de banda que Picavet creu que Sibiuda morí el 1432 i que fou també autor de la *Viola animae*, veu l'originalitat de la *Theologia naturalis* en el seu projecte de voler demostrar tots els dogmes. Per a Picavet, Sibiuda, en posar d'acord el llibre de la natura i el de la revelació, suposa que tots els misteris de la religió poden ésser explicats per la filosofia.

Una altra característica del *Liber creaturarum* és que la filosofia hi és vista com la interpretació de la naturalesa reflectida en l'home. Partint dels quatre graus de l'ésser en la natura, Sibiuda s'eleva a la causa primera de tot ésser, un creador personal, que crea lliurement. No content amb aquest resultat, Sibiuda s'eleva encara més amunt: del Déu personal passarà al Déu trinitari, a l'Encarnació, al pecat original, a la gràcia i a la resurrecció dels morts: totes les veritats essencials del cristianisme. L'home ha de donar el seu consentiment a tots aquests dogmes, perquè per a ell és molt més avantatjós que siguin certs, que no pas el contrari. Picavet admet que Pascal ha tret potser del *Liber creaturarum* el seu famós argument del «pari».

Reaccionant contra els qui han presentat Sibiuda com «un souffle avante-coureur de la philosophie moderne», Picavet assenyala que l'actitud intel·lectual de Sibiuda, a través d'Anselm, Gerbert, Escot Erígena i Alcuí, toca amb Agustí, el qual fa un ús discrecional de la raó per a corroborar els dogmes que l'Església proposa al cristià.

283. H. HURTER, *Nomenclator Litterarius recentionis theologiae catholicae*, IV, Innsbruck 1899, cols. 666-667.

284. Cf. *Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, par une Société de Savants et de Gents de Lettres, sous la direction de MM. BERTHELOT et al., tome 28, Paris s. d., 188.

6. *Segle XX*

6.1. L'any 1900 apareix la *Histoire de la Philosophie Médiévale* de Maurice de Wulf, en la qual consagra algunes línies a Ramon Sibiuda. El presenta més com a apologeta que com a filòsof, continuador de l'obra de Llull. De Wulf es fixa sobretot en la teoria sibiudiana dels dos llibres i la interpreta en clau tomista: l'home rep els seus coneixements per dos canals distints, la raó i la fe. La lectura purament racional del llibre de la natura precedeix la lectura del llibre inspirat, perquè per a creure en la paraula de Déu cal saber primer que Déu existeix. Hi ha veritats, com és ara la Trinitat, que la raó no podria descobrir inspeccionant el món; en aquests casos la revelació fixa la conclusió a la qual s'aplicaran els raonaments de la raó natural.²⁸⁵

6.2. El 1902 mn. Salvador Bové torna a tractar de Ramon Sibiuda en l'obra *La filosofia nacional de Catalunya*,²⁸⁶ sense moure's dels punts de vista que havia expressat anteriorment, i subratllant només que en el *Liber creaturarum* el coneixement de l'home i el coneixement de Déu estan estretament vinculats. Bové segueix veient Sibiuda com un propugnador del «segell psicològich» de la filosofia lul·liana i un aplicador dels principis, condicions i regles de l'*Ars magna*.²⁸⁷ També el veu com un representant de la filosofia nacional catalana, gràcies a la seva tendència a convertir la filosofia en psicologia. Després de les pàgines que mn. Bové va dedicar a aquesta mena de filosofia, cal advertir que ningú no hi ha tornat a insistir amb tanta fal·lera, i cal esperar que si algú mai hi tornava l'expliqui partint d'uns criteris més atenedibles.

6.3. L'any 1903 apareix el primer volum del *Dictionnaire de Théologie Catholique* i sota la veu *Apologétique*, després de tractar sobre Ramon Llull, Maisonneuve es refereix a Ramon Sibiuda²⁸⁸ com el propugnador de la continuïtat entre el *Liber creaturarum* i el llibre de l'Escriptura: aquesta continuïtat el «liber creaturarum» no per la diferència del contingut, sinó per la manera com és transmès. Maisonneuve blasma aquest error, bo i ponderant algunes parts del llibre de Sibiuda i el zel de l'autor.

6.4. També K. Vorländer, el mateix any, veu Ramon Sibiuda com un descendent de Ramon Llull i, com ja havia remarcat Maisonneuve, subratlla l'intent de buscar l'acord entre el llibre vivent de la creació i el llibre escrit, la Bíblia, car tots dos són obra de Déu. Partint dels quatre graus («esse», «vivere», «sentire», «intelligere»), Sibiuda intenta bastir una apologètica ontològica, psico-teleològica i moral, mesclada amb pensaments místics.²⁸⁹

285. Cf. Maurice De WULF, *Historie de la Philosophie Médiévale*, III, Luvaina-París 1947,⁶ 193-194.

286. Salvador BOVÉ, *La filosofia nacional de Catalunya*, Barcelona 1902, 60-66.

287. *Ibid.*, 66.

288. *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, París 1903, col. 1538.

289. K. VORLÄNDER, E. METKE, *Geschichte der Philosophie*, I Band: *Altertum und Mittelalter*, Hamburg 1949, 365.

6.5. El 1907, i fent-se ressò de la idea de mn. Bové sobre la filosofia nacional de Catalunya, un altre clergue, el gironí mn. Josep Pou i Batlle es refereix a Ramon Sibiuda com un representant d'aquesta filosofia a causa del seu eclecticisme metodològic, mitjançant el qual combina l'experiència i la deducció, i de la seva tendència a l'observació, tant externa com interna, amb la qual es constitueix en precedent de Descartes. De fet, Pou i Batlle depèn molt en el seu judici d'allò que sobre Sibiuda havia dit Torras i Bages.²⁹⁰

6.6. L'any 1908 Bové encara insistirà en les seves idees nacionalistes entorn de la filosofia lul·liana i en la situació de Sibiuda a l'interior d'aquesta filosofia. Per a Bové, Sibiuda segueix cegament Llull quan identifica els principis de l'ésser amb els principis del conèixer, en una idea filosòfica altament unitària, que és un aspecte de l'aplicació dels principis relatius lul·lians de «majoritat» i «minoritat».²⁹¹ D'altra banda, assenyalava també que en la *Theologia naturalis* —que ell considera literalment una teologia natural— Sibiuda posa el testimoniatge de la consciència com a criteri de veritat per a l'adquisició de les veritats que afecten el jo.²⁹² Donat que Bové entén el «testimoni de la consciència» a la manera del «cogito, sum» de Descartes, és curiós que no s'adoni de la contradicció en què incorreria Sibiuda si per una banda propugnava que els principis de l'ésser comanden els del conèixer i, per l'altra, se situava en la línia exactament contrària.

6.7. El 1911, sota el mot *Crédibilité*, apareix en el «Dictionnaire de Théologie Catholique» un esment del P. Gardeil entorn de l'apologètica de Sibiuda, on el defensa de l'acusació de fideisme que alguns han deduït equivocadament de l'*Apologie de Raymond Sebond* de Michel de Montaigne. Gardeil assenyalava que la insistència sibiudiana sobre l'harmonia entre la fe i el bé de l'home i altres idees del *Liber creaturarum* han influït Pascal i la seva particular apologètica, però troba que la de Sibiuda és essencialment teològica i positiva, és a dir, exempta de tot escepticisme, i que en cap cas ha d'ésser posada en relació amb el fideisme montaignià.²⁹³

6.8. Aquell mateix any 1911 apareixia a Tolosa del Llenguadoc el volum de Jean-Henri Probst, *Le lullisme de Raymond de Sebonde*, el títol del qual ja informa d'entrada sobre les intencions de l'autor. La tesi de Probst condiona d'alguna manera la naturalesa de la recerca, perquè allà on Sibiuda s'acosta a Llull, Probst hi veu identitat, i on Sibiuda se'n separa, hi copsa «modificacions degudes a la diferència dels temps»,²⁹⁴ sense que mai l'autor es preguntí per les raons de les diferències.

290. Cf. J. POU I BATLLE, *La filosofia catalana, sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Discurs llegit a la Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics... a Barcelona lo dia 9 de juny de 1907, Girona, Imprempta d'En Tomàs Carreras, 21 i 24.

291. Salvador BOVÉ, *El sistema científico luliano*, Barcelona 1908, 257-261.

292. *Ibid.*, 317-319.

293. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, París 1911, col. 2280.

294. Jean Henri PROBST, *Le lullisme de Raymond de Sebonde*, Toulouse 1912, 53.

Sibiuda i Llull coincideixen segons Probst en les línies mestres de llur mètode: l'observació de la naturalesa prova la veritat dels dogmes catòlics per la seva concordança amb els ensenyaments teològics, hi ha ascensió des de les coses cap a Déu i derivació de les coses des de l'Ésser Superior i les seves qualitats. Sibiuda, com Llull, és realista i exemplarista. Essent les criatures semblances finites del Creador, una ciència suficient de les coses pot dur, per graus, a la ciència dels exemplars increats i de Déu. Finalment, si el llibre de la Natura i el llibre de la Revelació concorden, és perquè la religió cristiana és l'única veritable.²⁹⁵

Aquesta ambició d'explicar-ho tot per l'experiència i el raonament, Déu inclòs, és un tret comú a Llull i a Sibiuda, que els acosta a Ibn Tofail, el qual ja havia intentat un camí anàleg en el seu *Hayy ben Yoydan*. Ambició, a més, que no podia deixar d'inquietar l'Església.²⁹⁶

La metafísica de Sibiuda és gairebé la mateixa de Llull. Probst hi retroba el peripatetisme escolàstic al costat de les influències agustinianes, anselmianes i franciscanes. Tant en l'obra de Llull com en la de Sibiuda, governa el principi que les idees són semblances de les dignitats o qualitats divines i que són intermediàries entre les semblances encara més imperfectes, que són les coses, i el món diví dels arquetips, dels exemplars increats.²⁹⁷ Malauradament Probst no cita textos sibiudians per tal d'il·lustrar aquesta seva afirmació.

La doctrina sobre Déu i les seves perfeccions, idèntiques amb l'essència divina, la creació del món a imatge de les qualitats eternes de Déu, l'existència de la idea del món des de tota l'eternitat en Déu i la idea d'una jerarquia universal que encadena totes les coses de l'Univers són trets que unifiquen les metafísiques dels dos autors.²⁹⁸

Pel que fa a la psicologia, Probst creu que Sibiuda i Llull difereixen molt en el detall. En aquest camp, Sibiuda és original, modifica les concepcions de Llull i innova sovint,²⁹⁹ és a dir, no segueix Llull. Però hi ha coincidències remarcables: l'home és un compost de potències jerarquitzades, la primacia de les quals resideix en la voluntat. Les potències de l'ànima són tres, com les persones de la Trinitat. El lliure albir és essencial en la constitució de la persona humana. Si no hi ha una identitat absoluta de punts de vista en psicologia, cal admetre en els dos autors un acord suficient per a poder concloure la influència de Llull sobre Sibiuda.³⁰⁰

Llull i Sibiuda, segons Probst, són esperits concrets, que es complauen a exposar les seves idees per mitjà de símbols frapants i al·legories comunes.³⁰¹

295. *Ibid.*, 15-17.

296. *Ibid.*, 19.

297. *Ibid.*, 21-22.

298. *Ibid.*, 20-24.

299. *Ibid.*, 25.

300. *Ibid.*, 26-28.

301. *Ibid.*, 29.

Probst posa en relació el poema lul·lià *Els cent noms de Déu* amb els títols 91-95 del *Liber creaturarum*, on es tracta del nom de Déu en relació amb l'honor de Déu, la qual cosa el porta a concloure que els dos teòlegs afirmen la importància del nom diví d'una manera poc habitual entre els doctors cristians.³⁰²

Si Llull presenta mitjançant lletres les qualitats divines, les idees generals humanes i les qualitats de les coses, Sibiuda parla també de l'alfabet en el seu títol primer.³⁰³

El simbolisme de l'arbre és conegut en Ramon Llull; també n'hi ha un ressò en el títol 134 del *Liber creaturarum*.³⁰⁴

Segons Probst, Llull i Sibiuda desitgen trobar Déu en les coses, miren de conèixer-lo meditant sobre les seves criatures.³⁰⁵ No són místics naturalistes, sinó contemplatius complets, que eixamplen el seu camp d'experiència i de reflexió abastant tot el món creat: exterior, psicològic i moral, natural i humà.³⁰⁶ Més encara: en l'*Art*, Llull raona a partir de les Dignitats divines, que són els seus veritables principis científics, afegint-hi les condicions i aplicant les regles del seu mètode particular; el mateix fa Sibiuda en el *Liber creaturarum*. Com a prova del raonament a partir de les dignitats o principis increats en Sibiuda, Probst dóna el final del títol 193.³⁰⁷ Com a ús de les condicions, que són judicis for-

302. *Ibid.*, 29-30.

303. *Ibid.*, 30.

304. *Ibid.*, 30-31. Cf. *Liber Creaturarum*, tit. 134, 177-178: «Et ideo in anima fit quaedam magna arbor amoris, cuius radix est primus amor, qui se multiplicat in tot amores, quot sunt res, quae habent colligantiam cum re primo amata, et omnes illi amores sunt inclusi in illo primo amore, qui est basis et causa omnium. Sicut enim ab uno semine seu grano pullulant infinita grana; ita ab uno amore pullulant infiniti amores, tamquam ab uno semine. Et sicut omnia grana, quae exeunt de primo grano, sunt illius naturae, cuius est granum, unde exierunt, ita omnes amores, qui exeunt de primo amore, sunt illius naturae, cuius est primus amor. Qualis est radix, talia sunt omnia, quae pullulant de radice; qualis est fons, tales sunt rivuli». L'argument de Probst no sembla tenir gaire força. Com es veu, Sibiuda també fa servir la metàfora de la font i el rierol, de tants ressons lul·lians.

305. Probst, *op. cit.*, 36.

306. *Ibid.*, 36-37.

307. *Ibid.*, 37. Cf. *Liber creaturarum*, tit. 193, 273-274: «Ecce ergo tria nomina. Primum nomen acquisitum est, quod sedet in omnibus operibus Dei, et est fixum et permanens et immutabile, et non potest deleri, et solum semel generatum est cum ipsis operibus. Sed secundum nomen, quod habitat in cordibus hominum, quamvis sit fixum et permanens, attamen potest deleri de cordibus hominum, et quotidie de novo generatur et multiplicatur, secundum quod homines multiplicantur; et est idem apud omnes homines, sed variatur secundum magis et minus, et secundum quod magis vel minus crescit. Sed tertium nomen quod est audibile vel scriptum, non est idem apud omnes homines, sed variatur secundum diversitatem linguarum et idiomatum. Et sicut dictum est de nomine, ita dici potest de honore, laude, gloria. Nomen ergo Dei, laus, honor et gloria quasi dormiunt in ipsis operibus, et quasi sunt in potentia et nondum actuata, sed postea, dum ipsa opera intrant cor hominis et cognoscuntur, tunc ipsum nomen, laus, honor et gloria, quae ibi dormiebant, excitantur et evigilant et actuantur; et ultimo per sensibile signum exterius manifestantur. Et sic homo quodammodo vivificat nomen Dei, et suum honorem, et laudem et gloriam et famam suam. Apparet igitur et declaratum est, quid intelligitur per nomen Dei acquisitum sibi de novo, et in quo fundatur radicaliter. Aliud autem habet nomen Deus ab aeterno, quod non est acquisitum ab operibus, et hoc est hoc nomen «esse», quia Deus est ipsum esse. Et hoc est primum nomen, in quo includuntur omnia nomina,

mats a partir de dos o més principis o conceptes generals, per part de Sibiuda, Probst esmenta la prova de l'existència dels àngels que donen tant Llull com Sibiuda.³⁰⁸ D'altra banda, no li és gens difícil de detectar en el *Liber creaturarum* una gran quantitat de «regulae», encara que no les distingeix acuradament de les de Llull, la qual cosa li permet de concloure que en qüestions metodològiques Llull i Sibiuda s'assemblen fins i tot en el detall.³⁰⁹

Aquesta coincidència en el detall es revela també en la doctrina de l'amor, que en tots dos autors és el fi veritable de la vida humana.³¹⁰ En el tractat sobre l'amor, Sibiuda es mostra un veritable místic, que estima Déu en les seves criatures i aquestes en Déu, adonant-se millor dels seus deures d'amor després d'haver gaudit d'un coneixement transcendent, tal com s'esdevé en Llull.³¹¹

Llull parla sempre de les dues intencions, dels dos camins que l'home és lliure de seguir: l'amor i el servei de Déu o l'amor del món i de la vana glòria. Tota la moral de Llull consisteix a dirigir les accions humanes cap a l'amor de Déu i al seu servei, evitant tot allò que faci obstacle a aquest fi religiós.³¹² El mateix s'esdevé en Sibiuda.³¹³ Com també coincideixen en la idea, de matriu franciscana, que el pecat de l'home ha alterat l'ordre de la creació. L'ordre moral només es restableix mitjançant la presència de Déu: finalitat i recompensa humanes són idèntiques en Llull i en Sibiuda.

Finalment, Probst intenta demostrar que en el *Liber creaturarum* hi ha una tematització dels correlatius lul·lians en l'ús que fa Sibiuda de la comparació del verb actiu, passiu i impersonal, aplicada a l'elucidació de la Trinitat de persones en Déu.³¹⁴

Si les doctrines generals coincideixen, també la forma i el detall s'assemblen fins al punt que no es pugui admetre l'atzar en tanta coincidència. Hi ha una filiació entre els dos teòlegs hispans, per damunt les diferències que els puguin separar, degudes a les exigències dels temps respectius.³¹⁵

El treball de Probst té un únic inconvenient: entén que el lul·lisme de Sibiuda ha d'ésser en tot semblant al de Llull. No sembla que hagi considerat la possi-

et clauditur omne nomen, ut declaratum est in principio libri, in capitulo de esse. Et sic Deus ab aeterno in seipso absque mundo et creaturis habet nomen universale, in quo continetur omne nomen, ita in nomine Dei acquisito continetur omnis honor, omnis laus, gloria et fama». L'argument de Probst no és massa convincent.

308. *Ibid.*, 38-39. Probst diu que per demostrar l'existència dels àngels, Llull parteix de la continuïtat dels éssers en l'Univers i del concepte d'àngel. No remarca que Sibiuda no pressuposa el concepte d'àngel, sinó que el troba en la cadena certament contínua i unitària que relliga els elements de l'univers amb Déu.

309. *Ibid.*, 40.

310. *Ibid.*, 41.

311. *Ibid.*, 43-44.

312. *Ibid.*, 45.

313. *Ibid.*, títol 32.

314. Probst, *Ibid.*, 50.

315. *Ibid.*, 51-53.

bilitat que d'un autor a l'altre, com tan sovint s'esdevé, les doctrines hagin sofert una evolució i, fins i tot, mutacions remarcables. Per això, la major part dels seus arguments textuais són poc convincents i deixen el problema del lul·lisme de Sibiuda per a explorar de cap i de nou. Car no n'hi ha prou d'explicar les semblances, quan es postula una filiació doctrinal entre dos autors; cal també valorar i explicar les diferències, per tal que es pugui veure amb tota claredat què és allò que de l'un a l'altre és conservat i què és allò que és rebutjat. Perquè una filiació sense diferències no seria tal filiació, seria repetició.

6.9. L'any 1915, Julio Cejador y Frauca cita Sibiuda en el volum primer de la seva *Historia de la lengua y literatura castellana*,³¹⁶ depenent de Nicolás Antonio, Reulet, Menéndez y Pelayo i Suárez Bárcena. Cita unes misterioses actes de la Universitat de Tolosa del Llenguadoc, en les quals es podria llegir: «Raymundus Sabunde. In Universitate Tolosana medicinae professor, defunctus anno 1436». Diu que tothom l'ha tingut per barceloní, llevat de Reulet. La nota és vaga i imprecisa i ens fa l'efecte que la notícia de Cejador sobre les actes de la universitat de Tolosa és inventada o, almenys, incontrolada, perquè mai, per ara, en la documentació tolosana coetània que hem pogut conèixer no s'hi troba la forma «Sabunde» per a designar Ramon Sibiuda.

6.10. El mateix 1915 apareix a Oxford l'obra de Clement C. J. Webb, *Studies in the History of the Natural Theology*, el capítol cinquè dels quals, després d'haver tractat abans d'Anselm, d'Abelard i de Tomàs d'Aquino, aborda el nostre Ramon Sibiuda.³¹⁷ Webb coneix Sibiuda a través de Montaigne i de Compayré. Passa per alt les qüestions bibliogràfiques i s'endinsa tot seguit en l'estudi de la *Theologia naturalis*. Una tercera part del capítol és dedicada a l'estudi i transcripció del pròleg, que crida l'atenció de Webb sobretot a causa de la censura de què fou objecte. Per a ell, la causa és clara: la plena suficiència del llibre de la natura³¹⁸ per a obtenir els coneixements necessaris per a la salvació, malgrat la referència, que el mateix pròleg recull, a la ceguesa dels filòsofs no batejats, que no van ésser capaços d'atènyer-la.

Aquesta confiança de Sibiuda en la raó per a poder establir tots els articles de la fe cristiana amb l'ajut del llibre de la naturalesa Webb la troba quixotesca.³¹⁹ També creu Webb que l'opinió de Turnebe, segons el qual el *Liber creaturarum* seria una quintaessència de sant Tomàs, no s'aguanta per cap banda. Sibiuda no pensa el mateix que Tomàs d'Aquino sobre l'eternitat del món, ni sobre l'«esse» de Déu que, segons Tomàs és diferent en Déu i en la criatura, i per a Sibiuda no ho és.³²⁰ Encara és menys tomista Sibiuda en la «prova» que

316. J. CEJADOR Y FRAUCA, *Historia de la lengua y literatura castellana*, I, Madrid 1915, 302, núm. 313.

317. Cf. CLEMENT C. J. WEBB, *Studies in the History of the Natural Theology*, Oxford, Clarendon Press 1915, 292-312.

318. *Ibid.*, 297.

319. *Ibid.*, 300.

320. *Ibid.*, 302.

dóna de la Trinitat de persones en Déu.³²¹ Sibiuda ignora del tot la línia divisòria traçada per sant Tomàs entre l'esfera del coneixement natural i la del coneixement sobrenatural; de fet, la seva especulació es decanta cap al llenguatge i l'estil de pensar d'Anselm, del qual pren la definició que Déu és «id quo nihil maius cogitare possumus».³²²

Allò que, segons Webb, distingeix la filosofia de mestre Ramon no és tant una peculiaritat del seu estil —perquè té poc d'original— com un sentiment molt fort de l'afinitat entre l'home i totes les altres criatures, d'accent franciscà.³²³ La consciència d'aquesta afinitat i la confiança que el coneixement de la creació és el millor camí per al coneixement de Déu és un tret individual i impressionant que cal remarcar en Ramon Sibiuda.³²⁴ Al mateix temps, el coneixement del món inferior eleva l'home a considerar la seva peculiaritat essencial, ennobleix, exalta i dignifica la seva naturalesa.³²⁵ Res d'estrany, doncs, que Sibiuda repregui la definició augustiniana i anselmiana de Déu i en faci una regla arrelada en la naturalesa de l'home, reformulant optimícticament l'argument dit ontològic: «Deus est quiquid melius cogitari potest»,³²⁶ amb la qual cosa s'obre un altre accés racional al coneixement de la producció de persones en Déu. Realment, Turnebe no tenia raó.

Webb analitza també la «regula naturae» de Sibiuda, precedent famós del «pari» de Pascal, com a argument per a justificar i legitimar racionalment la fe religiosa.³²⁷ I finalment estudia la demostració de la divinitat de Crist formulada en el *Liber creaturarum*.³²⁸

Webb opina que Ramon Sibiuda no és ni un precedent de Descartes, ni un pensador original. El seu mèrit rau sobretot en la fescor de la seva exposició, en el seu entusiasme pel llibre de la naturalesa i en el seu convenciment que estudiant-lo hom hi troba el mateix ensenyament que imparteix la revelació cristiana. Així el cristianisme no seria res més que «a republication of the religion of nature».³²⁹ En aquest sentit, Ramon Sibiuda és tan sincer i zelós com ingenu, i passa per ull moltíssimes objeccions possibles, que ni tan sols no sembla haver sospitat.

6.11. Aquell mateix any 1915, Probst reprèn el tema sibiudià en un article intitulat *Raymond de Sebonde et la Theologia naturalis*,³³⁰ en el qual, després

321. *Ibid.*, 305.

322. *Ibid.*

323. *Ibid.*, 306-307.

324. *Ibid.*, 308.

325. *Ibid.*, 308-309.

326. *Ibid.*, 309.

327. *Ibid.*, 309-310.

328. *Ibid.*, 311-312, amb referència al títol 206.

329. *Ibid.*, 312.

330. Cf. Jean Henri PROBST, *Ramon de Sebonde et la «Theologia naturalis»*, dins «Arxiu de l'Institut de Ciències», III (1915), 1-10.

de recordar els resultats de la seva tesi doctoral, vol donar una resposta positiva a l'interrogant de perquè Sibiuda reeditava el mètode persuasiu i racional de Llull per a demostrar les veritats de la fe cristiana. No s'hi torba Probst i va directament a la cosa: Llull ho feia perquè volia convertir els musulmans; Sibiuda ho farà perquè vol convertir els jueus.³³¹

Segons Probst, Sibiuda pertany a aquell corrent de pensament que va del neoplatonisme i del Pseudo-Dionís fins a sant Bonaventura i a Ramon Llull. Dins aquest corrent, l'originalitat de Sibiuda rau en la força amb què insisteix en la introspecció.³³² Però la introspecció sibiudiana no té res a veure amb el pensament de Descartes, ja que aquest parteix de la certesa del seu dubte i, per tant, de la certesa del seu pensament, mentre Sibiuda parteix de la certesa de les coses més petites i baixes, a partir de les quals s'eleva cap al coneixement de les superiors. En el procés del coneixement, l'home és intermediari, no punt de partida. D'altra banda, ningú més allunyat que Sibiuda del dubte metòdic, del laïcisme i de la certesa subjectiva immediata de Descartes.³³³ En fi, Descartes és filòsof, Sibiuda és teòleg. L'originalitat del darrer cal copsar-la en d'altres direccions.

Sibiuda segueix Llull en el disseny de demostrar les veritats de fe mitjançant arguments racionals, bo i rebutjant l'esquematisme matemàtic de l'*Ars magna*, les formes dialogades entre les abstraccions personificades, però mantenint el mètode místic d'ascens des de les coses a l'home i a Déu i descens des dels principis generals a les coses. La *Theologia naturalis* és un ressò curiós de l'Escolàstica, el darrer gran llibre realista, exemplarista i voluntarista de l'Edat Mitjana, que per això mateix reprèn l'argument anselmià de l'existència de Déu. La persistència de les velles idees s'acompanya amb un sentit social i un humanisme moral molt subratllat, la qual cosa fa del *Liber creaturarum* una solució de continuïtat entre l'Edat Mitjana i el Renaixement.³³⁴

Aquestes anàlisis de Probst són molt interessants, però es troben desvirtuades quan, com a conclusió, proposa que no sigui definitivament rebutjada una influència de Ramon Sibiuda sobre Descartes, que aquest hauria pogut conèixer a través dels jesuïtes de la Flèche o hauria pogut llegir a Holanda, refugi de llibres suspectes i censurats, i també de jueus emigrats de la Península Ibèrica. Decididament, Probst s'ha situat en el bon camí per a distingir el pensament original de Sibiuda del de Descartes (ai las, tan diferents!), però no acaba de tallar amb decisió les amarres que encara el lliguen a una idea que s'arrossega acríticament pels llibres que parlen de Sibiuda.

En la qüestió del lul·lisme de Ramon Sibiuda veu clara la solució, puix que per a ell Sibiuda seria «un lul·lista segons l'esperit», molt més fidel que els deix-

331. *Ibid.*, 4.

332. *Ibid.*, 4-5.

333. *Ibid.*, 7-8.

334. *Ibid.*, 9-10.

bles filòsofs del mallorquí que, bo i repetint l'*Ars magna* i copiant les seves al·legories, s'allunyaven més i més de la deu d'on fluïa el pensament del doctor Il·luminat.³³⁵ En canvi, no s'atreveix a formular la hipòtesi que deriva necessàriament d'aquest punt de vista. Com també ens deixa en la més completa inòpia en ordre a demostrar que en el *Liber creaturarum* Sibiuda intentava sobretot de convertir els jueus.

6.12. L'any següent, Probst insisteix a estudiar, potser estimulat pels escrits de mn. Bové, la psicologia de Ramon Sibiuda,³³⁶ que ell veu en un doble vessant: com a coneixement, obra de la intel·ligència, i com a amor, obra de la voluntat. De la psicologia sibiudiana com a coneixement, Probst en remarca l'espiritualitat de l'ànima, que converteix totes les coses en la seva pròpia forma, la força dels arguments a favor de la immortalitat de l'ànima i la seva afirmació vigorosa del primat de la llibertat i de la voluntat, que dominen sobre activitats jerarquitzades en un ordre creixent d'espiritualització. Aquesta psicologia fonamenta la metafísica sobre el coneixement de l'home interior, amb una potència desconeixuda a l'època medieval.³³⁷

De la psicologia de Sibiuda com a amor, Probst n'afirma que és una doctrina digna dels més grans místics, per la seva correcció i completesa.³³⁸ Finalment, torna sobre la qüestió de les fonts de Ramon Sibiuda, entre les quals assenyala el Pseudo-Dionís, el neoplatonisme, Agustí, Escot Erígena, Anselm, els teòlegs franciscans i Ramon Llull.³³⁹ La seva conclusió és que Sibiuda és el filòsof que més ha insistit en l'estudi de l'home que pensa abans de Descartes i que, per això mateix, va fer desplaçar el pla de la preocupació filosòfica de la metafísica exclusiva a la psicologia. En la mesura que aquests mots de Probst recorden expressions semblants de Bové, el darrer estudi dedicat per Probst a Ramon Sibiuda potser és aquell en el qual Sibiuda queda més mal caracteritzat i definit.

6.13. Renunciem en aquest treball a prendre en consideració el que diu Francesc Pujols a propòsit de Sibiuda i de la *Theologia naturalis* en el seu pintoresc llibre *Concepte general de la ciència catalana*, publicat l'any 1918, perquè ací pretenem d'aportar materials crítics, i els de Pujols entren potser en la categoria del lúdic, de l'irònic, de l'esperpèntic i fins i tot de l'animalada, direccions de l'esperit sempre possibles, però que ara no poden retenir la nostra atenció.³⁴⁰

6.14. L'any 1921 es refereix també a Sibiuda, E. García del Real,^{340bis} sense

335. *Ibid.*, 10.

336. Jean Henri PROBST, *La Psychologie dans la «Theologia Naturalis» de Ramon de Sibiude*, dins «*Arxius de l'Institut de Ciències*», IV,1 (1916), 7-24.

337. *Ibid.*, 10-16.

338. *Ibid.*, 16-20.

339. *Ibid.*, 20-24.

340. Cf. Francesc PUJOLS, *Concepte general de la ciència catalana*, Barcelona, Antoni López 1918, 72-76.

340^{bis}. Eduardo GARCÍA DEL REAL, *Historia de la Medicina en España*, Madrid, Editorial Reus 1921, 37.

massa encert. Com François Picavet, el fa morir el 1432. Per la seva banda, explica el seu magisteri a Tolosa del Llenguadoc dient que, com tants d'altres homes notables, va haver d'emigrar a causa de la guerra de reconquesta i de les lluites fratricides entre Pere el Cruel i Enric de Trastámara (!). La *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* és un assaig de teodicea natural, molt influïda per les idees de Llull, del *Llibre dels articles de la fe* del qual sembla ésser una ampliació. L'originalitat de Sibiuda rau en què a la influència de Llull hi afegeix la de sant Tomàs.

6.15. El mateix any Sibiuda és objecte d'atenció en la breu història de la filosofia «ad usum seminariorum» de P. Geny. També creu que la *Theologia Naturalis* o *Liber creaturarum* fou escrita primer en castellà i després traduïda al llatí i al francès (en aquesta llengua per Montaigne). Diu que Sibiuda admet dos canals per on davalla a l'home la veritat: el llibre de la natura i el de la revelació i que el primer és normatiu per a entendre el segon. Segons Geny, Sibiuda exagera el rol de la raó en l'explicació dels dogmes.^{340ter}

6.16. El 1922 apareix la primera edició de la *Historia de la Filosofia* de Dionisio Domínguez, en la qual Sibiuda és comptat entre els filòsofs independents (cosa que en el context vol dir no estrictament escolàstic, però tampoc anti-escolàstic) i és conceptuat d'acord amb allò que en diu Menéndez y Pelayo en el volum primer de la *Historia de los heterodoxos españoles*.³⁴¹

6.17. El mateix any George Perrigo Conger esmenta molt fugaçment Sibiuda en el seu estudi sobre les teories del macrocosmos i del microcosmos en la història de la filosofia.³⁴² Depenent de Joan Damascè, Sibiuda s'arreglera en la consideració de l'home com a microcosmos al costat d'autors tan distanciat d'ell en el temps com Gregori el Gran i Alà de Lilla.

6.18. En estreta dependència de Probst, malgrat que coneix Matzke, Huttler i Cicchitti-Suriani, parla també de Sibiuda Friedrich Klimke.³⁴³ Per a ell, Sibiuda és escolàstic i tomista, encara que fa servir un mètode diferent, centrat en l'argumentació racional i en l'experiència interna i externa. Sibiuda seria, així, l'última reacció escolàstica en temps del nominalisme escèptic i abans de la nova filosofia (Descartes).

6.19. El 1925 J. Coppin publica el seu treball sobre la traducció montaigniana de l'obra de Ramon Sibiuda,³⁴⁴ en el qual presenta sumàriament el nostre autor depenent de les dades de Compayré, Schaarschmidt i Reulet sobretot. Coneix els tres manuscrits sibiudians de la Bibliothèque Nationale de París, el de

340^{ter}. Cf. P. GENY, *Brevi conspectus Historiae Philosophiae ad usum seminariorum*, Roma 1932 [1921], 217.

341. Dionisio DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, I, Santander 1941, 249-250.

342. Cf. George Perrigo CONGER, *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, Nova York 1922, 32.

343. Fridericus KLIMKE, *Institutiones Historiae Philosophiae*. I, Roma-Friburg de Brigòvia 1923, 251.

344. Cf. J. COPPIN, *Montaigne traducteur de Raymond de Sebonde*, Lilla 1925, 269 pp.

la Bibliothèque de l'Arséna i el de Bernkastel-Kues. Assenyala correctament les tretze edicions del *Liber creaturarum* anteriors a la de Sulzbach 1852, que desconeix, i, pel seu compte, induït per Reulet i altres bibliògrafs, hi afegeix algunes edicions fantasma: 1487 s. l., Wolfenbüttel 1488, Frankfurt am Main 1631. Coneix totes les edicions de la *Viola*, llevat Antwerpen 1543, i assenyala com de 1558 l'edició lionesa de Th. Payen 1568. Comet un error semblant en l'edició de la traducció francesa de la *Viola* per Jean Martin publicada a París per Vascon el 1568, que ell assenyala com de 1555, bo i desconeixent l'edició de París, F. Morel 1597, i l'edició de la traducció francesa de Charles Blendecq, Arras 1617.

6.20. El mateix any apareix el volum I del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*; sota el mot *Apologétique-Apologie*,³⁴⁵ trobem les breus frases que X. M. Le Bachelet dedica a Ramon Sibiuda, de l'apologètica del qual diu que s'inspira en la doctrina tradicional i que presenta una consideració interessant, l'harmonia de la fe amb el bé de l'home.

6.21. Aquell mateix any, el barceloní Joan Avinyó fa una referència breu a Sibiuda en la seva *Història del lul·lisme*.³⁴⁶ El més interessant de les dues pàgines que hi dedica al nostre autor són les paraules que sobre el lul·lisme sibiudià reporta com a pronunciacions per mn. Bové, catorze anys després de la publicació del seu *Assaig sobre'l filòsof barceloní en Ramon Sibiude*, és a dir, entorn de 1910: «Respecte si en Sibiude és lulià o no, diré abans de tot que, per filòsof lulià entenc el qui amb coneixement de la filosofia del Beat, o millor de son sistema científic, fa aplicació del mateix a les obres que escriu. En Sibiude no és un home així. En Sibiude estudia els misteris de la Religió Catòlica a la llum de la raó humana sense negar emprò el valor de les raons basades en el sobrenaturalisme, i per una coincidència, sovint es pot observar que molts dels arguments d'en Sibiude s'identifiquen amb l'aplicació de les *Definicions, Condicions i Regles* de la baixada de l'enteniment segons el Sistema Científic Lulià. Aquest és tot el lul·lisme d'en Sibiude, per si algú encara vol parlar-ne. Per mi, raonant amb propietat, aquest lul·lisme és igual a zero».³⁴⁷

Possiblement el grau de passió de mn. Bové era tan elevat quan formulava aquest judici com quan propugnava la tesi contrària. Com sigui, aquest judici és il·lustratiu de les mancances que hi havia hagut en les investigacions anteriors sobre el lul·lisme de Sibiuda. Les recerques del mateix Bové i de Probst havien dut el tema a un punt mort, del qual procuraran de sortir els estudiosos posteriors.

6.22. El 1926 apareix el tercer volum de la història de l'Ètica d'O. Dittrich,³⁴⁸ en el qual parla de Sibiuda i de Llull al mateix temps, caracteritzant-

345. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, I, París 1925, col. 205.

346. Cf. JOAN AVINYÓ, *Història del lul·lisme*, Barcelona 1925, 254-256.

347. Id. *ib.*, 255-256.

348. Cf. O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, III, Leipzig 1926, 196-201.

los com a místics. Sibiuda segueix Llull en el mètode, no en el discurs. Vol constituir una religió natural al costat de la revelada, per tal de fornir les armes amb les quals defensar la revelació. El món ètico-teosòfic de Sibiuda es constitueix a partir de l'ascens des de les criatures inferiors cap a l'home i a Déu, sempre amb les soles forces naturals. Dittrich depèn dels treballs de Probst i de Stöckl que ja hem comentat.

6.23. El mateix any apareix en el tom LII de la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* l'article dedicat a Sibiuda. Resumeix molt correctament els resultats a què havia arribat la investigació bibliogràfica anterior.³⁴⁹ És crític tant amb els qui n'han volgut fer un lul·lista pur com amb els qui en fan un precedent de la filosofia moderna. Segons l'article anònim però no adèspota de l'Enciclopèdia Espasa, Sibiuda es proposa de conciliar fe i raó, com la majoria dels grans i petits escolàstics, i per això recorre a una epistemologia de tipus augustiniana. Les coses porten l'home cap a ell mateix i cap al coneixement de Déu. La religió cristiana és la més conforme amb la naturalesa i les tendències i aspiracions de l'home, tal com ensenya la meditació del llibre de les criatures. Així, per a Sibiuda, la filosofia és l'esforç d'interpretació racional de la naturalesa, en la qual l'home és punt de confluència de totes les coses inferiors i el punt de partida cap al món diví superior.

Aquest article, sobri i precís, és un dels moments més clars de tota la bibliografia sibiudiana, i il·lustra amb una ben triada bibliografia l'envergadura del personatge. L'autor n'ha captat la problemàtica, i encara que caucioni resultats de recerques anteriors que després han estat discutits, el seu to objectiu en fa un bon exemple del que poden i haurien d'ésser aquests resums sintètics per a obres enciclopèdiques.

6.24. L'any 1928, Joan Avinyó publica el *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda*, en el qual, si d'una banda defensa el pretès psicologisme de Sibiuda que abonaven Tortas i Bages i mn. Salvador Bové, de l'altra tendeix a separar Sibiuda del tronc del lul·lisme. Interpreta les afirmacions més agosarades del pròleg del *Liber creaturarum* com «les estridències d'un proselitisme que cerca de cridar fortament l'atenció dels distrets»³⁵⁰ i com un «cartell de desafiament contra els pigmeus que s'havien apoderat de la cultura filosòfica i l'havien tornada migrada i esquifida en llurs mans barroeres».³⁵¹ El *Liber creaturarum* és una reacció: contra l'escola d'Occam, que busca la certesa fins de veritats filosòfiques en la revelació divina, Sibiuda assaja la demostració dels dogmes cristians mitjançant la raó natural.³⁵²

Avinyó interpreta aquest propòsit, que acomuna Sibiuda amb Llull, com un

349. Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, LII, Bilbao-Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe 1926, 1101-1103.

350. Cf. Joan AVINYÓ, *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda*, Barcelona 1928, 14.

351. *Ibid.*, 15.

352. *Ibid.*, 16.

assaig d'emprar les facultats racionals per tal de mostrar la concordança que hi ha entre la fe i la raó. No es tracta tant de demostració en el sentit rigorós de la paraula com de «justificació» i «confirmació» dels dogmes per una raó humana il·luminada per la fe.³⁵³ El cop d'ull d'Avinyó és bo. Llàstima que malmet de seguida la seva intuïció parlant, a propòsit dels raonaments sibiudians, de «motius de credibilitat»! Allò que modernament s'entén per motius de credibilitat no té res a veure amb les «proves» sibiudianes. Aquestes volen atènyer el fons dels continguts filosòfics o revelats. Que en l'actitud de Sibiuda hi hagi potser una contradicció és un element que Avinyó hauria pogut subratllar oportunament.

Perquè Avinyó ha sabut copsar almenys una diferència profunda entre el mètode lul·lià i el de Sibiuda. Llull dedueix la realitat de la idea. En canvi, només per trobar alguna afirmació respecte de les idees despullades de tota condició d'espai i de forma sensible, hom ha de forçar els textos de Sibiuda.³⁵⁴ Si el propi de Llull és de veure les coses en les raons eternes, Sibiuda no fuig de l'observació natural i directa, s'arrapa a la seva experiència interna i externa. El seu sistema no és la lògica metafísica lul·liana, ben al contrari. Per a Avinyó, Sibiuda no abandona mai el domini de l'autoexperiència i tendeix a sobreposar sempre l'ordre pràctic a l'especulatiu. D'aquesta manera de fer, Avinyó en diu un pragmatisme menat per un pregon sentit psicològic i una superació i glorificació de la voluntat per sobre de l'enteniment.³⁵⁵ Si Avinyó s'hagués alliberat de tant de pes mort com hi havia en molta literatura sibiudiana anterior, potser hauria arribat pel seu compte a la pregunta clau i hauria orientat la seva recerca cap a dominis menys incerts. Perquè mentre no es decideixi si i en quin grau Sibiuda era realista, la comprensió del seu pensament serà un problema insoluble. I nosaltres creiem que en el seu cas no hi ha misteris ni insolubilitats.

6.25. L'any 1926, el dr. Tomàs Carreras i Artau llegeix el discurs d'obertura del curs a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, dedicat a escatir els orígens de la filosofia de Ramon Sibiuda.³⁵⁶ Carreras caracteritza Sibiuda com un escriptor de *transició*, en el qual *ressonen tendències molt diverses*, que ell resumeix en tres: l'apologètica anterior, el lul·lisme i la polèmica anti-averroista.

Carreras intenta posar en relació el *Liber creaturarum* amb el *Pugio fidei* de Ramon Martí, atret potser per la idea de posar en relació els quatre Ramons: Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Ramon Llull i Ramon Sibiuda. Si les relacions entre els tres primers són incontestables des del punt de vista històric, no és tan clara pel que fa als dos dominicans i Ramon Llull des del punt de vista doctrinal. Molt menys clara ens sembla la relació entre el *Liber creaturarum* i el *Pugio fidei*. De fet, els esforços de Carreras per a assenyalar els punts de semblança entre les dues obres no donen cap resultat, o bé, mirada la qüestió amb deteniment, pro-

353. *Ibid.*, 16-17.

354. *Ibid.*, 26.

355. *Ibid.*, 26-27.

356. Tomàs CARRERAS ARTAU, *Orígenes de la filosofia de Ramón Sibiuda*, Barcelona 1928.

dueixen la convicció que l'estil apològic del *Pugio fidei* i el del *Liber creaturarum* pertanyen a escoles netament oposades.

No li falta raó a Carreras quan diu que el lul·lisme és un producte de la confluència de la direcció apològica cristiana tradicional amb el franciscanisme,³⁵⁷ i que tant Llull com Sibiuda intenten de sotstraure l'apològica de les mans dels professionals i del domini docte però restringit dels frares dominicans.³⁵⁸

Més discutible és el seu intent de posar en relació el que ell anomena la teoria dels dos llibres en Sibiuda amb la teoria de la doble veritat de l'averroisme llatí, que Sibiuda es proposaria de combatre. Si és cert que, segons Sibiuda, el llibre de les criatures ensenya pràcticament el mateix que la *Bíblia*, amb aquesta posició es formularia un averroisme llatí «a contrari»: no solament s'eliminarà la teoria de la doble veritat, sinó que la veritat pròpia del llibre de la *Bíblia* quedaria evacuada a favor de la veritat del llibre de les criatures, la qual cosa representaria un averroisme, al costat del qual les posicions de Siger de Brabant i de Bocci de Dàcia serien d'una prudència i d'un seny extremats.

Malgrat aquestes crítiques, que un coneixement millor del pensament medieval en el seu conjunt ens impulsa a fer avui a algunes opinions de Tomàs Carreras i Artau, cal dir que el seu opuscle determina una inflexió neta en les investigacions sibiudianes. Des del temps de les millors tesis alemanyes sobre Sibiuda (Holberg, Matzke), no s'havia reprès el tema amb tant de coneixement i sentit històric de les doctrines. Els treballs dels germans Carreras inauguren així l'època de l'estudi rigorós sobre Sibiuda a casa nostra, fet que no s'havia produït des del segle XVIII ençà.

6.26. L'any 1929 apareix al *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sota la rubrica *Montaigne*, redactada per C. Constantin, una breu referència a Sibiuda, del qual es diu que després de Ramon Llull i de Nicolau de Cusa va voler demostrar racionalment, amb els arguments que li eren a l'abast, totes i cadascuna de les veritats de fe.³⁵⁹

6.27. El ja esmentat Tomàs Carreras al·ludeix breument a Sibiuda en una obra publicada l'any 1931.³⁶⁰ Caracteritzant-lo sintèticament, diu que és «un escriptor profundament medieval pel seu esperit, per bé que en la dita producció [el *Liber creaturarum*] siguin paleses les clarícies renaixentistes».³⁶¹ Aquesta consideració de Sibiuda com un filòsof amb un peu a l'Edat Mitjana i un altre en el Renaixement serà clàssica i tindrà prou influència en treballs posteriors.

6.28. L'any 1934 apareix el curiós i ben digne d'ésser estudiat llibre de Federico Urales (pseudònim de Joan Montseny i Cartet), *La evolución de la filosofía*

357. *Ibid.*, 22-23.

358. *Ibid.*, 24.

359. Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X, 2, París 1929, cols. 2340-2341.

360. Cf. Tomàs CARRERAS I ARTAU, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona 1931, 51-58.

361. *Ibid.*, 70.

en España, llibre que en cap cas no podríem considerar com a estrictament filosòfic, si no fos per les pretensions justament filosòfiques que l'autor s'hi atribueix. No diem que el llibre sigui digne d'estudi, doncs, a causa del seu valor filosòfic positiu, sinó sobretot a causa de la mentalitat que revela i que influí en àmplies capes del proletariat d'abans de la guerra civil més interessat per les coses de la cultura. Com sigui, en aquest llibre singular també hi és tractat Ramon Sibiuda, d'una manera que no ens atreviríem a qualificar, perquè no ens considerem armats amb els recursos que caldrien.

Diu Urales que Sibiuda armonitza l'exaltació sentimental amb el positivisme aristotèlic. La *Teologia natural* és un cant a l'amor i a la vida terrenal. No hi ha més ciència ni més filosofia, per a Sibiuda, que l'experiència. La ciència i l'especulació no consisteixen en res més que a fer el que la vida ensenya. Així, de Ramon Sibiuda s'originen la filosofia empírica i la positivista del segle XVIII.

En l'obra de Sibiuda s'hi ensenya que les concepcions del pensament neixen les unes de les altres, i el pensament prové de la vida, i aquesta de la matèria. Tot té un origen comú. Sibiuda és un psicologista naturalista i en això coincideix amb l'anarquisme.³⁶² També practica l'individualisme moral i en això enllaça amb Descartes. Era deïsta, però creia en un Déu especial per a ús particular seu.³⁶³

Allunyat de l'escolàstica i de l'idealisme, Sibiuda és un precedent de la revolució filosòfica, assenyaladament de Pascal i Descartes. A més, és un precedent de la moderna sociologia, perquè es preocupa de l'home com a ser material, tal com el formen la naturalesa i la societat.

Sibiuda donava un sentit místic a totes les coses. La seva és una filosofia de l'amor, a la qual aporta el positivisme aristotèlic, que li va fer reconèixer que l'únic coneixement veritable és el de la vida, i que aquesta ha d'ésser atesa amb preferència als problemes d'ordre especulatiu.

Vet aquí un resum amb paraules polides del que diu Federico Urales sobre Ramon Sibiuda. El lector ponderarà per ell mateix el que pot significar una tal manipulació.

6.29. L'any 1936 apareixia una curta notícia sobre Ramon Sibiuda al *Lexikon für Theologie und Kirche*, deguda a L. Baur,³⁶⁴ en la qual s'esmenta que Sibiuda era filòsof i teòsof. Baur recau en l'error inexplicable de dir que el *Liber creaturarum* fou escrit en «espanyol» i que posteriorment fou traduït al francès i al llatí.

6.30. El mateix any apareixia en la revista «Critèrion» un article de Basili de

362. FEDERICO URALES, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Biblioteca de la Revista Blanca 1934, 194.

363. *Ibid.*, 196.

364. Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII Band, Friburg de Brisgòvia 1936, col. 620.

Rubí,³⁶⁵ en el qual recorda que s'esqueia aleshores el cinquè centenari de la mort de Ramon Sibiuda. Amb aquest motiu, l'autor dóna la bibliografia coneguda fins en aquell moment, amb llacunes notables (desconeix els manuscrits de Tolosa) i amb algunes confusions (compta vint-i-cinc edicions del *Liber creaturarum*).

6.31. L'any 1938 es refereix breument a Ramon Sibiuda el manual d'història de la filosofia de Michele Federico Sciacca, on es limita a dir que la *Theologia naturalis* és d'inspiració lul·liana.³⁶⁶

6.32. L'any 1939 es publica a Barcelona la tesi doctoral de Francesc Xavier Altés i Escrivà, *Raimundo Sibiuda (+ 1436) y su sistema apologético*. De molt, és l'obra més notable que apareix a Catalunya durant aquest segle sobre el nostre filòsof i teòleg, per la bibliografia que ha sabut utilitzar i per les qüestions bibliogràfiques que va saber resoldre de forma definitiva.

Per començar, Altés coneix la bibliografia publicada a França sobre la Universitat de Tolosa i aporta els documents del cartulari de Fournier i del recull de Gadave a través dels quals es documenta l'activitat de Sibiuda com a rector de l'Estudi Tolosà. Coneix dotze manuscrits del *Liber creaturarum* (els nostres P, R, E, M, N, Q, O, L, F, D, K, A). Pel que fa a les edicions, només comet l'error d'introduir una edició fantasma, s.a., d'Estrasburg, a càrrec de Martin Flach, que no ha sabuda identificar amb l'edició del mateix lloc i impressor del 1496.³⁶⁷ Pel que fa a la *Viola animae*, només ignora l'edició de Colònia, H. Quentell 1500, i la de París 1555 (1565) de la traducció d'aquesta obra per Jean Martin, així com la de París 1597 a càrrec de F. Morel. Tampoc no té en compte la traducció castellana de Francisco Fernández de Córdoba, Valladolid 1549, esmentada per Palau i Dulcet. Malgrat aquestes mancances, la part bibliogràfica d'Altés és d'una completesa que contrasta amb les ignoràncies i vacil·lacions anteriors.

El capítol primer de la segona part és dedicat a presentar el *Liber creaturarum*: el seu contingut, la seva intenció apologètica, que Altés veu sobretot orientada contra els nominalistes, el concepte de ciència que hi és formulat i el «mètode d'experiència».³⁶⁸ Cal remarcar una afirmació d'Altés en aquestes pàgines inicials: creu que allò que afirma Sibiuda de la ceguesa dels filòsofs antics respecte de la seva salvació concorda amb la doctrina del Concili Vaticà I sobre la dificultat moral de l'home caigut d'arribar a conèixer fàcilment, amb certesa i sense possibilitat d'error el conjunt de les veritats naturals necessàries per a ordenar bé la seva vida. A nosaltres ens sembla que això no és exacte. Sibiuda no parla en

365. Cf. BASILI DE RUBÍ, *Documents per a la història de la filosofia catalana. Centenari de Ramon Sibiuda*, dins «Critèrium», XII (1936), 46-51.

366. Michele Federico SCIACCA, *Manuale di Storia della Filosofia*, 1938; citem segons la traducció castellana *Historia de la Filosofia*, Barcelona, Miracle 1966, 246, nota 4.

367. Francesc Xavier ALTÉS ESCRIVÀ, *Raimundo Sibiuda († 1436) y su sistema apologético*, Barcelona 1939, 26.

368. *Ibid.*, 39-49.

el pròleg de l'home caigut, sinó dels filòsofs antics, i en l'opinió que en manifesta s'hi deixa sentir un ressò de les condemnes de finals del segle XIII i la reacció teològica posterior contra les pretensions de la veritat filosòfica. I en aquest aspecte, encara que només en aquest, no estaria gaire lluny d'algunes posicions nominalistes.

El capítol segon i tercer són consagrats a estudiar algunes nocions apològètiques que Altés creu entreveure en el *Liber creaturarum*: la naturalesa humana com a caiguda d'un estat primitiu millor, la ciència de l'home com a tal, l'existència i atributs de Déu, els deures de la religió natural, el concepte de revelació, la noció de misteri i les relacions entre el llibre de les criatures i la *Bíblia*. En aquests dos capítols, es fa sensible que Altés té un esquema mental decididament distint del de Sibiuda, malgrat la qual cosa intenta d'extreure del *Liber creaturarum* tot allò en què li sembla coincidir intel·lectualment. Així, els trets més típics del pensament sibiudià queden evacuats dins un discurs apològètic-teològic que parteix de la consideració d'allò natural que no té res a veure amb allò que en pensa Sibiuda. Més que posar-se a escoltar les idees que bateguen en el *Liber creaturarum*, Altés garbella les afirmacions de Sibiuda, separant-ne les que li interessin i apartant aquelles en les quals les doctrines recollides en el Denzinger o en l'apològètica del P. Sebastianus Tromp no tenen amarra. Per això no es cansa de blasmar la inexactitud teològica de les expressions del *Liber creaturarum*, tot i que s'equivoca quan assenyala que en un o altre passatge Sibiuda «es deixa endur per la preocupació d'exposar el valor apològètic de la seva obra».³⁶⁹ És exactament a l'inrevés: és d'una determinada mentalitat teològica que en surt una apològètica conseqüent.

En el capítol quart, Altés intenta d'esbrinar les característiques específiques de l'apologia sibiudiana, assenyalant que Sibiuda s'oposa al corrent nominalista que feia entrar gairebé totes les veritats metafísiques en la llista d'indemostrables racionals inaugurada per Tomàs d'Aquino. L'intent de Sibiuda serà demostrar l'harmonia entre els dogmes cristians i la raó.³⁷⁰ Altés creu que aquesta posició pot ésser anomenada escolàstica i fins i tot tomista, bo i admetent que el mètode de Sibiuda és distint del de sant Tomàs.³⁷¹ En aquest mateix capítol estudia les relacions entre Llull i Sibiuda, admetent la influència del lul·lisme en el *Liber creaturarum*, però refusant de considerar Sibiuda com un lul·lista pur, a causa del seu mètode filosòfic. Altés considera que el mètode experimental sibiudià és molt diferent del mètode deductiu de Llull.³⁷²

En la tercera part, més que estudiar l'apològètica pròpia de Sibiuda, Altés recull els elements apològètics aprofitables que un teòleg catòlic de la primera me-

369. *Ibid.*, 61.

370. *Ibid.*, 66.

371. *Ibid.*, 67.

372. *Ibid.*, 69.

tat del nostre segle pot apreciar en el *Liber creaturarum*. Efectivament, en l'apologètica de Sibiuda hi ha un element pertorbador per a un teòleg del segle XX i, com hem vist, per a teòlegs de segles anteriors: el rol atribuït a la raó natural, lligat amb un paral·lelisme de les dues revelacions, la natural i la sobrenatural, les quals no es distingirien tant pel contingut com pel mode de la comunicació del contingut. Havent rebutjat l'escàndol d'aquesta pretensió i d'aquesta manera de veure les relacions entre el natural i el sobrenatural, Altés entra de dret en el seu tema apologètic entès a la moderna i l'il·lustra amb textos de Sibiuda. Tant és així que Altés pot escriure: «Sibiuda usa el método que han empleado después otros modernos apologistas. Concibe la parte filosófica del tratado *De vera religione* como una preparación moral y afectiva del sujeto, demostrando, como hizo más tarde Pascal, que la religión no contradice a la naturaleza del hombre, antes bien la perfecciona, por lo cual nace el deseo de que sea verdadera».³⁷³

No cal dir que Sibiuda no té «in mente» d'escriure un tractat *De vera religione*, ni és cert que els seus arguments sobre la utilitat natural de l'acte de fe («Regula et ars affirmandi et negandi») continguin els desenvolupaments que després en va treure Pascal.³⁷⁴ Per això, en aquesta darrera part, Altés manté un diàleg contradictori amb Sibiuda: n'aprofita i en desestima els materials, segons que aquests s'integrin bé en una mentalitat d'una època molt posterior i molt diferent de la que va viure Sibiuda. Diu, per exemple, Altés, a propòsit de la «regula et ars affirmandi et negandi»: «Este método usado exclusivamente no probaría la existencia de la revelación ni de las verdades sobrenaturales, a las cuales lo aplica. Mas Sibiuda, junto con este criterio, aduce las pruebas históricas y positivas tradicionales. Creemos que el autor del libro de las criaturas puede decir con fundamento al terminar la exposición de su método positivo: 'Ecce ergo modum et practicam trahendi homines non credentes ad credendum et ad affirmandum illa, quae non intelligunt per rationem; et per istum modum intellectus roboratur et confortatur ut firmius credat'».³⁷⁵

Altés passa per alt que amb aquest argument Sibiuda no vol provar l'existència de la revelació, sinó únicament la inevitabilitat natural dels impensables racionals,³⁷⁶ aquelles veritats que la raó no pot comprendre naturalment, perquè defalleix en la seva anàlisi, però que «naturalment», segons Sibiuda, pot ésser portada a haver d'admetre.

Altés prossegueix tranquil·lament la lectura del *Liber creaturarum* amb mentalitat moderna: Jesús dóna testimoniatge de si mateix,³⁷⁷ veracitat del testimo-

373. *Ibid.*, 81.

374. Cf. L. BLANCHET, *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal*, dins «Revue de Métaphysique et de Morale», (1919), 618-621.

375. Cf. ALTÉS, *Raimundo Sibiuda...* (cit. en la nota 367), 82.

376. A propòsit d'aquests impensables, cf. el nostre article *L'impensable rationnel dans le «Liber creaturarum» de Raymond Sebonde. Notes au Titre I*, en premsa.

377. Cf. ALTÉS, *Raimundo Sibiuda...* (cit. en la nota 367), 83.

niatge de Jesús,³⁷⁸ honor del cristianisme en el món,³⁷⁹ propagació admirable del cristianisme i fortalesa heroica dels màrtirs,³⁸⁰ resurrecció de Crist,³⁸¹ la Sagrada Escriptura és paraula de Déu,³⁸² Jesucrist és el redemptor i l'home nou.³⁸³ És l'esquema d'un tractat modern d'apologètica, i en dir modern volem dir de la primera meitat del nostre segle. Altés no s'estén a indicar on, quan i en quin context exposa Sibiuda aquestes temàtiques, amb quin propòsit i mitjançant quins mètodes. Es limita purament a constatar que en el *Liber creaturarum* s'hi poden espigolar gairebé les mateixes tesis que en un manual modern de teologia fonamental.

Sobre la idea final que Altés es fa de l'apologètica sibiudiana hi ha textos ben clars. Diu, per exemple: «Distingue claramente la revelación impropia por medio de las criaturas, libro escrito por el dedo de Dios, de la propia y sobrenatural, verdadera locución divina autoritativa, a la cual ha de prestar el hombre el obsequio de la fe».³⁸⁴ O bé: «Descubrimos en el libro de las criaturas los tratados de Cristo legado divino e Hijo de Dios, de la Sagrada Escritura como fuente de revelación, y finalmente, de Jesucristo Redentor. Omite la parte apologética del tratado de «ecclesia», pues considera la Cristiandad como la única Iglesia de Cristo, y, si la presenta como un hecho milagroso, es para probar la divinidad de su Fundador»³⁸⁵

Aquesta concepció ja era implícita en el títol del treball d'Altés, on es parla del «sistema» apologètic de Sibiuda. No hi ha en Sibiuda tal sistema, amagat entre altres consideracions que l'oculten i que l'historiador de les doctrines tractarà de desvelar. Hi ha una intenció apologètica i uns arguments apologètics, ben diferents d'una sistemàtica apologètica, almenys tal com s'entén en el segle XX l'apologètica. I allò més propi de l'apologètica de Sibiuda, el que potser podria ésser anomenat el seu sistema apologètic, tal vegada s'hagi de copsar en un entrellat de preses de posició metafísiques, teològiques, ètiques i eclesiològiques i àdhuc kerigmàtiques, amb les quals forma un tot indissoluble, bo i manifestant les preocupacions, les confluències i les possibilitats i les insuficiències d'una època precisa i determinada, sobre la qual Altés no ha treballat amb l'atenció que potser hauria estat adequada.

6.33. El mateix any 1939, F. Poudou publica a Tolosa del Llenguadoc un opuscle de 84 pàgines, en el qual estudia les figures de Ramon Sibiuda i Francisco Sánchez, metges-filòsofs i professors de l'antiga facultat de medicina tolosa-

378. *Ibid.*, 84.

379. *Ibid.*, 85.

380. *Ibid.*, 88.

381. *Ibid.*, 89.

382. *Ibid.*, 91-98.

383. *Ibid.*, 99-108.

384. *Ibid.*, 109.

385. *Ibid.*, 110.

na.³⁸⁶ La part dedicada a Sibiuda és una combinació molt poc treballada de la bibliografia sibiudiana anterior més coneguda, i sospitem que és coneguda de l'autor sobretot a través de Reulet. En efecte, Poudou no presenta citacions ni referències dels autors que addueix, cau en contradiccions i posa en relleu que o bé ha estat ell mateix víctima de malentesos o que ha redactat amb una pressa excessiva. No trobem en el seu treball ni una sola idea o punt de vista original, a part de les confusions a què pot donar origen un text que sembla de circumstàncies.

6.34. L'any 1941, Josep Ferrater i Mora publica el *Diccionario de Filosofía*, on diu que la principal idea filosòfica de l'obra de Sibiuda és que mitjançant la contemplació de la naturalesa és possible d'arribar a l'adquisició i comprensió de les veritats fonamentals incloses en la *Bíblia*. El *Liber creaturarum* és un intent de conciliar la raó natural amb la fe, defensant que les assercions dogmàtiques són conformes a la naturalesa de l'home i amb l'estructura de la creació.³⁸⁷

6.35. L'any 1943 Joaquim Carreras i Artau escriu una pàgina tan breu com lluminosa sobre Sibiuda en un article consagrat a la història del lul·lisme medieval.^{387bis} En aquest treball el dr. Carreras i Artau es refereix a l'antilul·lisme de Gerson, un cop conegut i editat el tractat específic que el Celler de la Universitat de París va escriure contra el vell mestre mallorquí. La novetat dins els estudis sibiudians apareguts fins en aquest moment és que Carreras veu amb tota claredat que Sibiuda reacciona en el *Liber creaturarum* contra Gerson, perquè prossegueix l'intent lul·lià de demostrar racionalment les veritats revelades. És de doldre que Carreras no aprofundís en aquesta idea i en les perspectives que li obria, perquè segurament el seu Sibiuda de la *Historia de la Filosofía Española* que publica aquell mateix any i que tot seguit analitzarem hauria estat diferent.

6.36. El mateix any, en efecte, apareix el volum segon de la *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, dels germans Carreras i Artau, Tomàs i Joaquim, que conté un dels estudis que han marcat època en la caracterització de Sibiuda. Per primera vegada són abordats tots els problemes relatius al personatge, des de la seva biografia fins a la seva influència, i per primera vegada s'obté una visió de conjunt del seu pensament i del lloc que va voler ocupar aquest pensament quan fou formulat.

Els Carreras comencen estudiant el personatge i la seva obra, recollint les aportacions fonamentals anteriors amb correcció, llevat de la qüestió del rectorat, perquè desconeixien que la funció era temporal i rotativa. En una primera valoració recorden que per a alguns Sibiuda és un precursor de Descartes i de Bacon,

386. Cf. F. PODOU, *Deux Médecins-Philosophes de l'ancienne Faculté de Médecine de Toulouse, Raymond de Sebonde et François Sánchez*, Tolosa del Llenguadoc 1939.

387. Cf. JOSEP FERRATER I MORA, *Diccionario de Filosofía*, IV, Q-Z, Madrid, Alianza Editorial 1982, 2912.

387bis. Cf. JOAQUIM CARRERAS I ARTAU, *La historia del lulismo medieval*, dins «Verdad y Vida», I (1943), 804-805.

i un nunci de l'ètica kantiana i del positivisme moral. El caracteritzen com un escriptor de transició, amb un peu a l'Edat Mitjana i un altre al Renaixement.³⁸⁸

Les fonts del pensament de Sibiuda cal cercar-les en la literatura polèmico-apologètica. Sibiuda reacciona contra l'escepticisme nominalista i contra l'averroïisme llatí. Té influències lul·lianes i dels medis profètic-apocalíptics de la Baixa Edat Mitjana. L'arquitectura del *Liber creaturarum* s'inspira en el *Pugio fidei* i té semblances molt acusades amb el *Liber de articulis fidei* de Ramon Llull.³⁸⁹ Remarquen la direcció ètico-pràctica de la ciència que vol exposar Sibiuda i la seva renúncia a citar autoritats. Com ja havia dit anteriorment Tomàs Carreras, repeteixen ara els dos germans que en la teoria dels dos llibres del *Liber creaturarum* hi ha una suggestió de la teoria averroïsta llatina de la doble veritat. Subratllen també que Sibiuda empra el mètode de la introspecció.³⁹⁰

En l'exposició del contingut del *Liber creaturarum*, suggereixen que la idea dels quatre graons de la naturalesa i de l'home com a microcosmos pot relacionar-se amb l'*Arbre de ciència* lul·lià. Creuen també que la doctrina de la creació que exposa Sibiuda està feta amb materials lul·lians: la doctrina de les dignitats i la demostració «per equiparantiam». Igualment pel que fa a la doctrina trinitària: el símil sibiudià del verb en forma activa, passiva i impersonal seria una transposició de la teoria dels correlatius. L'ús que fa Sibiuda de l'argument dit ontològic de sant Anselm per a demostrar l'existència de Déu seria exposat amb terminologia demostrativa d'arrel lul·liana i amb un grau de concentració sobre el propi pensament humà que preludiaria Descartes.³⁹¹

És veritat que l'any 1943, els Carreras i Artau defineixen el lul·lisme sibiudià dins la direcció polèmico-racionalista que pren una part del lul·lisme després de Llull. Sibiuda pertanyeria a l'escola franciscana, de fons metafísic exemplarista i teodicea anselmiano-augustiniana. Creuen que Sibiuda ensenya l'hilemorfisme universal i la pluralitat de formes; la seva psicologia aprofitaria elements peripatètics, però en el fons seria augustiniano-anselmiana i franciscana, com insinuen les doctrines de les tres potències de l'ànima i la del primat de la voluntat en l'home, la insinuació de la teoria de la il·luminació en el pròleg i la seva ètica. En l'ètica de Sibiuda hi veuen allò més característic de la seva filosofia: la doctrina augustiniana de la «veritas salutifera» es transmuda en el *Liber creaturarum* en un voluntarisme espiritual que sap combinar accents utilitaristes i pragmàtics amb una filosofia de l'amor amarada de misticisme.³⁹²

Quan expliquen les evidents diferències entre el lul·lisme pur i el que es pot copsar en el *Liber creaturarum*, els Carreras fan remarcar que Sibiuda combat un

388. Tomàs i Joaquim CARRERAS I ARTAU, *Historia de la Filosofia española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, II, Madrid 1943, 101-106.

389. *Ibid.*, 109-112.

390. *Ibid.*, 115-116.

391. *Ibid.*, 117-127.

392. *Ibid.*, 143-146.

enemic interior i que per això ha de construir una metodologia distinta. El seu tret més característic seria la teoria sibiudiana de l'enteniment confrontat amb l'impensable racional, de manera que ultra les funcions clàssiques d'afirmar i de negar que tota la lògica anterior havia atribuït a l'enteniment humà, Sibiuda pretendria d'assignar-li també les funcions de «credere et denegare» segons el grau de concordància d'una veritat o un bloc de veritats amb la naturalesa humana.³⁹³

Una observació oportuna dels germans Carreras i Artau s'afegeix al seu estudi del lul·lisme sibiudià: en el *Liber creaturarum* s'afebleix el fervor del saber lul·lià, s'extingeix l'afany enciclopèdic de Lull i tot l'aparell artístic és arraconat. Aquestes renúncies es compensen amb l'entrada en un món de pensaments morals molt ric i variat, extraordinàriament acostat a l'home.

L'últim apartat de l'estudi dels Carreras sobre Sibiuda es refereix a la seva influència. Estudien la difusió manuscrita i en edició del *Liber creaturarum* per l'Europa dels segles XV i XVI i l'ús o l'admiració que Sibiuda ha suscitat en pensadors com és ara Nicolau de Cusa, el cercle de Lefèvre d'Étaples i de Charles Bouelles, Montaigne, Du Plessis-Mornay, Charron, Groot, Pascal, Jovenal de Nonsberg, etc. Els Carreras segueixen considerant Sibiuda com un pensador amb dues cares, una que mira cap a l'Edat Mitjana, atesa la problemàtica que recull i les fonts que utilitza, i una altra que es projecta sobre els temps moderns i que ells veuen focalitzada sobretot en el seu mètode preconitzador de l'experiència i de la introspecció. Encara no s'han alliberat de la suggestió que hi ha un fil secret que uneix Sibiuda i la filosofia moderna a partir de Descartes. I no se n'han alliberat possiblement a causa d'alguns oblitats. Ni els Carreras ni d'altres abans o després d'ells no s'han aturat a esbrinar què entén Sibiuda per experiència i per introspecció ni quin és el punt de partida metafísic de la seva filosofia. Per això, si l'anàlisi dels Carreras és prou correcta des del punt de vista de moltes circumstàncies històriques que concorren en l'obra de Sibiuda i que expliquen la seva difusió i l'interès que suscita, cal dir que és del tot insuficient des del punt de vista doctrinal. Si hom afirma d'un filòsof que és exemplarista, per exemple, s'ha de precisar molt bé en quin sentit preconitza un mètode experimental o introspectiu, l'abast que obté aplicat a la realitat o a un sector de la mateixa i les conseqüències de tota mena que se'n deriven en ordre a formular o reformular el pretès exemplarisme o el pretès mètode experimental. Potser l'estat de la investigació entorn de la problemàtica de la filosofia medieval no permetia encara els anys quarantes posar-se aquestes qüestions. Avui no podríem deixar de fer-ho, i aquí s'obre una frontera i una falla precisa entre la nostra comprensió del pensament de Sibiuda —el nostre intent de comprendre'l— i la que van tenir els germans Carreras, als quals tant i tant deu la medievalística catalana.

I no solament la catalana. Perquè, com veurem tot seguit, el seu estudi de

393. *Ibid.*, 151-153.

Sibiuda va ser llargament aprofitat durant decennis per tots els qui han treballat en història del pensament del període, obtenint el seu treball una audiència gairebé universal, fins que les aportacions bibliogràfiques recents i una més documentada i meditada visió de la filosofia medieval no han obligat els estudiosos a plantejar-se preguntes noves.

6.37. El 1947, Étienne Gilson publica la segona edició de *La philosophie au moyen âge*, on parla de Sibiuda, el qual surt pròpiament dels límits tradicionals assignats a aquesta edat i, per això mateix, il·lustra la continuïtat d'èpoques molt menys oposades del que sembla o s'ha volgut fer creure. Amb consciència d'ésser a la fi dels temps, Sibiuda vol exposar la ciència del llibre de les criatures, que permet de conèixer infal·liblement i demostrar la veritat de la fe catòlica. Gilson afirma que Anselm és una font important per a Sibiuda, a causa de la seva recerca de «rationes probantes». Sibiuda es mou en un naturalisme cristià, el centre del qual és el coneixement de l'home, tema augustiniana clàssic que a través de Sibiuda arriba a Montaigne.³⁹⁴

6.38. El mateix any 1947, W. Dilthey en la seva història de la filosofia compta Sibiuda entre els pensadors que es mouen en l'òrbita nominalista.³⁹⁵

6.39. Encara el mateix any, Juan Domínguez Berrueta s'ocupa de Sibiuda en el seu llibre sobre la filosofia mística espanyola. Per a ell, Sibiuda és un llista filòsof que dóna mètode i forma escolàstica a la metafísica de l'amor. El tema de la introspecció i sobretot el gran tema de l'amor-llibertat, fan de Sibiuda el primer filòsof espanyol de la mística. Accepta la tesi dels Carreras i Artau, segons la qual Sibiuda se situa entre dues èpoques i segueix repetint que és un predecessor de Kant. Filosòficament el qualifica com a realista ontològic a la manera de Lull, neoplatònic psicològic, semblant a Agustí, i voluntarista ètic.^{395bis}

6.40. L'any 1950, Werner Ziegenfuss enumera Sibiuda entre els pensadors místics i escolàstics. A més de la *Theologia naturalis*, li atribueix la *Viola animae*.³⁹⁶

6.41. L'any 1953 I. S. Revah publica un treball decisiu per a comprendre la influència de Sibiuda sobre l'espiritualitat peninsular durant el segle XVI.³⁹⁷ D'aquest treball ens n'interessa de subratllar que, ultra el fet que és el primer que assenyalava influències directes de Ramon Sibiuda sobre místics espanyols del

394. Citem segons la traducció castellana, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos 1972,² 435-436.

395. Wilhelm DILTHEY, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann 1949; traducció castellana: *Historia de la Filosofía*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica 1951, 131.

395^{bis}. Cf. Juan DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Filosofía mística española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1947, 53-59.

396. Cf. Werner ZIEGENFUSS, *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, unter Mitwirkung von Gertrud JUNG, II, Berlín, Walter de Gruyter 1949-1950, 326.

397. Cf. I. S. REVAH, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI siècle: la Théologie naturelle de R. Sebond*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, Biblioteca de Altos Estudos 1953, 63 pp.

segle XVI, Revah hi dóna un resum molt ben estructurat del contingut del *Liber creaturarum*,³⁹⁸ tractant amb cura especial les doctrines sibiudianes sobre l'amor de Déu, que després es desplegaran en la mística hispànica. En el treball de Revah i en tots els que seguiran és molt apreciable la influència dels estudis sibiudians dels germans Carreras.

6.42. El mateix any, Bruno Nardi redacta la notícia sobre Ramon Sibiuda que apareix en el volum desè de l'*Enciclopedia Cattolica*,^{398bis} on afirma que Sibiuda s'inspira en la doctrina de Ramon Llull i vol ensenyar a llegir els dos llibres que Déu li ha donat. Tots dos donen a l'home un cert coneixement sobre els seus orígens i el seu fi, que fa inútils les altres ciències. Segons Nardi, Sibiuda exalta l'experiència i desacredita el mètode escolàstic.

6.43. L'any 1954 apareix la versió castellana de la *Geschichte der Philosophie* de Johannes Hirschberger, amb una síntesi d'història de la filosofia espanyola a cura de Luis Martínez Gómez.³⁹⁹ En tractar de Ramon Sibiuda, Martínez Gómez posa en relleu el seu caràcter de personatge enigmàtic i el caràcter dissonant del *Liber creaturarum* dins la producció de l'escolàstica medieval. Martínez Gómez creu que ens trobem davant un llibre plenament modern, en el qual es fa el salt cap a la mentalitat renaixentista. Segons Martínez, Sibiuda s'inspira en el *Pugio fidei* de Ramon Martí i en els consells de Ramon Llull, del qual no n'empra l'artifici. L'obra de Sibiuda té el to d'un assaig conduït serenament, amb predomini del sentiment humà i religiós, amb afinitats espirituals amb el Cusà.

L'originalitat de Sibiuda rau en el gir antropològic que adopta: l'home és el centre de la seva filosofia. Té la intenció d'escriure per a tothom una guia per a llegir el llibre de la naturalesa. L'experiència de les coses és la clau que obre la porta d'aquest llibre.

L'home és la lletra principal del llibre de la natura i, per això, la regla màxima és que cal afirmar com a veritable per a l'home allò que li és més amable i desitjable, i negar com a fals el seu contrari. En comparar-se amb les altres coses, l'home il·lumina l'ésser de la creació i arriba a l'existència del Creador. En aquesta línia antropològica ressona l'argument anselmí: la idea de Déu és inseparable de la idea de l'home; a més, li és immediata. Aquí emergeix el fons augustinià del *Liber creaturarum*. El subjecte es converteix en eix de la veritat interior i exterior de l'home, que apareix creat a la mesura de Déu.

La veritat cristiana és autenticada amb seguretat pel testimoniatge intern de l'home, que es veu inclinat racionalment a afirmar els continguts de la religió cristiana com a més amables i desitjables que els seus contraris.

L'accent augustinià i franciscà del llibre de Sibiuda apareix amb esclat en la

398. Cf. *Ibid.*, 7-17.

398^{bis}. *Enciclopedia Cattolica*, X, Florència, Sansoni 1953, col. 505.

399. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Eichstätt 1948; versió castellana, *Historia de la Filosofía*, I-II, Barcelona, Herder 1954.

teoria de l'amor, punt culminant de la seva filosofia.⁴⁰⁰

6.44. L'any 1955 Miquel Batllori publica *El lul·lisme del primer Renaixement*,⁴⁰¹ on subratlla que, dins la família lul·liana, Sibiuda vol donar una ciència nova i universal, com l'*Art* lul·liana, amb valor probatori fins per als articles de la fe, emprant la terminologia i les posicions doctrinals més típiques de Ramon Llull, sense citar-lo, emperò, a causa de la seva renúncia a citar autoritats. Amb el *Liber creaturarum*, d'influències augustinianes, anselmianes, franciscanes i racionalistes, Sibiuda intenta d'oposar-se a l'averroisme llatí. Batllori depèn en tot això de manera substancial dels germans Carreras.

També fa esment de l'ambient profètic del seu temps i diu que, abassegat per aquest ambient, Sibiuda profetitza la vinguda de l'Anticrist per a l'imminent any 1446. I aquí és evident que el P. Miquel Batllori es va confondre d'autor o de profecia. El *Liber creaturarum* continua així la tradició medieval, amb la novetat d'oferir ample camp a l'especulació laica i d'endinsar-se en la introspecció de l'home. Pel seu aspecte racionalista, el seu interès a estudiar la realitat exterior i la primacia que dóna a l'especulació entorn de l'home, s'obre a l'humanisme i a la mentalitat renaixentista.

6.45. El mateix any, encara, Mario Scaduto publica un article, en el qual estudia la inclusió en l'*Index librorum prohibitorum* del 1559 de Llull, Savonarola, Erasme i Sibiuda.⁴⁰² La principal aportació de Scaduto és la de documentar l'interès que els primers jesuïtes catalans i valencians tenien per l'obra de Sibiuda, la qual cosa va fer que, més tard, la prohibició fos restringida al pròleg.

6.46. L'any 1956 el P. Mario Martins reproduïa com a capítol XXX dels seus *Estudios de Literatura Medieval* l'article *Sibiuda, a «Corte Imperial» e o racionalismo naturalista*,⁴⁰³ en el qual torna a tractar el problema de les fonts del *Liber creaturarum*, que ja havia tractat en un estudi anterior que nosaltres no hem pogut consultar.⁴⁰⁴ Martins coneix el ms. «iluminado 92» de la Biblioteca Nacional de Lisboa i la seva atenta lectura el va convèncer que els intents fets pels germans Carreras i Artau per a explicar les fonts de l'obra i el pensament de Sibiuda no eren del tot reeixits, amb la qual cosa es complicava la interpretació del pensament sibiudià i s'hi veien més coses o menys de les que hi havia. Per començar,

400. *Ibid.*, I, Barcelona, Herder 1973, 575-577.

401. Cf. Miquel BATLLORI, *El lul·lisme del primer Renaixement*, dins «IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Mallorca 1955. Ponencias», 8, Palma de Mallorca 1955, 15 pp. Reeditat dins *Ponencias del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (25 septiembre a 2 de octubre de 1955), celebrado en Palma de Mallorca*, Barcelona, Comisión Permanente de los Congresos de Historia de la Corona de Aragón 1976, 311-321; i també dins *A través de la història i de la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1979, 61-75.

402. Mario SCADUTO, *Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, dins «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXIV (1955), 3-32.

403. Mario MARTINS, *Sibiuda, a «Corte Imperial» e o racionalismo naturalista*, dins *Estudios de Literatura Medieval*, Braga 1956, 395-415.

404. Mario MARTINS, *As origens de Filosofia de Raimundo Sibiuda*, dins «Revista Portuguesa de Filosofia», IV (1948), 72-77.

Martins demostra que el racionalisme de Sibiuda és més aparent que real, primer fent observar que ja Carreras i Artau havia notat el contrast entre l'audàcia d'algunes promeses del pròleg i la circumspecció que després desplegava en tractar, per exemple de la Trinitat. Segonament, Martins recorda que Hug de Sant Víctor ja havia fet servir un llenguatge semblant al de Sibiuda en parlar de les proves i argumentacions sobre els misteris de la fe. En tercer lloc, Martins posa en relació el *Liber creaturarum* amb les doctrines que interpretaven simbòlicament i religiosa la creació, assenyaladament l'escola de Sant Víctor, que va tematitzar la idea de la creació com a llibre, completant-la amb la idea que la persona de Crist i la Bíblia són també els altres dos llibres, en els quals Déu s'ha revelat a l'home. Martins creu que hi ha molts textos d'Hug de Sant Víctor que es podrien posar en relació o en paral·lel amb textos del *Liber creaturarum* i suggereix que els futurs estudiosos de Sibiuda s'haurien d'orientar cap a l'establiment d'aquests paral·lelismes. Fa la reserva que algunes semblances entre les doctrines dels dos autors poden tenir un origen comú en Agustí, i creu que la teoria dels Carreras de posar en relació la idea sibiudiana dels dos llibres amb la doble veritat dels averroistes llatins no té cap possibilitat de sostenir-se. Creiem que les indicacions del P. Martins han d'ésser preses molt seriosament.

6.47. El mateix any, J. Chevalier publica el segon volum de la seva *Histoire de la pensée*, dedicada als pensadors cristians, en el qual dedica tres pàgines a Sibiuda.⁴⁰⁵ Caracteritza el *Liber creaturarum* com una obra immersa en el doble corrent de la tradició del coneixement experimental de si mateix segons el mètode augustinià, i del simbolisme natural que surt de l'exemplarisme bonaventurià i lul·lista. Chevalier pondera les ambicions racionals que expressa Sibiuda en el pròleg de la seva obra i la visió grandiosa de la universalitat de les coses creades com una escala que serveix l'home per a pujar cap a Déu. Remarca el voluntarisme sibiudià, la importància i influència sobre Pascal de la seva «regla de natura» i la centralitat del tema de l'amor en el *Liber creaturarum*, que també posa en relació amb la idea pascaliana que és el «coeur» allò que fa la grandesa de l'home.

6.48. Aquest mateix any, Alain Guy publica *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Époques et auteurs*, excel·lent i resumit estudi, correcte en allò que toca la bibliografia sibiudiana, sense novetats.⁴⁰⁶ Sibiuda hi és presentat segons la caracterització dels Carreras: pensador de transició entre l'Edat Mitjana i el Renaixement, realista com Anselm i els Victorins, però nunci ja de Descartes i Pascal. També segueix els Carreras en considerar Sibiuda dins la tradició racionalista i apològica lul·liana, amb influències místiques.

Sibiuda s'adreça als incrèduls en general i als nominalistes en particular, as-

405. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, II, *La Pensée chrétienne*, París 1956, 530-533.

406. ALAIN GUY, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, I, Tolosa del Llenguadoc, Privat 1956, 39-45.

senyaladament als més radicals entre ells, que sostenen la teoria de la doble veritat. Contra ells arma les seves raons necessàries i confronta els dos grans llibres: la naturalesa i la revelació, per demostrar que no es contradiuen sinó que concorden en tots els seus punts. La seva originalitat rau a no citar autoritats i a recórrer a l'experiència, actitud que Guy qualifica de convicció empírico-psicològica. També passa de les altres ciències i només s'interessa per l'home i el seu autoconeixement. L'home i les altres criatures són portadors d'un sentit i el *Liber creaturarum* vol desxifrar-lo.

A més, el *Liber creaturarum* és una obra radicalment antropològica: estudia l'home creat, l'home caigut, l'home redimit, l'home enllaç entre les coses i Déu. L'home és com és, responsable i mereixedor d'una sanció moral a causa del lliure albir. A causa de l'amor que Déu li té, totes les coses han estat creades per a ell.

Sibiuda elabora una teoria de l'amor que després ha estat divulgada pels místics espanyols. Guy, com es veu, coneix l'estudi de Revah i el sap exprémer a fons. Sibiuda és per a ell un dels primers pensadors que s'emancipa de l'escolàstica clàssica: empra arguments afectius, inaugura l'assaig filosòfic i religiós, amb un estil que a voltes és persuasiu i suggeridor, a voltes humà i ardent, a voltes meditabund i a voltes conqueridor.

6.49. El 1959 el P. Joan Roig i Gironella introdueix una curta nota sobre Sibiuda en la traducció de Cebrià Montserrat del *Breve curso de historia de la filosofía* de Giacinto Tredici,⁴⁰⁷ en la qual es refereix gairebé exclusivament a la tendència racionalitzant que Sibiuda hauria pres de Llull i portat a l'extrem.

6.50. El 1961 Cesare Vasoli tracta breument de Sibiuda després de Llull en la seva història de la filosofia medieval.^{407bis} Segons Vasoli, si l'*Art* de Ramon Llull contenia el mètode de coneixement del model diví que ha presidit la construcció de l'ésser, Sibiuda la reprendrà a un segle de distància i això determinarà el seu plantejament simbòlic i cosmològic de la vida de l'home.

6.51. El 1963 compareix un altre esment de Sibiuda en la nova edició del *Lexikon für Theologie und Kirche*, degut a P. Hossfeld,⁴⁰⁸ el qual creu que Montaigne va traduir el *Liber creaturarum* de l'espanyol al francès, i que més tard fou traduït al llatí. Segons Hossfeld, Sibiuda intentaria de deduir el contingut de la fe cristiana de la natura a la manera de Llull. Com que tant el llibre de la natura (*liber vivus*) com el de la revelació (*liber scriptus*) provenen de Déu, han de coincidir, de manera que no hi ha diferència entre llurs aspectes teològics i filosòfics.

6.52. L'any 1964, Weber i Huisman s'ocupen breument de Sibiuda just des-

407. Cf. Giacinto TREDICI, *Breve curso de historia de la Filosofía*. Traducció de la dècimotercia edició italiana por mons. Cipriano MONTSERRAT. Segunda edición revisada, ampliada y puesta al día con adiciones complementarias por el P. Juan ROIG GIRONELLA, Barcelona, Luis Gili 1959, 137.

407^{bis}. Cf. Cesare VASOLI, *La Filosofia Medioevale*, Milà, Feltrinelli Editore 1961, 389.

408. Cf. P. HOSSFELD, *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Friburg de Brisgòvia, Herder 1963, col. 978.

prés d'haver tractat de Llull en la seva història de la filosofia europea.⁴⁰⁹ El caracteritzen com a pensador que retorna a l'observació de la realitat i que s'estima més de considerar el llibre de la naturalesa, escrit per la mà de Déu, que no pas els llibres escrits per la mà dels homes, en clara referència a l'abandó de les autoritats que propugna Sibiuda en el pròleg.

6.53. El mateix any, Miquel Batllori i Ricardo García Villoslada tracten sobre Sibiuda en el volum VI de la *Grande Enciclopedia Filosofica*, dirigida per Michele Federico Sciacca i publicada per Marzorati.⁴¹⁰ Presenten Sibiuda com un seguidor de Llull, del qual reprèn la visió filosòfico-teològica i el mètode d'ascens i descens de l'enteniment de les criatures a Déu i de Déu a les criatures. La novetat pròpia de Sibiuda consistiria en l'interès per l'home, que, malgrat el seu llatí tosc, el converteix en un veritable humanista. Com a mostra il·lustrativa d'aquesta tesi, publiquen els títols 92 i 93 del *Liber creaturarum* traduïts a l'italià.

6.54. L'any 1965, en l'article *Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento*,⁴¹¹ Miquel Batllori segueix aferrat a la manera de veure Sibiuda que havien codificat els germans Carreras, i afirma que en el pròleg del *Liber creaturarum* el seu autor havia seguit l'*Art lul·liana* i, en el text, el llibre també lul·lià *De ascensu et descensu intellectus*,⁴¹² que és una manera una mica perillosa de resumir el contingut del *Liber creaturarum*, si no s'expliciten adequadament les formes d'aquesta dependència doctrinal, altrament discutible.

6.55. El 1966 es publica el volum tercer de la *Historia de la Filosofia* de Guillermo Fraile, que abasta del temps de l'Humanisme fins a la Il·lustració. Ramon Sibiuda és estudiat entre els neoplatònics dels temps de l'humanisme, i aquest potser és l'únic judici crític clar que emet l'historiador dominicà de la filosofia sobre el nostre personatge. Efectivament, a part de repetir l'afirmació dels Carreras sobre l'anti-nominalisme, l'anti-averroisme i el lul·lisme sibiudians, Fraile es dedica únicament a subratllar, sense cap visió de conjunt, alguns dels punts que li semblen més remarcables del *Liber creaturarum*: la nova ciència que s'ha de basar en el llibre de la naturalesa, l'experiència interna de l'home com a mitjà segur de demostrar l'existència i els atributs de Déu, l'escala que porta dels quatre graus de l'ésser a l'home i d'aquest al Déu Trinitat, la moral que es deriva del coneixement de l'home i de Déu, la regla fonamental de la qual és la regla de natura, segons la qual l'home ha de tenir com a veritable tot allò que enno-

409. Cf. Alfred WEBER, DENIS HUISMAN, *Histoire de la philosophie européenne*, París, Éditions Fischbacher 1964, 246.

410. Miquel BATLLORI, Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, dins *Grande Enciclopedia Filosofica*, VI, Milano, Marzorati 1964, 296 i 397-400.

411. Cf. *Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento*, dins *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), II, Florència 1965, 7-16; reeditat en català dins *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1979, 269-277.

412. *Ibid.*, 272-273.

bleix, dignifica i promou la seva naturalesa i com a fals tot allò que produeix els efectes *contraris*; el tema del valor de l'home com a microcosmos, la seva rel·lació amb Déu i la seva solidaritat amb les altres coses, sobretot amb els altres homes; el tractat de l'amor o, millor dit, dels dos amors. Esmenta també, seguint els Carreras Artau, les influències intel·lectuals que va tenir Sibiuda, i així s'acaba aquesta exposició més aviat sòbria i poc compromesa del pensament del nostre filòsof.^{412bis}

6.56. L'any 1967 apareix a la *New Catholic Encyclopedia* l'article dedicat a Ramon Sibiuda, redactat per D. Cabanelas.^{412ter} Segons aquest autor, l'objecte de l'obra de Sibiuda és l'estudi de la naturalesa de l'home com a tal. Déu ha donat a l'home dos llibres, el natural i el revelat, perquè hi aprengui la ciència que li convé. El primer llibre no pot ésser falsificat ni posat en contradicció amb el segon. Des d'aquest punt de vista, la filosofia es redueix a ésser l'estudi de la naturalesa, principalment de la naturalesa humana. Però si l'home és el primer objecte del coneixement, Déu constitueix la finalitat última de tot pensament i de tota acció humana. L'afirmació de Sibiuda que de l'estudi de la naturalesa se'n dedueixen totes les veritats contingudes en l'Escriptura equival a dir que la revelació no és necessària, i per això el pròleg del *Liber creaturarum* fou posat a l'*Índex* pel Concili de Trento.

6.57. El 1972 apareix una curta nota bibliogràfica sobre Sibiuda dins un volum del *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, de José Riesco Terrero, on es veu que depèn de Reulet en l'aspecte bibliogràfic, ja que admet que Tritheim va ser a Tolosa revisant documentació universitària. Coneix els manuscrits del *Liber creaturarum* L, M, N, R, P, Q, O, K, B, D, i hi afegeix el de Tortosa, Biblioteca Capitular 247, confusió d'Enric Bayerri i Bertomeu, i Vat. lat. 1438, que per ara no hem vist citat per ningú com a manuscrit sibiudià.⁴¹³

6.58. El 1973 apareix en la col·lecció «Encyclopédie de la Pléiade» el segon volum de la *Histoire de la Philosophie* coordinada per Yvonne Belaval, on Maurice de Gandillac tracta Sibiuda⁴¹⁴ dins els corrents de pensament renaixentistes, subratllant la valoració que en feien el grup de Lefèbvre d'Étapes i Guillaume Postel, i ja no diguem Montaigne. Per a Gandillac, Sibiuda és alhora medieval i renaixentista. Anomena el *Liber creaturarum* «Somme des Créatures», i diu que aspira a mostrar la concòrdia entre raó natural i revelació. Remarca que les de-

412^{ter}. Cf. Guillermo FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. III, *Del Humanismo a la Ilustración* (siglos XV-XVIII) (Biblioteca de Autores Cristianos 259), Madrid 1966, 150-153.

412^{bis}. Cf. *New Catholic Encyclopedia*, XII, [Washington], The Catholic University of America 1967, 106.

413. Cf. José RIESCO TERRERO, *La metafísica en España (siglos XII al XV)*, dins *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, IV, Salamanca, Universidad Pontificia 1972, 248-250.

414. Cf. Maurice de GANDILLAC, *Histoire de la Philosophie*. II. *De la Renaissance à la Révolution kantienne* (Encyclopédie de la Pléiade, 36), Paris, Gallimard 1973, 257-258. Hi ha traducció castellana, *Historia de la Filosofía Siglo XXI*, Vol. 5. *La Filosofía en el Renacimiento*, Madrid 1983, 247-248.

mostracions de Sibiuda cauen més del cantó de la retòrica que no pas de l'escolàstica estricta i intenten de fonamentar-se en l'home mateix. Gandillac no omet d'observar, però, que l'obra de Sibiuda reflecteix el pressupòsit de fe, del qual parteix: contempla l'home lapse i redimit, l'home com a anella entre les criatures i el Creador, capaç d'escollir per ell mateix l'amor propi, amb el seu acompanyament de tristesa i infelicitat, o l'amor de Déu, amb el seu acompanyament d'alegria i felicitat. D'on es veu que Gandillac depèn força d'Alain Guy.

6.59. El mateix any Miquel Batllori publica *Sur le lullisme en France au XV^e siècle*,⁴¹⁵ on estudia si el lul·lisme de Sibiuda prové de la Universitat de París o de Barcelona, deixant la qüestió oberta en els dos sentits possibles. Examinant tot seguit l'edició crítica que Friedrich Stegmüller havia realitzat el 1966 del pròleg i d'una part del títol primer del *Liber creaturarum*, Batllori subratlla que el propòsit de Sibiuda era d'escriure una ciència de la natura i de l'home, amb la qual cosa se situava dins la filosofia del Renaixement sense passar per l'Humanisme. A més, Batllori subratlla justament que amb Sibiuda passa a França el corrent agustiniana del lul·lisme.

6.60. El 1974, Miquel Batllori publicava dins el «Bulletin of Hispanic Studies» la recensió del llibre de Jocelyn Nigel Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France*, en la qual qualificava Sibiuda de lul·lista independent i pre-humanístic, recalcant que continua incert l'origen del lul·lisme sibiudà.⁴¹⁶

6.61. El 1975 apareix una curta nota sobre Sibiuda en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*.⁴¹⁷ Hi és vist com un precursor del moviment renaixentista que intenta de compaginar la naturalesa i la revelació. El seu pensament ve de Llull: afirma que ha descobert una ciència general que comprèn totes les altres, les il·lumina i constitueix l'origen i el fonament de totes aquelles ciències que són necessàries a l'home. S'assenyalen com a influències perceptibles en la seva obra les d'Anselm, Bonaventura i Ramon Martí. La notícia, deguda a A. Hospital, assenjala una clara dependència dels treballs del germans Carreras i Artau.

6.62. L'any 1978 Eusebi Colomer publica un ambiciós i considerable treball,⁴¹⁸ en el qual on parla de Ramon Sibiuda en el marc del primer període de l'humanisme català. Per a Colomer, Sibiuda refà l'itinerari intel·lectual de Llull: de

415. Cf. Miquel BATLLORI, *Sur le lullisme en France au XV^e siècle*, dins *Colloque International de Tours (XIV^e stage). L'Humanisme français au début de la Renaissance*, dins *De Pétrarque à Descartes*, XXIX, París, VII^e 1973, 117-126; reeditat en català, *Entorn del lul·lisme a França*, dins *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1972, 253-257.

416. Cf. «Bulletin of Hispanic Studies», 51 (1974), 311-318.

417. Cf. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* bajo la direcció de Quintín ALDEA VAQUERO, Tomás MARÍN MARTÍNEZ, Josep VIVES GATELL, IV, S-Z, Madrid 1975, 2131 a.

418. Cf. Eusebi COLOMER, *El pensament català a l'Edat Mitjana i al Renaixement, i el llegat filosòfic grec*, dins «Espíritu», 27 (1978), 123-124.

les criatures a Déu i de Déu a les criatures, amb la particularitat molt subratllada de centrar-se en l'home, que és la cruïlla de les dues direccions, ascendent i descendent. Allò més típic del pensament de Sibiuda és la seva afirmació, amb un vigor desconegut fins aleshores, de la primacia de l'home sobre totes les criatures. L'home és la lletra principal del llibre de la creació i la clau que permet de copsar el sentit pregon de tota l'obra. L'home també és el centre del món en l'àmbit de la veritat, perquè el camí vers la certesa passa per l'home.

Sibiuda proposaria, doncs, un antropocentrisme teocèntric. L'home pot certament comprendre el món, però només es comprèn ell mateix quan es comprèn com a creat. Hi hauria, per tant, en el *Liber creaturarum* una defensa del socratisme cristià, que culminaria en el coneixement de Déu.

6.63. Encara aquell any apareixia l'estudi del mateix Eusebi Colomer sobre la concepció de l'home en Nicolau de Cusa.^{418bis} Enfocant la qüestió des del punt de vista de les relacions entre la filosofia i l'humanisme, i prenent peu del fet que un exemplar manuscrit de l'obra de Sibiuda figurava i figura encara a la biblioteca del Cusà, Colomer comença analitzant la filosofia sibiudiana en la seva relació amb l'humanisme, tenint en compte els plantejaments i els resultats proposats per Oskar Kristeller pel que fa a la qüestió de les relacions entre filosofia i humanisme.

Una ullada ràpida al contingut del *Liber creaturarum*, segons Colomer, convenceria qualsevol observador que es tracta d'un manual de l'escolàstica decadent; però vet-aquí que el llibre obté una gran difusió els segles XV, XVI i bona part del XVII. És que Sibiuda va seguir, doncs, la veu poderosa del Renaixement, baldament no se'n adonés?

Una de les raons de l'èxit literari de Sibiuda Colomer el situa en el seu antropocentrisme. Antropocentrisme objectiu: Sibiuda vol estudiar l'home. Antropocentrisme també subjectiu: aquest estudi es farà a través del mateix home, de la seva experiència i de les seves pròpies certeses. El desig de certesa posa l'home en el camí de la seva auto-consciència. Però Sibiuda amplia extraordinàriament el concepte d'experiència humana. Aquesta ja no es limita al camp del cognoscible —el veritable i el fals—, sinó que cobreix també el camp de l'apetible —el bé i el mal—. Sibiuda anuncia com una regla de natura que allò que dignifica, ennobleix i exalta la naturalesa humana és veritable, i el contrari és fals. La filosofia sibiudiana se situa, així, al bell mig del moviment humanista, malgrat la tosquedat del seu llatí i l'olor rànica de medievalisme que traspua de moltes de les seves pàgines.

Colomer exposa tot seguit les novetats principals del *Liber creaturarum*: el concepte del món com a llibre, el lloc preminent que l'home ocupa en el llibre-

^{418bis}. Cf. Eusebi COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, dins *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für Rudolf Haubst* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13), Magúncia, Matthias-Grünewald-Verlag 1978, 119-125.

món, la solidaritat que lliga l'home amb les altres criatures, la doble escala que mena l'home des de les criatures inferiors cap a ell i des d'ell s'enfila fins a Déu. Així, l'antic «nosce te ipsum» antropocèntric desemboca en un poderós teocentrisme, fins i tot quan, partint de l'afirmació de la llibertat com a característica humana específica, Sibiuda acaba escrivint un tractat sobre l'amor. L'amor-llibertat és el terreny d'encontre i el punt de contacte entre Déu i l'home. Quan l'home estima Déu lliurement, no solament escull de forma correcta el seu fi últim, sinó que culmina el vot expressat de tota la creació. L'home és el sentit de la creació.

Tant és així, continua Colomer, que la part més directament teològicohistòrica del *Liber creaturarum*, aquella que exposa la caiguda i la redempció de l'home, es desenvolupa amb el mateix mètode: l'única raó que Sibiuda admet per a l'Encarnació és la caiguda i el pecat de l'home i la necessitat de la seva redempció. En la creació no hi havia el disseny de l'Encarnació. Aquesta és una, diguem-ne, exigència de la caiguda.

Colomer no creu que la filosofia de Sibiuda impliqui la postulació de l'autoconsciència com a eix definidor de les veritats internes i externes, però la seva afirmació de la importància cabdal del rol de l'home en el camí de la veritat porta sens dubte cap a l'absolutització de l'home en el sentit del pensament modern. I per aquesta causa el pròleg del *Liber creaturarum* va passar una llarga temporada a l'*Index librorum prohibitorum*.

6.64. L'any 1979 s'ocupa de Sibiuda José Luis Abellán en la seva *Historia crítica del pensamiento español*.⁴¹⁹ Per a Abellán, Sibiuda continua essent un pensador que surt ja del període medieval i s'entronca amb el pensament renaixentista de tendència platonitzant. És antiaverroista, i molts l'han inclòs en l'escola lul·liana. Accepta al peu de la lletra allò que diu Gómez Heras de la biobibliografia sibiudiana.

Segons Sibiuda, Déu es manifesta a través de la creació i de la revelació, natura i Escriptura. Estudiant el llibre de la creació, arribarem al segon. En aquest moviment, l'home se situa al centre: «El giro antropológico de la filosofía renacentista y moderna está ya aquí curiosa y genialmente anticipado en este autor, que coloca al hombre en el centro de la creación».⁴²⁰ Des de l'ésser inorgànic a l'home hi ha una gradació: quatre graus. De l'home en amunt, hi ha quatre graus més: l'Ésser diví, la producció del món «ex nihilo», la producció del Fill i la producció de l'Esperit Sant. Déu és definit en la línia anselmiano-augustiniana: l'home arriba a Déu a través del propi coneixement, d'una manera literal.

Es tracta, segons Abellán, d'una filosofia moguda per un fons moral, que culmina en el tractat sobre l'amor. El paper d'intermediari de l'home entre Déu i el món confereix a l'home un valor superior a tot el que hi ha en el món i

419. Cf. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. I. *Metodología e introducción histórica*, Madrid, Espasa-Calpe 1979, 307-312.

l'obliga a Déu. L'home té un doble lligam: solidaritat amb el món creat, unió mística per l'amor amb Déu.

6.65. L'any 1982 Gerhard Ebeling publicava un article ben interessant sobre el concepte de teologia natural en Sibiuda.⁴²¹ Ebeling feia notar que l'expressió 'theologia naturalis' es feia servir per primera vegada per designar el llibre de Sibiuda, en un sentit que no coincideix amb el que els deistes anglesos donaren a l'expressió el segle XVII, ni tampoc amb aquella teologia que vol estudiar algunes qüestions prèvies a l'estudi de la Revelació. El llibre de Sibiuda no és ni una especulació sobre una divinitat natural abstracta, ni una reflexió teològica sustentada en autoritats. Vol ésser una lectura del gran llibre de la naturalesa i del seu compendi, que és l'home. En el fons, Sibiuda està convençut que en la naturalesa s'hi amaga un sentit que només sap descobrir la revelació cristiana, i és per aquesta causa que té una confiança il·limitada en les forces de la raó, àdhuc davant els misteris de la fe. La seva obra, per tant, resulta una relectura de tot el contingut de la fe catòlica en clau natural. No cal dir que estem d'acord amb aquestes idees.

6.66. El mateix any 1982 publicàvem a «El Món»⁴²² un article dedicat a tocar molt de puntetes el tema de la relació entre Sibiuda i Montaigne. La nostra tesi, que no entrava en l'anàlisi aprofundida de cap dels molts aspectes que conté la qüestió, venia a dir que la comprensió del pensament de Sibiuda per part de Montaigne havia consistit en un depassament total de les posicions sibiudianes. Descrivíem la intenció de Sibiuda com una temptativa per a remuntar l'estat de crisi en què es trobava la cristiandat a finals del segle XIV i començaments del XV. Contra la confusió i els extremismes del seu temps, Sibiuda moralitzà; contra l'escolasticisme fred i distant, fou un escriptor comunicatiu i fins i tot amè; contra la crisi de moltes consciències, es proposà de fer palès que l'exercici del pensament porta de manera certa a confirmar tots i cadascun dels articles de la fe catòlica i les veritats dogmàtiques. Montaigne, que també va viure en temps difícils, marcats pel fanatisme del conflicte religiós, se situa en un punt d'observació molt diferent del de Sibiuda. Ell buscarà per a la fe uns camins que no són pròpiament els racionals, i d'aquesta manera superarà totalment el pensament genuí de l'autor a favor del qual va escriure la famosa *Apologie*.

6.67. L'any 1983, Alain Guy dedica tot el capítol quart de la seva *Histoire de la philosophie espagnole*⁴²³ a Ramon Sibiuda. Estudi interessant, on s'evi-

420. *Ibid.*, 309.

421. Cf. Gerhard EBELING, *Miszelle zur Wortgeschichte von Theologia Naturalis*, dins «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 72 (1982), 92-95.

422. Cf. Jaume de PUIG I OLIVER, *Ramon Sibiuda i Michel de Montaigne: una relació intel·lectual plena de paradoxes*, dins «El Món», any 2, núm. 55 (24 desembre 1982), 25.

423. Cf. Alain GUY, *Histoire de la philosophie espagnole*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail 1983; traducció castellana, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos 1985, 43-48.

dència un tracte familiar amb els textos del *Liber creaturarum*, on el nostre autor és presentat com a apologeta que se situa en un pla natural i racional, des del qual impugnarà els partidaris de la doble veritat. L'obra de Sibiuda seria, així, una mena d'introducció a la teologia positiva o dogmàtica, que s'elabora amb les dades de la Revelació, a les quals ell no fa referència, com tampoc no la fa a cap altra autoritat. Per a elaborar aquesta ciència se centrarà en l'home i recorrerà a tota l'experiència, tant la interna com l'externa.

En el recentrament de la reflexió teològica sobre l'home, les criatures li serveixen d'escala per a accedir fins a Déu. L'antropologia sibiudiana desemboca en una «teologia natural, de naturalesa anselmiana»,⁴²⁴ que no recorre a cap altre testimoniatge que no sigui el de l'home mateix, entès com a subjecte racional i afectiu alhora.

D'aquí en deriva una ètica que és racional i utilitària al mateix temps, en el sentit del pragmatisme eudemònic: allò que és útil per a la felicitat de l'home és també veritable. I des de la seva ètica, Sibiuda conflueix cap a la veritat del cristianisme, que ell veu com la culminació de les tendències inscrites en la naturalesa humana: centralitat de la criatura humana en el cosmos, fraternitat universal dels homes, destí de la humanitat en Déu.

Guy distingeix acuradament la segona part del *Liber creaturarum*, que per a ell comença en el títol 223, on Sibiuda, partint de la constatació de l'estat en què ha caigut la naturalesa humana, es remunta fins al pecat original, les condicions de possibilitat d'una hipotètica salvació humana i la redempció històrica operada pel Crist i la seva pervivència a través dels sagraments eclesiàstics. Però finalment retorna a les opinions menys interessants de Probst i dels germans Carreras, i parla d'una lògica «afectiva» sibiudiana, que seria el resultat de simplificar l'*Ars magna*, i fins esmenta, encara que tímidament, el nom de Descartes, que, com es pot constatar, es va repetint ara i adés en els estudis sobre Sibiuda.

6.68. L'any 1983 apareix un curt esment de Ramon Sibiuda en una obra de diversos autors dedicada a l'estudi de la teologia espanyola.^{424bis} L'autor de la notícia remarca que Sibiuda és original en el camp de la metodologia teològica i de la teologia espiritual. Per a il·lustrar la primera afirmació exposa el concepte de ciència que Sibiuda formula al pròleg del *Liber Creaturarum*, destacant-ne els accents antropocèntrics i el fet que la ciència sibiudiana, a més de ser un camí de coneixement, també ho és d'amor, tret en el qual es revela la seva filiació lul·liana.

La importància de l'obra de Sibiuda per a la història ulterior de l'espiritualitat espanyola no pot ser més gran: esbossa els elements essencials de la doctrina del «recolliment» que vertebrarà la gran mística espanyola dels segles vinents, continuant el corrent místic que comença amb Lull.

424. *Ibid.*, 45.

424^{bis}. Cf. Melquíades ANDRES et al., *Historia de la teología española. I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española 1983, 546-548.

6.69. L'any 1984, Pere Lluís Font esmenta breument Sibiuda en el seu *Esquema històric de la filosofia catalana*,⁴²⁵ i el qualifica com un pensador influent, la vasta síntesi filosòfico-teològica del qual, centrada en l'home metodològicament i «racionalista», intenta d'ésser una primera resposta des del camp cristià a l'humanisme aleshores naixent.

6.70. El mateix any, Evangelista Vilanova incorporava el nom de Sibiuda a la seva *Història de la teologia cristiana*,⁴²⁶ adoptant algunes de les conclusions que havíem formulat en treballs nostres anteriors sobre les fonts de Sibiuda o que havia formulat Eusebi Colomer en el treball citat en la nota^{418bis}. Vilanova explica l'èxit del *Liber creaturarum* remarcant que és una «síntesi, a partir dels materials medievals, que apuntava cap al que seria el centre del pensament que es forjava: l'home». Per això, la filosofia de Sibiuda cau dins el camp humanístic, car en el *Liber creaturarum* l'home esdevé objecte i subjecte alhora de la ciència que hi és proposada. L'experiència humana i l'harmonia amb la natura seran les pedres de toc per als coneixements segurs que l'home pugui adquirir sobre ell mateix i el seu destí.

Vilanova fa remarcar que Sibiuda reformula una tesi clàssica del platonisme medieval en presentar el món com un gran llibre, la caplletra del qual és l'home. L'home és la clau del sentit de l'univers. Tots els éssers inferiors apunten cap a l'home i en ell troben el seu compliment; i és a partir de l'home que és possible d'arribar a metes més altes: un Déu creador i trinitari.

L'home és home per la seva llibertat. Resum del món i imatge de Déu perquè és lliure, l'home pot disposar de si mateix. I només pot donar a Déu la seva llibertat, en retorn dels beneficis que n'ha rebut, i només pot donar-se a Déu com a llibertat. La filosofia sibiudiana culmina en una especulació sobre l'amor. Del que faci amb el seu amor en depèn l'equilibri de l'univers en un sentit positiu o negatiu.

Vilanova creu que els temes estrictament teològics del *Liber creaturarum*, és a dir, l'Encarnació i la Redempció, hi tenen una posició secundària en relació amb la problemàtica filosòfica. Possiblement una anàlisi atenta dels textos sibiudians ens podria fer veure el contrari: que tota l'especulació filosòfica 'natural' de Sibiuda està organitzada en funció de l'especulació teològica històrica que ve després del bloc metafísico-ètic del *Liber creaturarum*. Però cal coincidir amb Vilanova que l'obra pretén de donar, i potser dóna de fet la impressió contrària, i aquesta és, de fet, una de les raons de la modernitat o singularitat del *Liber creaturarum* en la literatura teològica del seu temps.

6.71. L'any 1985, Carlos Mellizo, en *La prueba ontológica de Ramón Sabun-*

425. Cf. Pere LLUÍS FONT, *Esquema històric de la filosofia catalana*, dins «Enrahonat», 10 (1984), 185.

426. Cf. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana. I. Dels orígens al segle XV* (Col·lectània Sant Pacià XXXII), Barcelona, Facultat de Teologia 1984, 686-689.

de (1436),⁴²⁷ publica en castellà i en llatí els títols 63 i 64 del *Liber creaturarum*, en els quals Sibiuda formula i aplica la seva «regula et ars affirmandi et negandi». En una curta nota que precedeix els textos, Mellizo expressa la hipòtesi que Descartes va pouar en el *Liber creaturarum* la seva versió del cèlebre argument, ja formulat abans per Anselm, Bonaventura i Duns Escot. I ho afirma, perquè, segons ell, el to de l'argument de Sibiuda té més d'anunci precartesià que no pas de simple ressò d'Anselm. Analitzant l'argumentació de Sibiuda, Mellizo remarca l'observació del mateix autor que la «regula» consisteix en un procés intern de la ment humana, que no ha d'apel·lar a l'experiència o observació externa per ajustar el predicat «existència real» al concepte de «l'ésser més gran que es pugui pensar». No deixa d'ésser també molt oportuna la remarca de Mellizo que en el seu argument Sibiuda fa servir la mediació de conceptes, com és ara «Creador» i «criatura»; amb aquesta mediació, la revelació ateny la filosofia i a l'inrevés, a l'interior de la prova.

En l'article de Mellizo, molt breu, queden apuntats alguns temes que requeririen una discussió històrico-filosòfica detallada, com és ara perquè i en quin sentit en Sibiuda l'existència és una perfecció i és sobretot una perfecció en l'ésser més gran que pugui ésser pensat, i com i perquè en l'argumentació de Sibiuda «l'ésser més gran que es pugui pensar» s'identifica amb Déu sense que aquesta «regla de natura» li sigui dictada a l'home per la fe, tal com s'esdevenia en l'argumentació d'Anselm, on la fe proposava una regla (Déu és allò més gran que es pot arribar a pensar) i la raó un «mecanisme» lògic, a través del qual el pensament «entenia» la veritat de la fe.

6.72. Encara el mateix any apareix al volum XIII del *Grand Larousse* una notícia sobre Sibiuda que ens ha semblat convenient d'esmentar a causa precisament dels errors que conté, potser incomprensibles a aquestes altures. Afirmar el *Larousse* que Sibiuda hauria estat rector de la Universitat de Tolosa, si s'ha d'identificar amb un personatge anomenat Sevena (de fet, és Serena), que també ho va ésser, de 1424 a 1436. D'altra banda afirma que Montaigne no solament va traduir la *Theologia naturalis* al francès, ans també la *Viola animae*.^{427bis}

6.73. El 1987 apareix el volum tretzè del *Dictionnaire de Spiritualité*, en el qual Alain Guy torna a estudiar Ramon Sibiuda.⁴²⁸ Reputem significatiu de bell antuvi que en una obra com aquesta hom hagi adoptat la grafia «Sibiuda» per al cognom del nostre autor, preferint-la a la molt més tradicional, divulgada i de més bon pronunciar en francès, «Sebonde». Vol dir que els estudis crítics menats almenys durant aquest segle comencen de fer forat. Alain Guy coneix tota la bibliografia anterior i l'aprofita bé: la biobibliografia que dóna del nostre autor és correcta i detallada. Pel que fa a l'exposició de la doctrina, Guy aprofun-

427. Cf. Carlos MELLIZO, *La prueba ontológica de Ramón Sabunde (?-1436)*, dins «Anuario Filosófico», XVIII (1985), 169-179.

427^{bis}. Cf. *Grand Larousse Universel*, XIII, París 1985, 9204.

deix els propis punts de vista i presenta Sibiuda amb menys dependència dels estudis que abans l'havien guiat. Interpreta l'esforç de Sibiuda en la línia d'una filosofia de la religió centrada en el coneixement de l'home, criatura entre les criatures, però l'única capaç d'intuir el sentit de la creació i d'atènyer el Creador. La pujada esgraonada de les criatures a Déu s'acompanya en el *Liber creaturarum* amb una poderosa especulació sobre l'amor, entès alhora com a deure de l'home envers Déu —pla ètic— i com a força d'unió i transformació de l'amant en l'amat —pla místic—.

Segons Guy, després d'aquesta part metafísico-ètica, s'obre la segona part del *Liber creaturarum*, on Sibiuda, després d'uns títols de caire apologètic dedicats a la divinitat de Crist, la immortalitat de l'ànima i la paraula de Déu, aborda, en estil de «teologia popular» tota la part relativa a l'economia salvífica, tal com l'entén i la formula el cristianisme. Guy tracta de forma molt resumida aquesta part, que resta sempre la menys tractada pels autors que llegeixen el *Liber creaturarum*, però té encara temps de subratllar la cura amb què Sibiuda va exposant tot el que fa referència als sagraments de l'Eucaristia, la Penitència, l'Orde sagrat i el Matrimoni.

En la conclusió, Guy considera més matisadament que en estudis seus anteriors que el lul·lisme de Ramon Sibiuda ha d'ésser iuxtaposat a una forta influència augustiniano-anselmiana-franciscana. Repeteix encara la idea que Sibiuda representa una anella entre l'Edat Mitjana i el Renaixement, no oblida de remarcar la seva influència del segle XV al XVII, i afirma que el seu projecte d'una certa «democratització de la teodicea», allunyat de tota forma d'elitisme escolàstic, resta actual i fins i tot «émouvant».

6.74. L'any 1988 Ana Martínez Arancón publica el tractat de l'amor de Sibiuda, en una obra que fa precedir d'un pròleg altrament interessant, el contingut i les aportacions del qual resumim en una recensió publicada entre les d'aquest volum.⁴²⁹

6.75. El mateix any Eusebi Colomer torna a tractar sobre Ramon Sibiuda en el context de l'humanisme als Països Catalans.⁴³⁰ El tipifica com a autor solitari i sense relació directa amb els humanistes del seu temps. Però a causa del seu antropocentrisme l'inclou dins la filosofia humanista. Amb aquesta tipificació tan clara, i justificada en l'article amb els arguments convenients, Colomer no fa res més que amplificar i adornar amb textos del *Liber creaturarum* el que ja havia dit en els seus treballs anteriors.

428. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII, fasc. LXXXVI-LXXXVIII, París, Beauchesne 1987, cols. 194-201.

429. Cf. *Ramón Sibiuda. Tratado del amor de las criaturas. Libro tercero de Libro de las criaturas*. Traducción, Prólogo y notas: Ana MARTÍNEZ ARANCÓN (La memoria del fénix, 8), Madrid, Tecnos 1988, 199 pp.

430. Eusebi COLOMER, *L'Humanisme als Països Catalans: Sibiuda, Turmeda i Vives*, dins «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», II (1988), 23-44.

6.76. El 1989 Sibiuda és inclòs en la història del pensament de Lucien Jerphagnon,⁴³¹ segons el qual, en la perspectiva de la fi del món, el nostre autor reprendria a la base la divina pedagogia, anant de dret a les coses que tenen una importància real i deixant estar les altres. La naturalesa i la revelació no es contradiuen, perquè provenen d'una mateixa font. Els dos llibres contenen allò que l'home ha de saber, la resta essent secundària.

El mètode de la ciència que proposarà Sibiuda és un naturalisme antropocèntric que l'Església condemnarà. L'home i la seva experiència són el punt de partida, la base i el fonament d'una argumentació incontrovertible. De Sibiuda, passant per Bonaventura, Llull i Anselm, hom remunta fins a Agustí. Tot és vist a la llum de Déu, quan a través del propi coneixement l'home ateny Déu. El pensament de Sibiuda és un retorn a la simplicitat del primer matí, llavors que Déu presentava els animals i els ocells a l'home per veure com els anomenaria.

Jerphagnon creu que aquest humanisme sibiudià va atreure Montaigne, com havia atret Pierre Bunel. I en la seva traducció Montaigne va tenir condícia de polir algunes expressions del pròleg, per tal que fos acceptable.

6.77. El mateix any publicàvem un article en aquest anuari, on estudiàvem les influències anselmianes en el *Liber creaturarum*.⁴³² Establint d'antuvi comparació amb el *Monologion*, arribàvem a la conclusió que l'ordre de la matèria i el mètode eren el mateix en les dues obres: abandó de l'argument escripturístic, recerca de raons necessàries, centralitat del tema de l'home per a una investigació teològica, ja que és per l'estudi de l'home, resum del món, que es pot ascendir al coneixement de l'ésser suprem. La inclusió del tema trinitari en un context especulatiu que s'afirma racional és indubtablement d'encuny anselmià.

Del *Proslogion* Sibiuda reprèn directament l'argument de l'existència de Déu, però no en el context especulatiu clàssic d'una recerca de proves o vies per a demostrar l'existència de Déu, sinó en aquella part en la qual Sibiuda estudia el caràcter específic del fenomen humà, la seva racionalitat. Sibiuda manipula el context anselmià, on es presenta el cèlebre argument. En el *Liber creaturarum* l'argument d'Anselm ve quan l'existència de Déu ja ha estat demostrada amb els recursos propis de la dialèctica sibiudiana. Sibiuda s'interessa per aquest argument, perquè hi cospa un mode de conèixer típicament humà, una noció de Déu formada a partir de l'experiència intel·lectual de l'home, el qual no pot pensar res més enllà de Déu. Sibiuda explota l'argument anselmià en el sentit que és un mode de conèixer immediat a les dades de la intel·ligència, arrelat immediatament en la naturalesa de l'home racional.

En la part del *Liber creaturarum* que tracta de la redempció històrica de l'home, Sibiuda manlleua molts textos del *Cur Deus homo*, especialment del lli-

431. Cf. Lucien JERPHAGNON, *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen Âge*, París, Tallandier 1989, 524-526.

432. Cf. Jaume de PUIG i OLIVER, *Sant Anselm i Ramon Sibiuda*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», VII-VIII (1988-1989), 255-263.

bre segon, de tal manera que aquesta part de l'obra de Sibiuda absorbeix completament el contingut de l'opuscle d'Anselm.

Conclusió

Arribats al terme de la nostra enquesta, el primer que hem de fer és lamentar la seva provisionalitat. No hem pogut tenir accés a les històries de la filosofia de Stanley, Buhle, Fries, Rixner, Caraman, Degérando, Geyer, Noack i d'altres encara. Tampoc no ens ha estat possible de consultar les monografies sibiudianes de Robba, Cicchitti-Suriani, Huttler, J. Schaur i Suárez Bárcena. Tampoc no hem pogut accedir a algunes històries de l'apologètica cristiana, com és ara la de Zöckler. La llista de tantes mancances ha cuidat dissuadir-nos de publicar les engrunades notícies que hem aplegat. Si, malgrat tot, l'escrúpol ha cedit, ha estat a causa de dos factors. El primer és que feia falta una primera visió de conjunt de la literatura crítica sibiudiana, ni que fos en estat d'esbós, i de seguida veurem perquè. L'altre factor és que no hi ha res més adequat a suscitar el moviment de les màquines d'escriure que la imperfecció, confessada o amagada, d'un treball. Esperem, doncs, que d'altres esforços s'uneixin al nostre per saber com ha estat valorat Ramon Sibiuda al llarg del temps.

Dels materials que acabem d'inventariar se'n desprenen algunes conclusions:

És inevitable la valoració de Sibiuda com a pensador força independent. Fins els més entusiastes defensors del lul·lisme sibiudià no acaben de tipificar-lo com un lul·lista de dalt a baix; més aviat fa l'efecte d'ésser cap d'escola.

És molt unànime la valoració negativa del seu intent de veure en el llibre de la natura el contingut del llibre revelat. Sovint aquest judici es compensa posant en relleu d'altres qualitats del text.

Els investigadors catalans i espanyols tendeixen a subratllar els aspectes humanístics del *Liber creaturarum*.

També és força general l'adscripció de Sibiuda al corrent de pensament agustinian-anselmiano-franciscà.

En general és més valorada la seva síntesi ètica que no pas la metafísica o la mística.

Hi ha més insistència en la importància donada per Sibiuda a l'experiència i a l'observació que no pas una anàlisi atenta d'allò que ell entenia per tals coses.

Venint dels més diversos horitzons temporals i doctrinals, aquestes coincidències assenyalen grups de problemes i direccions de treball que seria temerari de no tenir en compte en els futurs estudis sobre Ramon Sibiuda.

Per això ens ha semblat oportú, al llindar d'un estudi més aprofundit sobre aquest pensador, de recollir l'opinió de la crítica secular que sobre ell s'ha vingut exercint, amb les seves oscil·lacions, encerts i misèries, tal com el lector haurà pogut comprovar.