

una sentència arbitral de l'any 1278 per a la solució d'inveterats conflictes sorgits entre l'Hospital i Ramon de Cabrera, vinculat feudalment amb l'Orde. El segon testimonia el procés criminal contra un lladre reincident incoat pel jutge ordinari de la cúria senyorial hospitalària, amb la seva condemna a execució capital el 1336. Ambdós inèdits, procedeixen de l'Arxiu Històric Fidel Fita, el primer del *Llibre de la Cúria de Sant Celoni*, el segon, pergami solt de la Batllia.

No ens resta sinó manifestar un cop més l'efusiva felicitació a la benemèrita Fundació Noguera pel seu gest de donar a llum una obra tan ben elaborada i d'indubtable profit per a l'estol de conreadors de la història i antic dret de Catalunya; i, no cal dir-ho, a l'autor.

Jaume de PUIG I OLIVER

#### COMPLEMENTES A LA VALORACIÓ CRÍTICA DEL PENSAMENT DE SIBIUDA AL LLARG DEL TEMPS

En el volum anterior d'«Arxiu de Textos Catalans Antics» avisàrem que la nostra *Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps* era provisional. Examinàrem aleshores un conjunt de cent cinquanta-quatre reaccions crítiques a l'obra i al pensament de Sibiuda. Malgrat que coneixíem l'existència de més textos, antics i moderns, on es judicaven els punts de vista del *Liber Creaturarum* i les intencions del seu autor, no havíem pogut examinar-los, per causes diverses.

Algunes circumstàncies felices, la més important de les quals ha estat l'abnegada i inestimable col·laboració de Josep Perarnau, permeten avui de presentar una setantena més de valoracions crítiques entorn de Sibiuda. No per això ens sentim encara satisfets i ja sabem avui mateix que alguns llibres d'història del pensament i d'història de l'Església, així com determinats articles publicats en revistes del segle passat, on es parla de Sibiuda, encara s'escapen a la nostra perquisició. I cal suposar que no tenim idea de molts esments, crítics o no, encertats o equivocats, que volten per llibres de tema montaignià i en bibliografies, diccionaris, aparats i enciclopèdies de tots temps, que no hem pogut consultar.

Feta aquesta salvetat, també és cert que ara com ara estem moralment segurs que hem pogut examinar gairebé al cent per cent els materials bibliogràfics essencials que s'han publicat sobre Sibiuda. Justament avui completem de manera substancial el nostre treball anterior amb la inclusió de l'examen d'algunes històries de la filosofia i de les monografies sibiudianes que no havíem pogut consul-

tar, que Josep Perarnau, amb una generositat que no sabem com agrair-li, ens ha fet eficaçment i còmodament accessibles. És molt probable que l'aspiració a l'exhaustivitat en una matèria com aquesta sigui una pura il·lusió de l'esperit, però això no ens farà desistir de continuar una tasca que s'ha revelat molt instructiva per a un estudiós de Sibiuda i per al seguiment de les repercussions -sobretot fora de Catalunya- d'un impuls doctrinal que va néixer i es va formar a casa nostra.

1. Obrim la dissetena centúria amb l'esment del bulliciós i a vegades escandalós jesuïta François Garasse (Angoulême 1585 - Poitiers 1631), que parla de Sibiuda conjuntament amb Ramon Llull. Els anomena alquimistes, pagant tribut al seu temps, i els retreu que van voler convertir la religió en una cosa massa intel·ligible i massa trivial als ulls de la gent, encara que segurament ho fessin per excés de bondat. No per això aquest excés ha de deixar d'ésser considerat un extremisme blasmable i nociu.<sup>1</sup>

2. L'any 1676 el polifacètic jesuïta René Rapin (Tours 1621 - París 1687) diu que Sibiuda, a força de reduir a la raó tot allò que la fe cristiana té de més sublim, converteix la religió en una cosa massa humana i massa natural.<sup>2</sup>

3. Sabem que el caputxí Giovenale Ruffini (Iuvenalis Ananiensis, Juvenal de Nonsberg, 1635-1713), a començaments del segle XVIII, considerava Sibiuda com un deixeble i transmissor del pensament lul·lià.<sup>3</sup>

4. Johann Gottlieb Buhle (Brunswick 1763-1821) estudia molt parcialment el *Liber creaturarum*, però és el primer que formula crítiques filosòfiques precises al pensament de Sibiuda.<sup>4</sup> Foraviat sens dubte pel títol *Theologia naturalis*, s'afanya a dir que, ultra ésser el primer llibre que porta aquest epígraf -i és veritat-, és un dels millors en la seva matèria, tot i no coincidir amb la visió moderna d'una teologia natural, perquè el llibre de Sibiuda abasta també el tractament de tota la dogmàtica eclesiàstica: trinitat de persones en Déu, economia salvífica, etc. Buhle s'estranya d'aquest fet, sobretot en constatar com n'és d'aguda en el *Liber creaturarum* la consciència de la diferència de les dues fonts del coneixement que podem tenir sobre Déu, el món i l'home: la naturalesa i la revelació. Per a Buhle resten per aclarir les causes per les quals Sibiuda no va deixar de considerar la doctrina dogmàtica eclesiàstica des del punt de vista del coneixement natural.

1. Cf. François GARASSE, *La Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'État et aux bonnes moeurs, combattue et renversée*, París 1623, 269.

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

3. No hem pogut consultar cap exemplar de la *Theologia naturalis* (1704) de Ruffini; en canvi, hom pot veure CAETANO AB ALTAMIRA, *Teologia racional do P. Juvenal Ananiense (Ruffini) O. F. M. Cap. (1635-1713). Contribuição ao estudo do pensamento agostiniano em o sec. XVII* (extret de la Pontificia Universitat Gregoriana), Bahia 1952, 4.

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

Així, segons ell, Sibiuda hauria comprès la teologia natural en un sentit molt ample, tant que arribaria a incloure i a identificar-se amb la metafísica.

Buhle recull les proves «noves» de l'existència de Déu que proposa Sibiuda: pels quatre graus de les criatures i la unitat suprema que postulen; per l'argument moral de la necessitat de sancionar els mèrits i demèrits de l'acció humana. També remarca la deducció dels atributs divins fonamentals (unitat, infinitud, necessitat, immutabilitat) i de la creació a través de la contraposició entre l'ésser de Déu -que ho és tot- i el de la criatura, que ve del no-res; la concepció de Déu com essència vivent i pensant que ha d'ésser necessàriament existent, espiritual i simple. Buhle no nega sagacitat i novetat en la manera de procedir de Sibiuda, encara que troba a faltar evidència i força lògica en les conclusions, la feblesa d'alguna de les quals no s'està pas d'assenyalar amb detall.

5. P. Hyort considerava el 1823 que Ramon Sibiuda ha d'ésser comptat entre els fundadors de la filosofia veritablement cristiana, i el compara amb Joan Escot Erigena, del qual hauria reprès l'ambició intel·lectual, tot i que no s'està de blasmar Sibiuda per les seves oscil·lacions, incoherències i ambigüitats de pensament.<sup>5</sup>

6. En aquest capítol gairebé no hauríem d'esmentar Thaddä Anselm Rixner (Tegernsee 1766-Munic 1838), si no fos pel greu error en què incorre quan afirma que el *Liber creaturarum* fou escrit originàriament en espanyol per Sibiuda, que des del 1487 fou traduït en llatí i que Montaigne també el va traduir de l'espanyol en francès. Rixner remarca que el propòsit de l'autor era el de demostrar racionalment l'existència, la Trinitat, l'Encarnació, la vida i la revelació de Déu, partint de la naturalesa i de la història de l'home-Déu, Jesucrist, sobretot de cara als no-creients. Transcriu fragments del pròleg i dels títols I-VII, barrejats amb resums de la matèria que Sibiuda exposa en els cinquanta-quatre primers capítols de l'obra.<sup>6</sup>

7. Jakob Friedrich Fries (Barby-Prússia 1773-Jena 1843) esmenta breument Sibiuda al costat de Gerson i el caracteritza com un esperit que s'emancipa de la capciositat escolàstica gràcies al seu intent de presentar la teologia des d'un punt de vista natural, ensenyant de conèixer Déu no solament a través de la Bíblia, sinó també a partir del llibre de la naturalesa.<sup>7</sup>

8. L'any 1842, C. J. Tissot (Fourgs 1801-Dijon 1976) esmenta Ramon Sibiuda entre els pensadors (Tauler, Gerson, Nicolau de Clemanges i J. Wesel), que el sentiment místic apartava del debat escolàstic entre realistes i nominalistes.<sup>8</sup>

5. Cf. P. HYORT, *Johan Scotus Erigena*, Kopenhagen 1823, 86 ss.

6. Cf. Thaddä ANSELM RIXNER, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*. Zweiter Band. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*,<sup>2</sup> Sulzbach, J. E. von Seidel 1829, 165-166; i apèndix 92-105.

7. Cf. *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach der Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*. Zweiter Band, Halle 1840, 248-249.

8. *Histoire abrégé de la philosophie*, Paris-Dijon 1842, 214-215.

9. El mateix any, J. Labouderie redactava una notícia sobre Sibiuda,<sup>9</sup> en la qual qualificava de curiós el pròleg del *Liber creaturarum* i de meritòria l'obra, malgrat alguns arguments febles a favor de la revelació i algunes explicacions massa subtils dels dogmes catòlics.

10. L'any 1844, Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart (Remmingsheim 1789-Stuttgart 1844) fa de Sibiuda un precursor del pensament liberal modern, en la mesura que el presenta com un propugnador de la identitat entre cristianisme i religió racional, entre revelació i raó.<sup>10</sup>

11. L'any 1847 apareixia una obra de Joseph Marie De Gérando (Lió 1772-1842), consagrada a la història dels sistemes filosòfics,<sup>11</sup> en la qual estudia Sibiuda en el capítol dedicat als primers assaigs d'una nova filosofia a l'època de la restauració de les belles lletres.<sup>12</sup> No té cap inconvenient a considerar-lo entre els filòsofs moderns, bo i remarcant que els primers reformadors, ja post-medievals, de la filosofia es van sentir més inclinats a la invenció de nous sistemes que a la reformulació i revisió del mètode científic que havia tingut vigència fins aleshores. Qualifica d'empresa molt extraordinària l'esforç sibiudià de convertir el dogma catòlic en una teologia natural, lloa el talent que hi esmerça Sibiuda i la seva claredat d'exposició d'una matèria prou difícil. De Gérando remarca amb encert que el *Liber creaturarum* no pot ésser considerat tot d'una com un sistema filosòfic, encara que per als medievals «la teologia s'identifiqués amb la filosofia racional»; sobretot perquè, més que un encadenament rigorós de sil·logismes, el *Liber creaturarum* conté una sèrie d'explicacions, en les quals l'analogia, per exemple, no depassa mai el nivell de la simple comparació. De Gérando subratlla algunes contradiccions del *Liber creaturarum*, com és ara el menyspreu absolut de Sibiuda envers la ciència profana, en una obra on intenta d'assajar una mena d'inducció a partir dels fenòmens de l'univers, i el menyspreu de la lògica, la física i la metafísica en un llibre, en el qual s'afirma que com a mitjà de demostració només es faran servir experiències naturals.

12. El mateix any, Sibiuda mereix un esment en la història de la filosofia de Tomás García Luna (Cádiz ? - 1880).<sup>13</sup> El coneix de segona mà, el presenta com autor desafecte a l'escolàstica i interpreta el seu pensament en una línia naturalista: dedueix tot el saber teològic del seu temps de l'observació de la naturalesa, amb raonaments més brillants que no pas sòlids.

9. *Biographie Universelle Ancienne et Moderne*. Tome XXXVII, Paris 1842, 190-191.

10. Cf. H. C. W. SIGWART, *Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt*. Vol. I, *Die erste Periode und der zweiten Periode erste Abteilung*, Stuttgart und Tübingen, J. G. Cotta 1844, 360.

11. Cf. DE GERANDO, *Histoire comparée des systèmes de Philosophie*. Deuxième partie. *Histoire de la philosophie moderne à partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*,<sup>2</sup>. Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue 1847, 367-372.

12. *Ibid.*, 367.

13. Tomás GARCÍA LUNA, *Manual de Historia de la Filosofía*, Madrid 1847, 187.

13. L'any 1848, Victor-Antoine-Charles de Riquet, duc de Caraman (1811-1868), esmenta Sibiuda pràcticament només en relació amb Montaigne i l'*Apologie dels Essais*.<sup>14</sup> Afirmar que el nom del nostre autor és poc conegut entre els estudiosos de la filosofia i repeteix les crítiques que Buhle havia formulat contra algunes proves de l'existència de Déu, tal com apareixen en el *Liber creaturarum*. També suposa, no sabem amb quin fonament, que hi ha altres obres de Sibiuda, les quals no haurien tingut la fortuna d'ésser impreses.

14. L'any 1850, Jakob Schaur, professor de religió a Dillingen an der Donau, pronunciava una lliçó de final de curs acadèmic, en la qual tractava sobre Ramon Sibiuda, intentant de donar una visió de conjunt de la seva teologia natural.<sup>15</sup> No s'atura gaire en consideracions de bio-bibliografia, per bé que fa notar l'opinió favorable expressada per Hegel entorn de l'obra de Sibiuda. A més de Hegel, esmenta Rixner i Ritter; també coneix allò que diu sobre Sibiuda Alzog en la seva història de l'Església.

Com a causa que va moure Sibiuda a escriure el *Liber creaturarum* assenyala la crisi religiosa i moral de la primera meitat del segle XV. Sibiuda hauria intentat de donar una exposició nova i millorada del contingut de la religió cristiana, popularitzant amb tacte les doctrines escolàstiques.<sup>16</sup> Segons Schaur, el punt de vista on se situa Sibiuda és eminentment pràctic i ètic. La teologia indica a l'home com pot atènyer la vida eterna. Schaur enumera Duns Escot i Gerson com a antecedents de Sibiuda en l'atenció a l'home històric -l'home caigut- i en l'aspecte de només tenir en compte la seva relació amb Déu. I estructura aquesta tendència pràctica del pensament de Sibiuda en tres direccions.

La primera és la importància que té en Sibiuda la teologia com a ciència necessària. La teologia ensenya a l'home els camins de la seva salvació, de la seva felicitat o condemna, del seu bé o del seu mal. Cap altra ciència no té per a l'home la urgència d'aquesta. Urgència al capdavant tota pràctica: les doctrines sobre Déu, la seva essència i atributs són els pressupòsits de la doctrina moral. Sibiuda no té tendència a perdre's en l'abstracte, ni en els laberints de la lògica per la lògica. Ell va dret a les necessitats del cor humà.<sup>17</sup>

La segona direcció és que per a Sibiuda el teòric només és un mitjà per als fins pràctics. Les recerques sibiudianes són sempre de caràcter pràctic, conduïdes amb un llenguatge planer. Això té per a Schaur una confirmació punyent en la posició que en Sibiuda té la voluntat en comparació amb la intel·ligència: aquesta ve a dependre de la vida pràctica, de la voluntat. Per això, segons Schaur, la intel·ligència té assignades en el sistema de Sibiuda dues funcions: l'entendre pròpiament dit i l'afirmar i negar, que no consisteix pas exclusivament en la fa-

14. Victor-Antoine-Charles de RIQUET, duc de Caraman, *Histoire des Révolutions de la Philosophie en France pendant le Moyen Age jusqu'au seizième siècle*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé 1848, 342-345.

15. Jakob SCHAUR, *Raymundus von Sabunde. Ein Versuch die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde in ihrem Zusammenhange kurz darzustellen als Programm zum Schlusse des Studienjahres 1850*, Dillingen, C. Kränzle 1850, 34 pp.

16. *Ibid.*, 4.

17. *Ibid.*, 4-5.

cultat de judicar. Mitjançant la intel·ligència, l'home copsa els conceptes vehiculats per la paraula i el discurs; afirmant i negant-los, l'home s'apropia o s'allunya d'aquests conceptes prèviament copsats. El negar i l'afirmar se circumscriu a l'aspecte ètic de la vida humana: un cop entesa una cosa, una situació o un conjunt de fets, l'home ha de judicar si estan en la línia del seu bé o del seu mal últims. I ha de seguir el seu propi, inapel·lable veredicte, encara que aquest, eventualment, ofereixi elements opacs a l'anàlisi de la intel·ligència, perquè aquesta ha estat donada a l'home perquè es pugui dirigir cap al seu bé i no cap al seu mal. D'aquesta manera, remarca Schaur, Sibiuda situarà l'útil i el pràctic a la base del coneixement de les realitats últimes de l'home, és a dir, a la base del seu coneixement religiós.<sup>18</sup>

La tercera direcció és allò que Schaur anomena el principi sibiudià, amb antecedents en Agustí, Hug de Sant Víctor i Tomàs d'Aquino: a través del coneixement de la naturalesa i de nosaltres mateixos arribem al coneixement de Déu i de tot allò que porta a la salvació de l'home. Tota la intenció de Sibiuda i assenyaladament el pròleg del *Liber creaturarum* tenen aquest sentir: com donar a l'home un camí ràpid i segur perquè conegui els seus deures. Per a Sibiuda, aquest camí és l'home mateix: és a partir d'ell mateix que es poden deduir amb seguretat i sense dubtes les veritats necessàries per a la seva salvació. El coneixement de la naturalesa és merament propedèutic: com més bé coneix les altres criatures, més conscient és l'home d'ell mateix, de la seva situació en el món, de la seva essència mediatra entre l'univers i Déu, del seu valor.<sup>19</sup> L'òrgan d'aquest saber és l'experiència, sobretot la més directament controlable per l'home, que és la interna. Ordre del món, doncs, i ordre de l'experiència racional vénen a coincidir. Les criatures esdevenen així el llibre de la naturalesa, no precisament contraposat amb el de la Revelació, la Bíblia, sinó complementari d'ella, amb el benentès que en llur pròpia relació és el segon el qui dóna el to al primer: primer és la fe que el saber. Millor dit: primer i de més autoritat és la fe que es presta a l'ensenyament clar i determinatiu de l'Esclatúra, que no pas la fe que la intel·ligència ha de prestar a l'ensenyament no del tot perfecte, encara, ni prou desenvolupat de la naturalesa. El saber de Sibiuda se situa, segons Schaur -i aquesta és una de les seves millors intuïcions- entre una fe infantil i pràcticament inconscient, sense intervenció de la intel·ligència, i una fe adulta, esdevinguda conscient gràcies a aquesta intervenció. La intel·ligència busca i fonamenta la fe.<sup>20</sup>

Schaur estudia amb detenció l'ensenyament de Sibiuda sobre la paraula revelada, posant en relleu que en el *Liber creaturarum* s'estableix una relació entre el coneixement de la paraula de Déu i el del llibre de les criatures, en el sentit que per a copsar els criteris propis d'una possible paraula de Déu, primer cal haver obtingut un coneixement adequat de Déu i de les seves propietats essencials; altrament seria impossible de poder formular per on passa la diferència entre la paraula humana i la divina.<sup>21</sup>

18. *Ibid.*, 6-7.

19. *Ibid.*, 7-9.

20. *Ibid.*, 10-12.

21. *Ibid.*, 13-14.

De tota manera, Schaur deixa ben clar que la teologia del llibre de les criatures és introductòria i propedèutica a la teologia de l'Escriptura, i al mateix temps és la guia més segura i l'interpret més encertat de les ambigüitats i llocs obscurs de l'Escriptura. La fe és superior a la ciència, com el concret ho és a l'abstracte i el particular al general. El llibre de les criatures conté el mateix missatge ètic de la Bíblia, però aquesta li és de molt superior en la determinació dels mitjans concrets de la salvació humana. Així, tant la revelació natural com la positiva són necessàries, perquè sense la segona l'home no és capaç de llegir la primera, i aquesta no és res més ni res menys que la fonamentació racional i humana de tots els dogmes cristians, sense la qual l'home mai no podria saber amb seguretat ni qui és, ni d'on ve, ni cap on va.<sup>22</sup>

En les seves recerques entorn del llibre de les criatures, remarca oportunament Schaur, Sibiuda no depassa mai el nivell de les generalitats i de l'observació ordinària. És en aquest nivell on se situa la capacitat de la natura visible d'ésser espill de la invisible. L'aspecte de la natura pren en Sibiuda un aire molt fort de símbol, i d'un símbol particularment eficaç, des del moment que l'home en forma part i ell és l'ésser de la naturalesa que dona la imatge més acostada de Déu. Naturalesa i teologia, en el sentit més estricte del mot, estan, doncs, en una línia de continuïtat. En el gran ordre de l'univers, les criatures inferiors s'ordenen a les superiors i aquest mateix ordre és el que, afirmat per l'home, el duu a la salvació, perquè l'ordena a Déu. D'aquesta manera Sibiuda dedueix de la naturalesa la part teològica de l'ètica.<sup>23</sup>

El mètode d'aquesta pedagogia simbòlica és aplicat per Sibiuda als sagraments de l'Església. Schaur estudia aquest aspecte en unes pàgines que nosaltres no analitzarem,<sup>24</sup> i que no contenen més novetats que les ja apuntades. El treball de Schaur apareix, així, com un estudi particularment agut de les intencions de l'obra de Sibiuda i de la seva articulació interna. Schaur és particularment encertat quan defuig tesis consuetudinàries -potser perquè no les coneix- i «racionalistes» sobre la *Theologia naturalis* i emmarca el *Liber creaturarum* entre dues formes de la fe: la ingènua i la il·lustrada. També ha copsat amb força el sentit darrer de la metafísica sibiudiana, que és una metafísica de trànsit de l'ésser visible a l'invisible, del contingent al necessari, del temporal a l'etern. I té tota la raó quan remarca que aquesta teologia té per nota distintiva un contingut eminentment ètic. És evident que la docta dissertació de Schaur no toca tots els punts ni esgota la matèria del *Liber creaturarum*, però constitueix un treball honest i aclaridor, la qual cosa, en el context dels estudis sibiudians, no és pas allò que més predomina.

15. L'any 1851 apareixia a Augsberg un estudi de més de setanta pàgines dedicat a Ramon Sibiuda. El seu autor, Maximilian Huttler, tenia escó capitular al cor de l'església benedictina de St. Stefan, a la mateixa ciutat, i era professor de filosofia al liceu reial.<sup>25</sup> Com a filòsof, Huttler seguia el corrent idealista de la

22. *Ibid.*, 15-16.

23. *Ibid.*, 17-18.

24. *Ibid.*, 19-34.

25. Cf. Maximilian HUTTLE, *Die Religions-Philosophie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, Augsberg, K. Kollmann 1851, 76 pp.

filosofia alemanya, i estava convençut de la necessitat de recuperar la literatura filosòfica medieval per a dur a terme la construcció del sistema cristià final de la filosofia. La figura de Ramon Sibiuda l'atreu perquè hauria assenyalat la necessària relació entre la revelació de Déu en la natura i la mateixa revelació en l'Esclatista, perquè busca una base natural per a la creença, i indica la direcció immancable del natural cap al sobrenatural per al seu compliment perfecte.<sup>26</sup> Com a bon idealista i bon alemany, abans d'entrar en matèria, Huttler exposa les seves conviccions filosòfiques, amb la qual cosa intenta de justificar i fonamentar el discurs que emprèn sobre un autor medieval, més aviat considerat de segona categoria.

La primera part del seu treball és dedicada a exposar les relacions dialèctiques i orgàniques de l'Ésser i la Vida, el tot i els seus elements, com a introducció a un discurs entorn de la Naturalesa i la llibertat, que el porta a través de l'home-punt de trobada i d'equilibri del natural i de la llibertat-, als dominis de la història.<sup>27</sup> Arribats a aquesta esfera, s'imposa una consideració sobre la història de la filosofia com a representació del desenvolupament del pensament humà a través dels temps; cada sistema filosòfic és vist com una passa de l'esperit en el seu camí cap al propi retrobament. I la filosofia cristiana apareix a Huttler com la meta última que ha d'aconseguir la filosofia, en la mesura que finalment es cristianitzi del tot. Per això, atès que hi ha una filosofia cristiana des dels temps dels Pares de l'Església i d'ençà de l'Escolàstica, cal examinar les etapes ja superades en el camí d'aquesta filosofia, per tal de poder tenir més consciència d'allò que encara resta a fer.<sup>28</sup> Per això, Huttler farà un ràpid inventari d'aquests dos períodes de la filosofia cristiana, amb atenció particular al de l'Escolàstica, sense oblidar el pensament místic que es desplega al seu si.

L'Escolàstica neix amb Joan Escot Erígena, que incorpora l'element filosòfic formal transmès per Boeci i l'amalgama amb el subjectivisme cristià místic. Així fonamenta al mateix temps l'objectivitat i el misticisme escolàstics que vindran. Anselm és vist com un filòsof parcialment formalista, i la seva filosofia experimentarà la contraposició del primer nominalisme (Roscel·lí, Abelard), amb el contrapunt del realisme extrem (Guillem de Champeaux, Gilbert de la Porée). En aquest primer període de l'Escolàstica, la tasca del pensament consisteix a conciliar la fe i el saber, de manera que emergeixi la prova efectiva que totes les formes del pensament, del saber i del conèixer són aplicables als continguts positius de la fe. El segon període comença a partir d'aquesta conquesta de la identitat entre forma del pensament i continguts de la fe, com a pressupòsit per a l'edificació de la ciència cristiana. Aquesta consisteix a aclarir que la identitat de la forma filosòfica amb el contingut revelat no és només externa, sinó del tot interna, i per això la ciència escolàstica, encara que continuï essent formalment filosòfica, segons el seu contingut esdevé teològica. Albert el Gran i Tomàs d'Aquino representen el punt més alt d'aquesta època del saber, l'un gràcies a l'extensivitat que li proporciona amb l'assimilació de la filosofia aristotèlica, i l'altre, a partir d'aquesta extensió, gràcies a la intensivitat de la seva síntesi teològica. El

26. *Ibid.*, p. V.

27. *Ibid.*, 1-6.

28. *Ibid.*, 6-9.



realisme tomista és discutit després en la polèmica entre realistes i nominalistes, tercer i darrer període de l'Escolàstica, que ja no sabrà ni podrà aguditzar les seves contraposicions fins al punt d'atènyer un nou principi, tasca reservada, segons Huttler, a la filosofia moderna. En la tendència realista, Duns Escot és el més gran rebel·lador del «nominalisme formal» en teologia, i Ramon Llull ho és en filosofia. El món intel·lectual s'escindeix entre tomistes i escotistes, i aquestes hostilitats només s'apaivagaran quan Suárez, en ple segle XVII, trobi una via intermèdia eclèctica, darrera i definitiva confirmació que sense un principi i punt de partida nou no hi havia sortida possible per a la filosofia.<sup>29</sup> Al final d'aquest repàs de la història de la filosofia cristiana, Huttler expressa la seva convicció que Ramon Sibiuda havia iniciat ja el tercer període de la filosofia, si més no de manera embrionària, perquè el seu principi se situa en la mediació entre els dos períodes i és suficientment ric de cara a l'avenir, encara que pel mètode pertanyi tothora a l'Escolàstica.<sup>30</sup>

La segona part del treball és consagrada a l'estudi de la figura i l'obra de Ramon Sibiuda. Pel que fa a la biografia del personatge, Huttler es limita a repetir allò que havien transmès Trithemius, Bayle i Fabricius. Lamenta que Sibiuda sigui un pensador poc conegut, malgrat l'èxit del seu llibre els segles XVI i XVII, del qual donen fe les seves freqüents edicions. Entre els fervorosos partidaris de Sibiuda esmenta Montaigne, Komensky i Grotius. Huttler coneix també les pàgines que li dediquen Tiedemann, Tennemann, Hegel, Ritter i Matzke. Lloa la monografia d'aquest últim, però troba que no el va saber aprofundir del tot. Huttler dóna el seu judici personal sobre Sibiuda com a pensador, resumint-lo en aquests extrems:

- a) Sibiuda és en tot moment un fill devot de l'Església Romana;
- b) la qual cosa no l'enfonsa en la peresa mental, sinó que l'estimula a aprofundir especulativament en la Creació com un tot únic i orgànic, interpenetrat de dalt a baix per la seva dimensió religiosa. Sibiuda es proposa de fer conscient la revelació divina que hi ha en la naturalesa creada;
- c) Sibiuda escriu per als laics, és a dir, defuig l'èlitisme i busca cercles amplis que es puguin sentir atrets per la seva reflexió;
- d) és un cristià renovador que desvetlla les consciències adormides sobre la correlació entre cristianisme i naturalesa, i assenyaladament sobre la importància de l'home en la vivència plena de la fe;
- e) és un individu que va estar a l'alçada del saber del seu temps i, sense aferrar-se amb gelosia a aquest saber, va donar un pas endavant amb la formulació d'un principi que permetia el progrés del pensament;
- f) malgrat la seva tosca llatinitat, és un dels millors escolàstics;
- g) les seves característiques més reconegudes són el seu afany per a l'exploració de la naturalesa i el retorn a l'home;
- h) per tot això, pot ésser considerat un reformador abans de la Reforma;
- i) és el primer pensador del seu temps que expressa la necessitat de situar el

29. *Ibid.*, 9-12.

30. *Ibid.*, 13.

natural i l'humà com a base per a l'element cristià específic, en el sentit diví i sobrenatural de l'expressió.<sup>31</sup>

Tot seguit es llança a una llarga, completa i, per primera vegada, exhaustiva descripció del contingut del *Liber creaturarum*. Sense citar mai textos de Sibiuda, escandalla el contingut de la «Religionsphilosophie» de mestre Ramon d'acord amb l'articulació següent:

- 1) Principi: l'autoconsciència (Títol 1);
- 2) la consciència del món;
- 3) la consciència de Déu (títols 2-61);
- 4) la relació de la criatura racional amb Déu com a deure d'amor i de confiança (títols 61-223);
- 5) la relació de l'home amb Déu des del punt de vista de la seva alteració històrica (títols 223-249);
- 6) la possibilitat objectiva d'una reparació de la relació original entre Déu i l'home (títols 249-265);
- 7) la veritable solució a través de Crist i dels sagraments (títols 266-320);
- 8) l'escatologia (títols 321-330).<sup>32</sup>

En la tercera part, Huttler estudia la importància de la filosofia religiosa de Ramon Sibiuda per al sistema d'una filosofia cristiana positiva, la qual cosa ja dóna el to de la interpretació idealista que farà del pensament del nostre teòleg. Efectivament, Huttler s'hi llença de cap en presentar Sibiuda en la línia de Descartes. Si aquest és indiscutiblement el fundador de la filosofia moderna, no és pas l'únic ni el primer que ha formulat el principi que origina aquesta filosofia, principi de l'autoconsciència. Segons Huttler, la idea d'una revelació divina a l'home ja pressuposa el retorn de l'home cap a ell mateix per a conèixer-se i a través del seu propi coneixement itinerar després cap al veritable coneixement del món i del Déu que es revela. D'altra banda, Agustí, Hug de Sant Víctor i Tomàs d'Aquino també havien dit que l'autoconsciència era font del coneixement. Però és Ramon Sibiuda qui farà del principi de l'autoconsciència el punt de partida i el principi de tota la seva especulació i el fonament de la seva teologia natural.<sup>33</sup> En aquest sentit, Huttler no té cap escrúpol a dir que Sibiuda ha posat l'autoconsciència de l'home com a principi de la filosofia i que això el constitueix en el fundador de la filosofia moderna.<sup>34</sup> Es tracta, ben entès, d'un principi germinal, encara no totalment desplegat, però ja potencialment ric, de la qual cosa Huttler troba confirmació en la divisió de tota la naturalesa en quatre graus «en harmonia amb els nous coneixements sobre la natura», i en els procediments de comparació per identitat i diferència, semblança i dissemblança, en general i en particular.

Huttler intenta demostrar com a partir del principi de l'autoconsciència i l'autoconeixement es desplega el «sistema» de Sibiuda. Aquest sistema abasta des del coneixement de la més humil essència de les coses fins al coneixement de Déu, tant pel que fa al seu ésser immanent com al seu ésser emanant. El motor que fa

31. *Ibid.*, 14-16.

32. *Ibid.*, 16-56.

33. *Ibid.*, 57.

34. *Ibid.*, 58.

passar d'un coneixement a l'altre és la tendència intrínseca de les coses cap a la unificació i la unitat, el punt més alt de la qual és Déu, perquè en Ell, així com primer l'home descobreix que el seu ésser ha reunit els altres graus inferiors de la naturalesa en un de més elevat, l'home hi descobreix l'ésser ideal de totes les criatures en la font mateixa de l'existir.<sup>35</sup> L'home esdevé, doncs, mesura de l'ésser, com no ho havia estat des del temps dels grecs. Més encara, a partir de la constatació que l'home és productor d'ésser per via natural i per via artificial, Sibiuda emplaça el pensament a pensar aquestes dues dimensions de la producció d'ésser en Déu; sorgeix així la deducció de la creació «ad extra» i de l'emanació «ad intra». Huttler remarca que la inclusió del tema trinitari en una especulació filosòfica no hauria estat possible sense la llum de la revelació, però reivindica també que Ramon Sibiuda n'ha fet un patrimoni de la filosofia.<sup>36</sup>

Concedeix una gran importància al fet que, tres segles abans de Kant, Sibiuda formulés la prova moral de l'existència de Déu i que, en el seu context, recuperés les idees de mèrit i culpa com a fonament de l'ordre moral especulatiu, amb la conseqüència que hi ha d'haver un sancionador del mèrit i de la culpa de l'home, que sigui transcendent a l'home. En les seves especulacions entorn de la llibertat, Sibiuda ateny l'amor com el territori en el qual se situa el punt d'encontre entre Déu i l'home lliure. Huttler esbrina bé com Sibiuda treu el màxim partit especulatiu del rol central que confereix a l'amor. Els deures de l'home, la vida pròpiament humana, amb la seva dialèctica amor propi-amor de Déu, s'encaminen a través de l'amor. És l'amor qui dona el to a la vida de l'home: l'acorda o el desacorda amb Déu i la naturalesa. Finalment, és també l'amor el qui obre les portes a les virtuts teològals, a la percepció de la necessitat d'una economia divina salvífica i a la veritat de l'Escriptura.<sup>37</sup>

No solament l'autoconsciència i l'autoconeixement obren a l'home les perspectives de la seva relació natural amb Déu. Huttler és especialment sensible al fet que Sibiuda hagi volgut deduir tota la història de la salvació tal com l'exposa el cristianisme dins un mateix i únic moviment especulatiu que parteix de la consideració de la naturalesa, i per això s'entreté a ordenar l'estructura interna d'aquest moviment.<sup>38</sup> És a dir, per a Huttler el pensament de Sibiuda és sistemàtic en la mesura que la seva especulació reïx a abastar i unificar tant els coneixements que provénen de la revelació natural com els que provénen de l'Escriptura. Per aquesta causa, parla sempre de la «Filosofia de la religió» de Sibiuda.

Perquè, finalment, no es tracta de res més en la filosofia moderna. Huttler afirma taxativament que la tasca de la filosofia consisteix a unificar en l'autoconsciència l'element diví i l'element natural/humà. Aquest programa ha estat obert precisament pel principi de Ramon Sibiuda, raó per la qual Huttler repeteix una i altra vegada en la conclusió del seu treball que Sibiuda és el fundador de la filosofia moderna, el primer dels grans pensadors dels temps nous.<sup>39</sup> És evident que Sibiuda només podia dissenyar els contorns i les línies-força de la filosofia

35. *Ibid.*, 59.

36. *Ibid.*, 60.

37. *Ibid.*, 61-62.

38. *Ibid.*, 62-65.

39. *Ibid.*, 68.

del futur, però també ho és per a Huttler que el punt central, la relació íntima entre el diví i l'humà, és afirmada i desenvolupada sense restriccions pel nostre pensador. A diferència de l'Escolàstica anterior, que perd la subjectivitat en l'objectivitat, i sense esgarriar-se en cap forma de panteisme, Sibiuda aconsegueix d'unir en una sola direcció especulativa el Subjecte, la Naturalesa i l'Absolut.<sup>40</sup>

Malgrat aquesta profunda ambició, Sibiuda no cau en el racionalisme, perquè des del principi ell parteix d'una revelació -la natural- per a demostrar la intrínseca conveniència que té amb l'altra -la sobrenatural-. Huttler lloa la manera com Sibiuda posa l'amor en el centre de la seva especulació ètica. Aquesta és per a ell la més profunda i fructífera formulació del principi moral, perquè mostra l'íntim acord que hi ha entre l'home que segueix els imperatius de la seva pròpia naturalesa autoconscient i la naturalesa, que actua en el mateix sentit que l'home, però sense voluntat ni intel·ligència. En aquest aspecte d'harmonitzar l'especulatiu amb l'ètic-pràctic, Huttler troba que Sibiuda és normatiu i important per al seu temps.<sup>41</sup>

Després de lloar les seves doctrines psicològiques i les comparacions que fa servir per a exemplificar les doctrines de la Trinitat i l'Encarnació, Huttler resumeix la posició de Ramon Sibiuda en el si de la filosofia, presentant-lo com un pensador de frontera, amb un peu encara dins l'Escolàstica i l'altre sòlidament introduït en el clos de la modernitat.<sup>42</sup> Huttler acaba dient que la filosofia de Friedrich Heinrich Jacobi, Anton Günther, Franz von Baader i Staudenmaier continua el disseny esbossat per Sibiuda, amb la qual cosa vol rematar la seva afirmació principal: que la filosofia moderna comença amb Ramon Sibiuda.

L'estudi de Huttler, conduït des d'una posició d'escola molt marcada, té alguns mèrits indiscutibles. Ha afrontat filosòficament el pensament de Sibiuda i, des de la perspectiva de l'escola a partir de la qual realitza aquest treball, no ha pas errat el tret. El Sibiuda de Huttler és un Sibiuda interpretat idealísticament, però correctament interpretat dins els canons de l'escola idealista alemanya. Huttler ha formulat amb encert les que a parer seu són les intuïcions fonamentals del «sistema» de Sibiuda i, per això, el situa molt precisament en l'evolució de la filosofia. La seva anàlisi del contingut del *Liber creaturarum* és dels més ben fets que coneixem. Només se'ns acut un retret: Huttler no flanqueja mai les seves afirmacions, fins les més atrevides, amb textos sibiudians. Això lleva utilitat i autoritat a un treball molt ben executat que, si hagués incorporat el pensament viu de Sibiuda, tal com avui el llegim en el seu text, hauria pogut donar lloc a una discussió filosòfica més aprofundida i, sobretot, molt més enriquidora.

16. El mateix any, Jakob Schaur reprèn el tema sibiudià en una segona monografia que porta exactament el mateix títol que la primera<sup>43</sup> i que no n'és gens dissemblant pel contingut. En efecte, Schaur conserva exactament el mateix pla

40. *Ibid.*, 66. 69.

41. *Ibid.*, 67.

42. *Ibid.*, 68.

43. Cf. Jakob SCHAUER, *Raymundus von Sabunde. Ein Versuch die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde in ihrem Zusammenhange kurz darzustellen als Programm zum Schlusse des Studienjahres 1854*, Kempten 1854, 17 pp.

de la monografia anterior, els mateixos epígrafs i diu exactament el mateix que ja havia dit, amb molt poques diferències. D'una banda, si en la primera monografia citava textos del *Liber creaturarum* en llatí, ara els cita traduïts a l'alemany. D'altra banda, desenvolupa idees que en la primera monografia havia tocat amb brevetat i les desenvolupa generalment descrivint millor la manera com s'insereixen i s'articulen a l'interior del *Liber creaturarum*. Finalment, en aquesta segona monografia omet tot allò que en la primera havia dit sobre la manera com Sibiuda presenta els sacraments de l'Església. Cap novetat, doncs, pel que fa a la seva interpretació del pensament de Sibiuda.

En canvi, en el curtíssim apartat dedicat a la bibliografia, Schaur aporta en el seu segon estudi una dada que crida poderosament la nostra atenció: diu que tot primer, Sibiuda va actuar com a metge i jurista («Rechtsgelehrter»)<sup>44</sup> i després com a professor a Tolosa de Llenguadoc de filosofia, medicina i teologia. Com a font d'aquestes dades, Schaur cita la història de l'Església de Johann Baptist Alzog, quarta edició, pàgina 717, que nosaltres no hem pogut consultar fins al dia d'avui. Remarquem que només el ms. de Rouen, Bibliothèque Publique, ms. 595, f. 324', esmenta que Sibiuda era «in decretis etiam licentiatius». No podem saber d'on treu Alzog la informació que li permet d'asseverar que Sibiuda era canonista, però aquesta notícia que ens arriba a través del segon estudi sibiudià de Schaur fa pensar que hi pot haver una altra font, tothora amagada a la nostra percaça, segons la qual Sibiuda hauria d'ésser considerat canonista. Ben a desgrat nostre, i fins que hàgim pogut completar una recerca bibliogràfica que ara no podem menar en condicions normals, haurem de deixar aquest tema obert.

17. L'any 1858 l'historiador francès J. F. Nourrisson (Thiers 1825-París 1899) compta Sibiuda entre els nominalistes que reaccionen contra el realisme comú de tomistes i escotistes. Sibiuda seria així un defensor del nominalisme, al costat de Durand de Saint-Pourçain, Jean Buridan, Gabriel Biel i Pierre d'Ailly.<sup>45</sup>

18. L'any 1861, Léon Brothier afirma que Sibiuda segueix en alguns punts les tendències doctrinals de Roger Bacon, sobretot pel que fa a les seves idees sobre l'experiència.<sup>46</sup>

19. L'any 1864 apareix al volum 43 de la *Nouvelle Biographie Générale*, publicada per Firmin Didot i dirigida per Hoefer, un article dedicat a Sibiuda, signat amb les inicials G. R.<sup>47</sup> En estreta dependència de biografies anteriors, aquesta notícia perpetua errors antics, com és ara que Sibiuda morí el 1432, que va deixar diverses obres manuscrites i que és autor també del tractat *De natura hominis* (= *Viola animae*). L'autor afirma que en la *Theologia naturalis* Sibiuda exposa la

44. *Ibid.*, 4.

45. Cf. J. F. NOURRISSON, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thales jusqu'à Hegel*, París 1858 [1886], 291-292.

46. Cf. LÉON BROTHIER, *Histoire populaire de la philosophie*, París, Dubuisson 1861, 115-116.

47. Cf. G. R., *Sebonde (Raymond de Sabunde ou)*, dins *Nouvelle Biographie Générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours* sous la direction de M. le Dr. HOEFER, vol. XLIII, París, Firmin Didot 1864, 670.

doctrina de sant Tomàs d'Aquino amb el mètode de Ramon Llull. Repeteix després els judicis crítics del *Dictionnaire historique* de Feller.

20. El mateix any apareix a Madrid un recull d'estudis filosòfics de Francisco de Paula Canalejas y Casas (Lucena 1834-Madrid 1883), on Sibiuda és fugaçment esmentat.<sup>48</sup> Per a l'autor, Sibiuda tanca la història de la filosofia hispànica medieval. És un pensador que filosofa amb esperit lliure i mètode remarcable, i la seva llibertat de pensament anunciaria l'edat nova que despuntava per a les arts i les lletres.

21. El mateix any, el *Dictionnaire Larousse* reproduïa gairebé al peu de la lletra, però sense signatura, l'article que s'havia publicat el 1864 dins la *Nouvelle Biographie Générale* de l'editor Firmin Didot.<sup>49</sup>

22. L'any 1866, Luis Vidart considera Sibiuda com el més il·lustre dels lul·lians. Va ensenyar a Tolosa de Llenguadoc seguint els principis de Llull i obtenint grans aplaudiments.<sup>50</sup>

23. El cardenal Joseph Hergenröther (Würzburg 1824-Mehrerau 1878) també parla breument de Sibiuda en la seva història de l'Església, al qual tipifica com a metge i jurisconsult espanyol.<sup>51</sup> Segons Hergenröther, Sibiuda va treballar intensament en la conversió dels infidels que encara ocupaven algunes províncies de la seva pàtria. Entenem que en aquestes paraules hi ha una al·lusió a la polèmica antimusulmana del *Liber creaturarum*, altrament es fa difícil de saber a què es podia referir el savi historiador. Posa en relació Sibiuda amb Alà de Lilla i diu que va procurar de presentar al poble els dogmes de la religió de forma clara i senzilla, desenvolupant amb arguments precisos la prova del coneixement natural de Déu i treballant de forma remarcable en matèria moral. Però el blasma per l'atreviment de la seva especulació, que el portà a afirmacions agosarades, en pugna evident amb els dogmes que professa.

24. L'any 1879 apareix una notícia sobre Sibiuda al diccionari històricobiogràfic d'història de la filosofia de Ludwig Noack (1819-1885).<sup>52</sup> Coneix bibliografia anterior, que l'indueix en l'error de creure que el *Liber creaturarum* fou escrit d'antuvi en «schlechtem Spanisch» i posteriorment traduït en llatí, i que Sibiuda també és autor de la *Viola animae*. Noack coneix i depèn fortament de

48. Cf. Francisco de Paula CANALEJAS, *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid 1872, 190-191, 321.

49. Cf. *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle* de Pierre LAROUSSE. Vol. XIV, París 1875, 417, col. IV.

50. Cf. Luis VIDART, *La filosofía española. Indicaciones bibliográficas*, Madrid 1866, 56-59.

51. Cf. Joseph HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. Vol. I-III, Freiburg 1876-1880; traducció castellana de Francisco GARCÍA AYUSO, *Historia de la Iglesia*, Madrid 1887, 578.

52. Cf. Ludwig NOACK, *Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Erich Koschny 1879, 729-730.

les monografies de Matzke i Huttler. Detecta en Sibiuda influències escolàstiques i místiques contemporànies, però qualifica el seu pensament com a racionalista i naturalista. Subratlla les doctrines sibiudianes sobre els dos llibres -natural i escrit- que contenen la revelació divina, els quatre graus de la naturalesa, la represa per part de Sibiuda de l'argument de sant Anselm, l'amor com a territori de la relació de l'home amb Déu i la correlació entre creació i recreació salvífica que hi ha en el pensament «natural» de Sibiuda.

25. L'any 1888, Baldassare Labanca (Agnone 1829-Roma 1913) presenta Sibiuda com un medieval etremesclat de modern, i rebat l'opinió dels qui creuen que el *Liber creaturarum* pretén la igualtat entre religió filosòfica i religió revelada, recordant que, segons el pròleg, després del pecat original, l'home té necessitat de la revelació per a poder entendre allò que és escrit al llibre de la naturalesa.<sup>53</sup>

26. L'any 1889 apareixia a l'Aquila un estudi de setanta pàgines dedicat a Ramon Sibiuda. El seu autor és Filippo Cicchitti-Suriani, professor al Liceo Cotugno.<sup>54</sup> No queda clar perquè Cicchitti-Suriani s'interessa pel nostre teòleg, però és diàfan el punt de vista des del qual l'estudia: l'històric-crític, orientació en la qual segueix Labanca.

El treball de Cicchitti és desigual. Les poques pàgines que dedica a la biografia de Sibiuda fan l'efecte d'ésser un text bastant inventat. Sense cap mena de fonament aventura la hipòtesi que Sibiuda no fou clergue i tot seguit afirma que la universitat de París el va nomenar professor.<sup>55</sup> Quan es refereix a la seva obra, copia vilment un text del P. Regoli per fer creure que són autèntiques les *Quaestiones theologicae disputatae* i per tal d'atribuir-se el mèrit d'una troballa, sense ni sospitar -ni verificar- que la dada transmesa per Regoli és del tot errònia i que aquest fou enganyat per antics inventaris de la Biblioteca Apostòlica Vaticana.<sup>56</sup> Tampoc no és gens rigorós en la identificació de les edicions del *Liber creaturarum*. És més exacte en la de les traduccions, tot i que no les coneix pas totes.

La tasca pròpiament crítica de Cicchitti-Suriani es desplega en l'exposició del contingut de l'obra de Sibiuda, que al capdavant, malgrat les pretensioses troballes inexistents de manuscrits «di cui si hanno pochissime e rarissime copie», resulta que es limita al *Liber creaturarum*. Cicchitti no s'equivoca en considerar Sibiuda un teòleg i pensador cristià, que ell situa a cavall dels qui accepten una religió revelada i dels qui només s'interessen per una revelació natural i mediata. Sibiuda és un pensador de transició i el seu mèrit és haver-se acostat a estudiar la naturalesa, que l'Edat Mitjana havia postergada, amb la qual cosa obrí «più vasti e luminosi orizzonti alla ragione umana»<sup>57</sup>. Amb una perfecta tranquil·litat i sense aportar cap text, Cicchitti dóna a entendre que en el pròleg del *Liber creaturarum*

53. Cf. Baldassare LABANCA, *La filosofia cristiana*, Torí, Loerscher 1888, 553.

54. Cf. Filippo CICHITTI-SURIANI, *Sopra Raimondo Sabundo, teologo, filosofo e medico del secolo XV. Studio storico critico*, L'Aquila, R. Grossi 1889, 70 pp.

55. *Ibid.*, 8.

56. *Ibid.*, 9; cf. *Le creature. Ampio libro dell'uomo*. Prefazione, Modena 1823, 3ss.

57. *Ibid.*, 21.

Sibiuda col·loca «la filosofia o la natura, di cui essa è interprete, sopra la Scrittura», sense que això vulgui dir que no hi hagi entre el llibre de les criatures i el llibre revelat una perfecta concomitància.<sup>58</sup> A partir d'aquí, ja es veu què passarà. Cicchitti veu en Sibiuda el racionalista que ell és, i això el duu a fer afirmacions força peregrines, com és ara que Sibiuda no s'inspira en sant Agustí, ni en Anselm, ni en Duns Escot quan exposa l'argument ontològic.<sup>59</sup> Però com que de racionalista Sibiuda en té més aviat poc, Cicchitti es veu alternativament en la necessitat imperiosa de retreure-li l'utilitarisme moral de la «regula et ars affirmandi et negandi»,<sup>60</sup> sense perjudici d'afirmar tot seguit que, gràcies a la seva doctrina sobre l'amor, Sibiuda fou neoplatònic en moral.<sup>61</sup> La confusió cap on s'esllavissa Cicchitti a causa d'haver abordat Sibiuda des d'un angle inadequat per a copsar el seu pensament, esclata en aquest paràgraf: «Però, nella *Theologia naturale* quà e là si trovano dei concetti, che rivelano come il Sabunda non sempre fosse del tutto persuaso di quanto asseriva; né il mio dire suona irrivenza alla memoria di lui, perchè codesta indecisione nel non fare esplicite dichiarazioni in questioni di grave momento, trovasi non solo in non pochi filosofi cristiani, ma anche in quelli del rinascimento, come tornerò a dire in seguito».<sup>62</sup> No està malament. Si hi ha algú segur i més aviat imparabile en l'enfilall interminable de la seva argumentació, aquest és Ramon Sibiuda. Però també és veritat que amb aquesta llei d'asseveracions, i amb la suposició -perfectament gratuïta- que un autor no diu pas tot el que pensa, es fa molt llisquívol la feina de convertir un teòleg medieval en un savi racionalista del segle XIX.

Cicchitti coneix i aporta alguns textos del *Liber creaturarum*, però aquest aspecte tampoc no és el seu fort. L'ha llegit d'una manera fragmentària, perquè al capdavant ens quedem sense tenir ni la més remota idea de quin és, a parer de l'italià, el sistema de pensament de Ramon Sibiuda. Cicchitti acumula erudició poc treballada enmig de la seva exposició de les doctrines sibiudianes, de la qual cosa deriva un farrigo-farrago inintel·ligible i decebedor. Tant és així que, en la tercera part, on intenta de situar l'obra de Sibiuda en la història de la filosofia, Cicchitti es limita a repetir judicis precipitats i, en definitiva, només és capaç d'acantonar Sibiuda -i encara equivocadament- en la qüestió en la qual és menys original: el mètode. Cicchitti afirma que les llums metodològiques de Sibiuda «avrebbero fatto sensibilmente progredire la scienza, se gli errori e i pregiudizi del tempo non gli lo avessero contrastato».<sup>63</sup> Sempre la mateixa fatalitat exterior! Sibiuda, doncs, és un precursor del pensament modern, perquè radica en la naturalesa, il·luminada per la història, els fonaments de la certesa i per la distinció del mètode experimental del mètode racional, del mètode analític i del sintètic; a més, malgrat que potser va llegir tot el pròleg del *Liber creaturarum*, Cicchitti no té cap empatx d'afirmar que Sibiuda va ésser un gran estudiós de totes les

58. *Ibid.*, 22.

59. *Ibid.*, 24.

60. *Ibid.*, 26-27.

61. *Ibid.*, 30.

62. *Ibid.*, 41.

63. *Ibid.*, 45.



ciències.<sup>64</sup> També se l'imagina reaccionant contra les supersticions del seu temps, professant la medicina sense invocar el concurs de la divinitat<sup>65</sup> i donant-se a l'observació, que és el fonament racional de l'activitat científica.<sup>66</sup>

Encara trobaríem moltes altres afirmacions curioses en l'estudi de Cicchitti, que no s'ho val de ressenyar. Acontentem-nos dient que és una ocasió mancada per a observar amb mètode crític el pensament d'un autor. Potser en cap altre dels estudis sibiudians que hem conegut no és tan clara la trampa en què incorre el seu autor, de confondre el propi pensament i pressupòsits metodològics amb els del personatge estudiat. Cicchitti vol veure en Sibiuda un precedent d'un italià racionalista del Risorgimento; no solament l'hi vol veure, sinó que dona per segur que hi és, encara que de vegades s'amagui rera un pudorós silenci. Quan la força dels escassos textos que cita l'obliga a fer marxa enrera, perquè alguns d'aquests textos no fan pas el so racionalista que Cicchitti els presta «a priori», ha d'acudir a generalitats sense base o a algun o altre «deus ex machina», com és ara la superstició, la barbàrie i els prejudicis medievals, que es donen talment per existents i constatats que hom creu que pot molt ben estar-se de descriure'ls o tan solament d'assenyalar-los. En fi...

En defecte d'una millor informació sobre Ramon Sibiuda, l'estudi de Cicchitti és molt il·lustratiu d'una certa etapa de la història de la filosofia a Itàlia durant el segle XIX.

27. També forma part dels qui asseguren que Sibiuda fou deixeble de Llull, Marius André (Sainte Cécile 1868-1927), i un deixeble singular: perquè exagerà allò que hi havia d'audaciós i fins i tot perillós en l'obra de Llull. André, efectivament, té el convenciment que Sibiuda va voler fundar una teologia racional.<sup>67</sup>

28. L'any 1906, Luigi Bonacina publica un article sobre Sibiuda, en el qual el blasma perquè pretén d'explicar tots els misteris de la fe cristiana amb la llum de la raó natural, comproment així el caràcter sobrenatural de la revelació. Bonacina creu que el sistema de Sibiuda cau sota la censura dels primers articles del *Syllabus*.<sup>68</sup>

29. El mateix any es refereix a Ramon Sibiuda el teòleg luterà Otto Zöckler (Grünberg 1833-Greifswald 1906),<sup>69</sup> el qual ja l'havia estudiat en obres anteriors, que malauradament no hem pogut consultar.<sup>70</sup> Zöckler remarca per començar que Sibiuda se situa al marge de la distinció clàssica entre el coneixement

64. *Ibid.*, 47.

65. *Ibid.*, 49.

66. *Ibid.*, 51.

67. Cf. Marius ANDRÉ, *Le bienheureux Raymond Lulle*, París, Lecoffre 1900, 173.

68. Cf. Luigi BONACINA dins *Lessico Ecclesiastico Illustrato*. Vol. IV: P - Z, Milà [1906], 446b-447a.

69. Cf. Otto ZÖCKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, C. Bertelsmann 1907, 225-230.

70. Cf. Otto ZÖCKLER, *Theologia naturalis*. Vol. I, 1860, 42-46; *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*. Vol. I, Gütersloh 1877, 353-357.

natural i el coneixement sobrenatural de Déu. Una ràpida anàlisi del pròleg el convenç que s'hi insinua una subordinació de la revelació bíblica a la revelació natural, però en el seu conjunt, el *Liber creaturarum* no contindria una tal pretensió. L'esforç per a esbrinar la revelació divina a l'abast de la raó i de l'experiència humanes constitueix una propedèutica religiosa al coneixement de l'economia salvífica cristiana. Zöckler veu el *Liber creaturarum* dividit en dos blocs: el primer (títols 1-205) parteix de la naturalesa i és la propedèutica esmentada; el segon (títols 206-330), partint de la revelació, intenta un aprofundiment dels continguts del llibre de la naturalesa. Pel que fa al segon bloc, Zöckler troba que Sibiuda es queda curt, no satisfà l'expectativa suscitada. En realitat, sempre segons Zöckler, Sibiuda no és ni un filòsof idealista de la Religió, a la manera de Kant i de Schleiermacher, ni un filòsof naturalista, com Böhme, Baader o Schelling, que partint dels processos exteriors de la natura intenta de guanyar un coneixement analògic-simbòlic de Déu. Zöckler reconeix que Sibiuda havia intuït un programa remarcable, que anticipa idees que vindran després, però que no el va poder desplegar completament, a causa dels llaços que encara el mantenien estacat a les tradicions del seu temps.

30. L'any 1911, l'historiador E. Lavissee presenta Sibiuda com l'autor de l'única obra filosòfica digna d'esment del seu temps. El *Liber creaturarum*, malgrat que té poca originalitat, demostra un cert vigor d'esperit. Sibiuda vol provar la veritat de la religió cristiana per la raó, la natura i les necessitats de l'ànima, però si el propòsit no és ben bé medieval, la metafísica, la moral i la doctrina política de Sibiuda sí que encara ho són.<sup>71</sup>

31. L'any 1912, el nom de Sibiuda és inclòs al *Diccionari de filòsofs* d'Eisler,<sup>72</sup> que el fa de Barcelona i dona l'any 1437 com a data de la seva mort. Depenent amb tota probabilitat de Zöckler, Eisler afirma que Sibiuda manté una posició intermèdia entre l'escolàstica i la mística. Remarca la tendència sibiudiana a subratllar que la revelació natural i la bíblica s'acorden. Entre les seves doctrines esmenta com a més importants la dels quatre graus de la naturalesa, el coneixement de si mateix com a coneixement més segur i arrel dels altres coneixements, la prova moral de l'existència de Déu i la doctrina de l'amor.

32. L'any 1920, en un estudi remarcable sobre Nicolau de Cusa, Edmund Van Steenberghe compta Sibiuda entre els filòsofs que durant el Renaixement van cultivar l'escepticisme; al mateix temps dona a entendre que només es va interessar pel tipus de moviment que és directament relacionable amb la naturalesa.<sup>73</sup>

71. Cf. E. LAVISSEE, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*, t. IV-II, París 1911, 202-203.

72. Cf. Rudolf EISLER, *Philosophen Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*, Berlín, Ernst Siegfried Mittler und Sohn 1912, 582.

73. Cf. Edmund Van STEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Lilla 1920, 282, 324 i 425.

33. Esmentarem aquí el benemèrit Marcel Bataillon, perquè l'any 1925 féu una contribució de primer ordre a la bibliografia sibiudiana. En la seva introducció a l'edició del *Diálogo de Doctrina Cristiana* de Juan Valdés<sup>74</sup> dona notícia d'haver trobat a la biblioteca de l'Academia das Sciências de Lisboa un exemplar de l'edició de la *Violeta del anima*, acabada a Valladolid el 23 de novembre de 1549 per Francisco Fernández de Córdoba, que fins a aquell moment només era coneguda perquè constava a l'*Index* de 1559 i per alguna referència bibliogràfica. Bataillon presenta la hipòtesi que el traductor anònim de la *Violeta* podria ésser Diego Gracián de Alderete, nom conjecturat a partir d'un acròstic de l'epigrama liminar.

34. L'any 1927, Pedro Sáinz Rodríguez presenta Sibiuda com un llunyà deïxeble de Llull.<sup>75</sup> En la *Theologia naturalis* pretén de comprovar tots els dogmes en la Naturalesa, no pas per autoritats revelades, sinó mitjançant l'observació i l'experiència interna. Amb les seves doctrines, Sibiuda anunciaria l'albada del Renaixement. Sáinz Rodríguez no s'està de recordar que Sibiuda exercí «seducció» sobre Montaigne.

35. L'any 1927, J. Chevalier encara es fa ressò, breument i de passada, de la pretesa influència, que ell reconeix que pogué ésser directa o indirecta, de Sibiuda sobre Descartes.<sup>76</sup>

36. El mateix any 1927, Juan Domínguez Berrueta assenyalava Sibiuda com una font del místic fray Juan de los Angeles.<sup>77</sup>

37. En un article publicat els anys 1927 i 1928 al «*Philosophisches Jahrbuch*»,<sup>78</sup> Maria Dorer diu que Sibiuda busca la deducció i la defensa de totes les veritats del cristianisme a partir de la raó, amb un mètode essencialment racionalista i fundat en la naturalesa. Així Sibiuda convertiria el saber natural en el punt de partida per a la fonamentació necessària de la fe sobrenatural.

38. L'any 1929, en el marc d'un estudi sobre Montaigne com a humanista i com a teòleg, Aimé Forest dedica dues pàgines al pensament de Sibiuda.<sup>79</sup> Segons ell, Sibiuda és tot el contrari de la quinta essència de sant Tomàs d'Aquino, que preconitzava a casa dels Montaigne l'humanista tolosà Adrià Turnebe. La compa-

74. Cf. Marcel BATAILLON, *Introduction au Dialogo de Doctrina Christiana de Juan de Valdés (1529)*. Avant-propos de J. R. ARMOGATHE avec une étude inédite de Robert RICARD, *En Espagne: orthodoxie et inquisition*, París Vrin 1981, 247.

75. Cf. Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Editorial Voluntad 1927, 188.

76. Cf. J. CHEVALIER, *Y a-t-il une philosophie espagnole?*, dins «Estudios eruditos in Memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín», vol. I, Madrid 1927, 3.

77. Cf. Juan DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Juan de los Angeles*, Madrid 1927, 132.

78. Cf. Maria DORER, *Montaignes Apologie des Raimund von Sabunde und ihre Bedeutung für den Skeptizismus*, dins «*Philosophisches Jahrbuch*», XL (1927), 414-422; XLI (1928), 71-82.

79. Cf. A. FOREST, *Montaigne Humaniste et Théologien*, dins «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*», XVIII (1929), 66-68.

ració entre els dos llibres amb què s'obre el *Liber creaturarum* és clàssica en l'escola augustiniana, com la tesi que tant les veritats d'ordre natural com les d'ordre sobrenatural poden ésser llegides en un o altre llibre. La regla de natura que dóna Sibiuda per al cas de les veritats racionalment impensables i l'aplicació que en fa posen en relleu que sense la fe, cap demostració racional de la veritat de la religió no és possible. Si, segons Sibiuda, no hi ha límit entre el racional i el sobrenatural, no s'ha pas de treure la conclusió que pertany a la raó d'establir una veritat sense que l'hagi rebuda de la fe. El moviment del seu pensament va de la fe a la raó i no a l'inrevés.

39. El 1935, Pio Paschini signava l'article sobre Sibiuda que apareix en l'*Enciclopedia Italiana*, on diu que en l'esforç d'exaltar la força de la raó i de conciliar-la amb la fe, Ramon Sibiuda va pretendre de trobar en la contemplació i en l'estudi de la naturalesa totes les veritats de l'Escriptura, fent així sobrer la revelació. Per a Paschini, Sibiuda és un pensador medieval amb un peu en el Renaixement, que projecta la doctrina lul·liana sobre el fons racionalista i humanista de la filosofia moderna.<sup>80</sup>

40. Els anys 1935 i 1936, Joan Avinyó i Andreu publicava un estudi, en el qual partia dels treballs anteriors de Reulet, Torras i Bages i Bové.<sup>81</sup> En un primer capítol, Avinyó tracta de la biografia del personatge, emprant sempre fonts de segona i tercera mà, que el duen a estampar afirmacions -d'altra banda repetides-sobre ofertes d'una càtedra a la Sorbona fetes a Sibiuda i eventuais exercicis de la medicina, als quals s'hauria dedicat el nostre filòsof, sense que això consti enlloc.<sup>82</sup> En el segon capítol, tracta sobre la bibliografia, de la qual exclou les *Quaestiones disputatae*. Emmarcant-lo en el seu temps, Avinyó assenyalava que Sibiuda es troba davant una Escolàstica que perd terreny i uns corrents escèptics i nominalistes que en guanyen; l'èxit de Sibiuda rau en el seu intent de recolzar en l'observació i en l'experiència, «anunciant les primeres fulgors del Renaixement».<sup>83</sup> És des d'aquest punt de vista que Avinyó veurà la filosofia de Sibiuda, de la qual s'ocupa en el capítol tercer. Sibiuda reacciona contra la «incredulitat averroista i l'escepticisme corruptor, les exageracions místiques i les aberracions panteistes»; per a destriar la veritat de la falsedat dóna una norma nova: «la fe i el testimoni que les coses ens donen d'elles mateixes».<sup>84</sup> Avinyó interpreta aquesta nova manera de fer com un anunci de la filosofia moderna; rebutjant que en la posició de Sibiuda hi hagi cap desviació vers el criticisme de Kant, l'empirisme de Bacon

80. Cf. PIO PASCHINI, *Raimondo Sabunde*, dins «Enciclopedia Italiana», vol. XXVIII, Roma 1935, 788-789.

81. JOAN AVINYÓ I ANDREU, *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda*, dins «Críticón. Revista trimestral de filosofia», XI (1935), 127-138; XII (1936), 86-107; publicat en extret a part, Barcelona 1935, 39 pp., on fou afegit un apartat sobre les *Edicions del «Llibre de les Criatures»*. Afegim aquestes notes a allò que vàrem dir dels treballs d'Avinyó en el «Butlletí bibliogràfic» anterior, on hi havia una errada bibliogràfica, que ara queda rectificadada.

82. *Ibid.*, XI, 129-130.

83. *Ibid.*, XI, 130.

84. *Ibid.*, XI, 134.

i el psicologisme de Descartes, admet emperò que Sibiuda usa el «mètode psicològic», no a la manera de Descartes, que amb el dubte metòdic «destrueix la unitat de l'ésser humà, sinó més aviat seguint la pràctica de la moderna escola escociana».<sup>85</sup> Per desgràcia, Avinyó no concreta massa ni el mètode sibiudià ni el de l'escola escocesa, amb la qual cosa la filosofia de Sibiuda hi surt guanyant més aviat poc. Blasma també alguns radicalismes del pròleg que, de tota manera, són compresos com a «reclams espectaculars enmig de la caòtica confusió filosòfica d'aquells temps».<sup>86</sup> En el capítol quart resumeix breument el contingut del *Liber creaturarum* i defensa que «Sibiuda no es contradia quan, per estudiar l'home, no ho fa per la dreuera, sinó que s'entreté amb les creatures escorcollant llur naturalesa, precisament per a fugir de l'incert i del preconcebut, i així poder fonamentar la psicologia i la moral sobre la solidíssima roca de l'evidència». El cinquè capítol el consagra Avinyó a demostrar que Sibiuda no és lul·lià. En el sisè estudia la seva «moral utilitària» i el setè el dedica a estudiar la doctrina del pecat original en Sibiuda per a exculpar-lo de les acusacions de cripto-protestantisme que Torras i Bages havia formulat contra ell.<sup>87</sup>

Al final, Avinyó qualificarà Sibiuda com a «filòsof independent, llaç d'unió entre el vell Escolasticisme i el Renaixement i pare de la filosofia moderna».<sup>88</sup> La qual cosa ja indica per ella mateixa que Avinyó segueix enquadrant Sibiuda en el pretès psicologisme que abonaven Torras i Bages i Salvador Bové, i per aquesta mateixa raó tendirà a separar Sibiuda del tronc del lul·lisme.

41. L'any 1936, bo i estudiant les relacions de Sibiuda amb Montaigne en el marc d'un estudi sobre el pensament de l'il·lustre assagista, Maturin Dréano es preguntava perquè el *Liber creaturarum* fou objecte de la censura eclesiàstica, i respon que a causa del racionalisme del pròleg, venturosament corregit en la resta de l'obra.<sup>89</sup> Per a Dréano en Sibiuda hi hauria un cristià fideista que es torna apologeta popular, i un filòsof-teòleg que mostra una gran confiança en els seus raonaments.<sup>90</sup> Montaigne defensaria el primer i s'oposaria al segon.

42. L'any 1948, Tomàs Carreras i Artau tornava a repetir, en resum, allò que havien dit ell i el seu germà Joaquim en la *Historia de la Filosofia Española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, aquesta vegada en el marc del congrés internacional de Filosofia, celebrat a Barcelona el 1948.<sup>91</sup>

43. Aquell mateix any 1948, E. R. Curtius fa una al·lusió molt breu a Sibiuda

85. *Ibid.*, XI, 135.

86. *Ibid.*, XI, 137.

87. *Ibid.*, XII, 90.

88. *Ibid.*, XII, 107.

89. Cf. Maturin DRÉANO, *La pensée religieuse de Montaigne*, París, Beauchesne 1936, 100.

90. *Ib.*, 295.

91. Cf. Tomàs CARRERAS I ARTAU, *Aportaciones hispanas al curso general de la filosofía*, dins «Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 octubre 1948 con motivo del centenario de los filósofos Fr. Suárez y Jaime Balmes». Actas I, Madrid 1949, 80-87.

da en la seva obra sobre la literatura europea durant l'Edat Mitjana.<sup>92</sup> Citant el text de la *Viola animae*, afirma que Sibiuda va exagerar en la tendència dels predicadors medievals d'acudir al llibre de la naturalesa com a font, en substitució o al costat del llibre revelat.

44. L'any 1948 aparegué la primera reacció crítica positiva a l'estudi que havien fet els germans Carreras i Artau sobre Ramon Sibiuda. Diem positiva, perquè, sense limitar-se a discutir tesis o a assenyalar suposats defectes, feia una aportació del més viu interès. És un article del p. Mario Martins,<sup>93</sup> escrit més amb ànim de completar que amb el de polemitzar. De fet, Martins es limitava a discutir la genealogia intel·lectual de Sibiuda que havien traçat els Carreras. Per començar, diu que la filiació augustiniano-anselmiano-franciscana de Sibiuda és un lloc comú medieval, on caben gran partida d'autors. En segon lloc, atenua el pretès «racionalisme» que els Carreras veien en Sibiuda, assenyalant que ni Llull ni el famós text portuguès de la *Corte Imperial* no donaven a certs termes de sabor racionalista (les «rationes necessariae») un significat exactament racionalista, com tampoc no els el dóna Sibiuda. En tercer lloc, i aquesta és l'aportació fonamental, Martins remarca que tant la terminologia lul·liana com la de Sibiuda tenen un precedent illustre en les obres d'Hug de Sant Víctor. I tot seguit comença d'exposar les principals línies de pensament d'aquest victorí, insistint en el simbolisme de la creació de manera especial, per tal de concloure finalment que el *Liber creaturarum*, en les línies mestres de la seva estructura, segueix el simbolisme de l'univers dels victorins i, en general, de les escoles místiques antigues. En aquest sentit, rebut definitivament la idea dels Carreras, segons els quals la confrontació del llibre de les criatures amb el de l'Esriptura provindria de la polèmica amb els jueus, els musulmans i els averroistes. La contemplació de les criatures en Sibiuda té el mateix sentit que en Hug de Sant Víctor: la naturalesa, empíricament investigada, permet de copsar la bondat i les lliçons del seu autor: a l'interior de l'ordre natural es capta un besllum del pensament de Déu. Per això, la creació és un llibre. Martins retreu diversos textos del victorí sobre l'autoconeixement, la paraula externa i interna, l'excecació de l'home i l'argumentació racional en teologia trinitària per a treure la conclusió que Sibiuda s'ha d'afiliar als victorins més que a Bonaventura o a cap altra escola. Conscient d'haver tot just indicat un camí a explorar i de no haver esgotat el tema, Martins deixa oberta la qüestió de saber si quan Hug i Sibiuda coincideixen en alguna idea amb Agustí, és possible de pensar que el nostre filòsof hi tingui relació directa. Més aviat inclinat a pensar que no, Martins es limita a remarcar la importància que per a Sibiuda han tingut els contemplatius de Sant Víctor.

45. L'any 1954, el *Diccionario Enciclopédico Salvat* esmenta Sibiuda i diu que va exposar idees originals, amb algunes de les quals es va avançar a la seva

92. Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Litteratur und lateinisches Mittelalter*, Berna, A. Francke AG Verlag 1948, 322.

93. Cf. Mario MARTINS, *As origens da Filosofia de Raimundo Sibiúda*, dins «Revista Portuguesa de Filosofia», IV (1948), 5-24.

època. Va enaltir les forces de la raó, per la qual cosa el Concili de Trento va prohibir el seu llibre. També diu que Montaigne va cridar l'atenció sobre la seva doctrina, en va escriure l'apologia i va traduir molts fragments del *Liber creaturarum* en els seus *Assaigs*.<sup>94</sup>

46. L'any 1954, Joaquín Iriarte estudia Sibiuda al costat d'altres metges-filòsofs antics, medievals i moderns, si es pot dir que el seu treball consisteix en alguna mena d'estudi. Coneix Sibiuda de segona mà i creu que el *Liber creaturarum* té alguna cosa a veure amb la medicina. Diu, en efecte, que es tracta del «canto místico más peregrino que haya entonado la medicina en su estudio de las fuerzas naturales». També afirma que Sibiuda va ensenyar medicina a l'Estudi de Tolosa.<sup>95</sup>

47. L'any 1957 apareix a l'*Enciclopedia Filosofica* editada per l'Istituto per la Collaborazione Culturale un article d'A. Pompei sobre Sibiuda. Conté alguns errors en la biografia, puix que el fa morir l'any 1437. El presenta com apologeta i seguidor de Llull, que vol demostrar la unió i concòrdia entre la filosofia i la teologia. Segons Pompei, les teories de Sibiuda assenyalen un retorn a la tradició antiga: hi ha una sola veritat i dues revelacions, la natural i la bíblica. La revelació natural aclareix aspectes de la bíblica i a l'inrevés. Contra els nominalistes, defensa el realisme. Com a bon deixeble de Llull, atribueix molta importància a l'amor en l'especulació filosòfica i en la perfecció ètica de l'home. Més que un filòsof racional, Pompei conclou que Sibiuda és un místic teòsof.<sup>96</sup>

48. L'any 1958, apareix en el *Dizionario Ecclesiastico*, dirigit per Angelo Mercati i August Pelzer, un article d'Antonio Bozzone, en el qual hi ha algunes inexactituds, com és ara que la *Viola animae* és de Sibiuda i que Montaigne també la va traduir en francès. Bozzone esguarda Sibiuda sobretot com a apologeta i deixeble de Llull. Equivocadament diu que en els *Essais* Montaigne el presenta com un escèptic. Per a Bozzone, Sibiuda és un dels darrers escolàstics, ja influenciat pel Renaixement. No és escolàstic, perquè per tal de provar les veritats teològiques recorre només a la raó, però sense ésser un racionalista. Evita les «astruserie cabalistiche» del lul·lisme. Va posar el coneixement de si mateix com a fonament de la filosofia teològica, seguint sant Agustí, els Victorins, sant Albert i sant Tomàs.<sup>97</sup>

49. El 1962, bo i citant M. Forest, Maturin Dréano es refereix a Sibiuda com a un augustinià. Sibiuda exposa que la raó és capaç de demostrar la veritat de la religió cristiana, sempre que s'admeti que aquesta veritat és rebuda a partir de la

94. Cf. *Diccionario Enciclopédico Salvat*.<sup>2</sup> Tomo XI, Ro - Tim, Barcelona, etc., Salvat Editores S. A. 1954, 190.

95. Cf. Jesús IRIARTE, *Los Grandes Médicos-Filósofos. Los de ayer y los de hoy*, dins «Razón y Fe», 150 (1954), 182.

96. Cf. *Enciclopedia Filosofica*. Vol. IV, Rel - Z. *Indici*, Venècia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale 1957, col. 267.

97. Cf. *Dizionario Ecclesiastico*, sotto la direzione di Angelo MERCATI e Augusto PELZER. Vol. III, P - Z, Torí, Unione Tipografico-Editrice Torinese 1958, 780/II.

fe. El racionalisme sibiudià seria, doncs, un racionalisme a l'inrevés: el que fa el camí de la fe a la raó, «fides quaerens intellectum».<sup>98</sup>

50. El 1964, R. Ricard estudia Sibiuda com a precursor dels espirituals espanyols que han tractat del coneixement de si mateix. Augustinià de fons, Sibiuda és valorat per les seves tesis sobre la sola cognoscibilitat de Déu per les forces racionals de l'ànima, la dignitat espiritual de l'home, el coneixement de si mateix com a via per a accedir al coneixement del creador, dels deures de la creatura i de l'origen de la corrupció i decadència de la naturalesa humana.<sup>99</sup>

51. El 1966 es refereix a Sibiuda, tot estudiant Montaigne, l'italià Niccolò Abbagnano, que el presenta com un teòleg i un apologeta que intenta de demostrar la veritat de la fe catòlica mitjançant l'estudi de les criatures i de l'home més que no pas amb el recurs als textos sagrats i als doctors de l'Església.<sup>100</sup>

52. L'any 1967, s'ocupa de Sibiuda Ivo Höllhuber en la seva història de la filosofia espanyola.<sup>101</sup> Seguint Menéndez y Pelayo, el qualifica com el filòsof més gran de tot el segle XV hispànic. El presenta com un apologeta cristià que no té cap empatx d'adreçar-se a la vegada als musulmans i als no creients. Sibiuda combat la teoria de la doble veritat dels nominalistes, presentant el llibre de les criatures -de la raó i de la filosofia- d'acord amb el de l'Esclatadura -de la fe i de la revelació-. Llaç d'unió entre el món i Déu, l'home mateix dóna testimoni d'aquest acord. Per la seva condició d'ésser lliure, l'home pot fer el que vol amb la seva vida: enfonsar-se en el no-res de les coses o bé elevar-se cap a la plenitud de Déu. Höllhuber no es descuida de dir que Sibiuda influí en místics espanyols del segle XVI i en Montaigne.

53. L'any 1969, en la segona edició de l'*Enciclopedia Filosofica* del 1957, A. Pompei corregeix l'any de la mort de Sibiuda: 1436.<sup>102</sup> Al mateix temps, afegeix a allò que ja havia dit i torna a repetir que Sibiuda es proposa de presentar la ciència continguda en el llibre de les criatures, la característica del qual és la facilitat amb què l'home pot atènyer el coneixement de les veritats que li són necessàries per a viure bé. Referma que Sibiuda és un apologeta i que explana els continguts de l'art lul·liana. Sense més canvis, aquesta notícia es repetirà encara en la «ristampa aggiornata» del 1979.<sup>103</sup>

98. Cf. M. DRÉANO, *L'augustinisme dans l'Apologie de Raymond Sebond*, dins «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents», t. XXIV, Ginebra, Droz 1962, 560.

99. Cf. ROBERT RICARD, *Estudios de Literatura Religiosa Española*, Madrid 1964, 35-40.

100. NICCOLÒ ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, II, Torí 1966, 28. Cf. *Historia de la Filosofia*. Tomo II. *La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*. Segunda edición española. Traducción de Juan ESTELRICH y Jorge PÉREZ BALLESTAR, Barcelona, Montaner y Simón 1973, 31.

101. Cf. IVO HÖLLHUBER, *Geschichte der Philosophie im Spanischen Kulturbereich*, Munic-Basilea, Ernst Reinhardt Verlag 1967, 39-40.

102. Cf. *Enciclopedia Filosofica*. Segunda edizione interamente rielaborata. Vol. V, *Pigou-Souriau*, Florència, Sansoni Editore 1969, col. 950.

103. Cf. *Enciclopedia Filosofica*. Ristampa aggiornata della seconda edizione interamente rielaborata. Vol. III, *Relativo-Sumpf*, Roma, Edipem 1979, col. 290.



54. El mateix any, Alfonso Quejerasu esmenta breument Sibiuda en la seva història de la filosofia.<sup>104</sup> Quejerasu l'estudia a continuació de Ramon Llull, perquè segons ell Sibiuda depèn de Llull en les seves especulacions.

55. L'any 1970, Joaquim Carreras i Artau, exposant la difusió del lul·lisme teològic a Europa, diu que el *Liber creaturarum* és l'obra màxima de l'apologètica cristiana del segle XV. El racionalisme teològic lul·lià hi és portat fins a les darreres conseqüències i s'intenta demostrar totes les veritats de la fe catòlica, segons un pla calcat precisament en el *Liber de articulis fidei*, tan censurat per Gerson, l'enemic parisenc del lul·lisme. Sibiuda prescindeix dels mecanismes de l'art lul·liana, però manté íntegra l'aspiració a demostrar per raons infal·libles la veritat dels dogmes. Però ja no intenta de convertir musulmans, com Llull, sinó només de convèncer descreguts. El *Liber creaturarum* és, a més, la culminació de l'antia-verroisme dins la cultura occidental.<sup>105</sup>

56. L'any 1975, el P. Eusebi Colomer publica un article curt sobre Sibiuda a *Verbo. Enciclopèdia Luso-Brasileira de Cultura*,<sup>106</sup> on qualifica Sibiuda com el més gran pensador hispànic de la primera meitat del segle XV. El seu pensament es mou dins l'horitzó teològic de l'augustinisme medieval, però anuncia ja les noves tendències del Renaixement per la seva valoració de l'experiència de la consciència i orientació antropològica. Sibiuda afirma el primat de l'home sobre totes les coses i lliga aquest antropocentrisme amb el teocentrisme.

57. L'any 1977 apareixia en el *Lessico Universale italiano di Lingua, Lettere, Arti, Scienza e Tecnica* un esment curt de Sibiuda, on és presentat com a apòlogeta que vol fonamentar la veritat religiosa en la contemplació del llibre de les criatures, sense excloure el llibre de l'Escriptura. Aquest intent dóna lloc a una teologia natural fonamentada sobre la raó, que va tenir molta voga.<sup>107</sup>

58. L'any 1981, apareix un curt esment de Sibiuda en la *Nueva Enciclopedia Larousse*,<sup>108</sup> correcte pel que fa a la bio-bibliografia. Dels dos llibres que Déu ha donat a l'home, Sibiuda exposaria el primer, accessible a tothom. D'aquesta manera es faria patent la perfecta correspondència entre fe i raó, filosofia i teologia. Sibiuda continua el propòsit de l'*Ars magna* lul·liana en el mètode i en la intenció de mostrar la veritat del cristianisme mitjançant raons necessàries, però simplifica

104. Cf. Alfonso QUEJERASU, *Filosofía. La verdad y su historia*, Madrid, Editorial Moneda y Crédito 1969, 170.

105. Cf. Joaquim CARRERAS I ARTAU, *La difusió del lul·lisme teològic a Europa en la primera meitat del segle XV*, dins «IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Actas y Comunicaciones», II, Barcelona 1970, 387-396.

106. Cf. *Verbo. Enciclopèdia Luso-Brasileira de Cultura*. Vol. 17, Lisboa 1975, 39-40.

107. Cf. *Lessico Italiano di Lingua, Lettere, Arti, Scienza e Tecnica*. Vol. XVIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1977, 370/I.

108. Cf. *Nueva Enciclopedia Larousse en 10 volúmenes*. Vol. 9, Remb - Tall, Barcelona-Madrid, Editorial Planeta 1981, 9124 a-b.

la complicació de l'Art i es fa fort en l'estudi de l'home. Montaigne s'hauria interessat en l'obra de Sibiuda a causa d'aquest aspecte humanístic.

59. El 1983 aparegué el llibre d'Andrée Comparot, *Amour et vérité. Sebon, Vives et Michel de Montaigne*,<sup>109</sup> en el qual l'autora assaja d'estudiar les relacions complexes de Montaigne amb Sibiuda i Vives i, a través d'ells, amb l'augustinisme. La primera part és dedicada a estudiar les relacions de Montaigne amb Sibiuda; la segona, amb Vives. En la introducció, Comparot situa històricament i doctrinal els dos autors. De Sibiuda subratlla d'antuvi el seu caràcter d'autor barrejat: augustinia, escolàstic, aristotèlic, tal com s'escau a un compilador. Detecta en el *Liber creaturarum* la influència d'Anselm de Cantorbery, de Bonaventura, de Roger Bacon i de Llull.

Pel que fa a les relacions de Sibiuda amb Agustí, l'autora remarca que Sibiuda coneix l'obra del sant bisbe d'Hipona amb tota seguretat, encara que no n'hi hagi proves directes (suposem que vol dir evidències textuais). Diu també que sovint Sibiuda transforma les comparacions d'Agustí en proves lògiques, cedint a les exigències de l'esperit escolàstic.<sup>110</sup> Fa notar també que el *Liber creaturarum* segueix l'ordenament general del *Breviloquium* bonaventurià<sup>111</sup> i reprèn el tema també bonaventurià de l'escala dels éssers.<sup>112</sup> Comparot creu que és Llull qui ha fet fer la coneixença de Bonaventura a Sibiuda, i que és Llull qui li transmet la idea més profunda de la seva obra: el lloc de l'amor com a deure i acompliment de la condició humana.<sup>113</sup> Segons Andrée Comparot, la influència de Sibiuda en Montaigne fou pregona. S'entreté a posar en relleu moltes manlleutes dels *Essais* a la *Theologia naturalis*,<sup>114</sup> anant força més enllà d'allò que en el seu moment havia gosat dir Coppin.<sup>115</sup> Estudia més avall les rectificacions que Montaigne formula a l'esguard de l'augustinisme que li transmet Sibiuda.<sup>116</sup> Finalment, exposa la manera com Montaigne, partint sempre de l'obra de Sibiuda, replanteja les tesis centrals de l'augustinisme: posició de l'home dins l'univers, coneixement de si mateix, actitud ètica.<sup>117</sup>

60. L'any 1984 es publica *Augustinisme et aristotelisme de Sebon à Montaigne*, d'Andrée Comparot.<sup>118</sup> Encara que posterior en data al que acabem d'esmentar, aquest llibre és la tesi doctoral de l'autora, defensada el 1980, de la qual *Amour et vérité...* ha d'ésser considerada una publicació parcial, amb alguns retocs en els

109. Cf. Andrée COMPAROT, *Amour et vérité. Sebon, Vives et Michel de Montaigne*, Paris, Klincksieck 1983, 272 pp.

110. *Ibid.*, 17.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*, 19.

113. *Ibid.*

114. *Ibid.*, 32-42.

115. Cf. Joseph COPPIN, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, Lille, Imprimerie H. Morel 1925, 271 pp.

116. COMPAROT, *Amour et vérité...*, 43-65.

117. *Ibid.*, 66-81.

118. Cf. Andrée COMPAROT, *Augustinisme et aristotelisme de Sebon à Montaigne*, Lille, Atelier National de reproduction des thèses - Thèses Cerf 1984, 750 pp.

capítols que n'havien estat seleccionats per a la publicació del 1983. L'objecte de la tesi d'Andrée Comparot és l'estudi de les fonts augustinianes dels *Essais* de Montaigne. En resseguir l'itinerari d'aquestes fonts, l'autora topa amb el platonisme cristià i amb el seu llarg debat medieval amb l'aristotelisme, cristià o no. Un dels capítols d'aquest recorregut el mena a Sibiuda, sobre el qual diu algunes coses que han d'ésser comentades.

Per començar, Comparot subratlla el caràcter polèmic del *Liber creaturarum*: «Affirmant d'une manière pathétique la permanence en son temps des erreurs des philosophes antiques, et l'existence de sectes opposées à la sienne à l'intérieur du Christianisme, il annonce l'exposé même de sa doctrine comme une arme préparée pour la lutte philosophique». <sup>119</sup> Amb la qual cosa estem totalment d'acord. En canvi, ja no sabríem dir el mateix quan l'autora presenta l'oposició entre augustinisme i aristotelisme en el pla de la ciència i hi implica Sibiuda amb aquestes paraules: «Sebon, au contraire, par une critique des preuves d'où jaillit la certitude, marquait la vanité de toute science humaine». <sup>120</sup> No hi estem d'acord, perquè tota crítica metodològica és en principi un perfeccionament de la ciència. Altra cosa hauria estat si Comparot s'hagués referit als passatges del *Liber creaturarum*, on les ciències en sentit aristotèlic -trivi i quatrivi, física i metafísica- són clarament assenyalades com a indiferents al fi de l'home, insuficients per tal de fixar-lo amb exactitud i subordinades a la «sapièntia» d'encuny certament augustiniana que Sibiuda proposa. Fem tot d'una aquesta salvetat, perquè ens ha semblat notar més d'un cop en l'obra de la Comparot aquest procediment de dir coses que són certes a través de raons que no ho són tant, si és que nosaltres l'hem ben entesa.

Sibiuda és especialment estudiat en un apartat del capítol quart, al costat de Nicolau de Cusa. Comparot remarca les grans diferències entre Cusa i Agustí, que la porten a considerar gairebé que Cusa traeix l'augustinisme. En canvi, Sibiuda seria un augustiniana net, temptat, això sí, per l'aristotelisme a través de Tomàs d'Aquino.

L'augustinisme li vindria de Lull -i de Bonaventura i d'Anselm. La temptació de l'aristotelisme li arriba pels camins de l'escolàstica: «Sebon devait s'exprimer pour son temps avec les procédés qu'étaient les siens, quelle que fût sa doctrine; et l'usage du syllogisme, l'abus sans doute qui l'en fait dans son oeuvre, ne traduisent nulle appartenance de pensée, mais le moment seulement où à la fin du moyen âge s'épuise la scolastique, enfermée dans ce système de pensée contre lequel réagira si fortement le siècle suivant». <sup>121</sup> Sibiuda no es mourà de l'augustinisme, encara que la seva posició sigui una mica híbrida. Comparot assenyalava que el gust del concret, la confusió entre l'analogia aristotèlica (fonamentada en la identitat dels objectes) i la simple comparació bonaventuriana (que imposa una certesa estranya a la ciència i a la raó), característiques de Sibiuda, en fan un esperit mesclat, que sacrifica ensems a l'aristotelisme i al bonaventurisme. <sup>122</sup> La classificació dessacralitzadora dels éssers i l'afirmació constant que el món ha estat

119. *Ibid.*, 20.

120. *Ibid.*, 24-25.

121. *Ibid.*, 70.

122. *Ibid.*, 71.

subordinat a l'home emparenten Sibiuda amb el tomisme i l'aristotelisme.<sup>123</sup> Però, en canvi, en el *Liber creaturarum* hi ha un retorn conscient cap a Anselm: meditació introspectiva del dogma, refús de la prova escripturística, recerca de raonaments i evidències. El *Liber creaturarum* segueix de prop el *Monologion*, encara que, segons Comparot, Sibiuda resta un imitador lliure d'Anselm.<sup>124</sup> Per contra, el troba menys independent a l'esguard de Bonaventura, car reprèn el tema de l'escala de la naturalesa, l'*Itinerarium*, el *Breviloquium* i els *Soliloquia* bonaventurians.<sup>125</sup> Com en Bonaventura, el tema de l'amor és dominant en Sibiuda, i a través de la contraposició entre l'amor d'un mateix i l'amor de Déu, el *Liber creaturarum* expressa de manera puixant l'alienació de l'home, la seva perversió, la pèrdua del sentit de la justícia, el desordre, la guerra i les violències de tota mena que regeixen el món.<sup>126</sup> D'aquesta manera, Sibiuda transmetrà a través de Montaigne l'espiritualitat bonaventuriana al gran públic del segle XVI.<sup>127</sup>

Hem de lamentar que Andrée Comparot no hagi fet un estudi més detallat de les fonts de Sibiuda, ni una anàlisi de les diverses influències que graviten sobre el *Liber creaturarum*, car això desvirtua algunes de les seves afirmacions. És cert que l'augustinisme de Sibiuda es troba mediatitzat per la influència de l'aristotelisme, però és que podia ésser d'altra manera? Finalment, ens quedem amb la impressió que l'autora ha copsat bé el filó d'on procedeixen les especulacions sibiudanes, però no n'ha pas destriat els moments interns amb la precisió que demana un llibre tan estructurat com el *Liber creaturarum*.

Després, el capítol dedicat a Sibiuda i l'augustinisme moral correspon a l'homònim d'*Amour et vérité...*, amb algun retoc que no afecta el fons de la matèria. Per aquesta causa, ja no en seguirem l'anàlisi.

61. El mateix any 1984, el *Grand Robert* diu en un brevíssim esment que Sibiuda va pretendre d'elucidar la religió mitjançant la filosofia. Montaigne li hauria consagrada una apologia que reuneix els arguments de l'escepticisme.<sup>128</sup>

62. El mateix any apareix el *Dictionnaire des Philosophes*, vol. II, publicat sota la direcció de Denis Huisman, on Louis Sala-Molins signa l'article sobre Ramon Sibiuda.<sup>129</sup> Correcte pel que fa a la bio-bibliografia, Sala-Molins diu que Sibiuda proposa en el *Liber creaturarum* una resposta sistemàtica als problemes dels humanistes del seu temps, que troben en l'obra del professor de Tolosa de Llenguadoc un excel·lent terreny de diàleg entre l'especulació medieval més racionalitzant i les noves actituds espirituals que convergeixen sobre la qüestió de l'home que

123. *Ibid.*, 72-73.

124. *Ibid.*, 73-77.

125. *Ibid.*, 80-83.

126. *Ibid.*, 84-86.

127. *Ibid.*, 97.

128. Cf. *Le Grand Robert des noms propres. Dictionnaire Universel Alphabétique et Analogique des noms propres* sous la direction de Paul ROBERT. Vol. V, Rod-Z, París, Dictionnaire le Robert 1984, 2890 p.

129. Cf. *Dictionnaire des Philosophes*. Directeur de la publication, Denis HUISMAN. Vol. II, K - Z, París, Presses Universitaires de France 1984, 2358.

cerca el propi coneixement. Sala-Molins veu Sibiuda sota la influència d'Anselm, Bonaventura, Tomàs d'Aquino, Ramon Martí i sobretot Ramon Llull. El seu naturalisme i antropocentrisme li valdran els honors de l'*Index*.

Sala-Molins subratlla també la necessitat absoluta, segons Sibiuda, de fundar-ho tot en l'experiència, així com el rebuig de les autoritats i l'afirmació que no hi ha coneixement superior al de l'experiència que cadascú té d'ell mateix. Amb aquest mètode, la llegibilitat de l'Escriptura ve a subordinar-se a la veracitat i al coneixement del «llibre de les criatures». Construït sobre un esquema doctrinalment teològic, el *Liber creaturarum* és metodològicament antropocèntric, i tolera -i demana- una lectura immanentista i fonamentalment humanista de la natura i de la raó que cerca respostes clares.

63. El mateix any, el *Diccionario Enciclopédico Espasa* reporta una breu notícia sobre Sibiuda. La *Theologia naturalis* tractaria de l'home i de la seva naturalesa, d'allò que l'home ha de conèixer sobre ell mateix, i de les seves obligacions envers Déu. Sibiuda voldria conciliar la raó amb la fe, preocupació de tots els medievals; però la seva obra conté idees superiors a la seva època, que el converteixen en un precursor, tot i que en Sibiuda aquestes idees no tenen encara la precisió que més endavant adquiriran.<sup>130</sup>

64. L'any 1985, en l'edició castellana de la història de la filosofia de Ludovico Geymonat, Pere Lluís Font introdueix dues pàgines dedicades a Ramon Sibiuda. En subratlla el «racionalisme», que no s'ha de prendre en sentit estricte, ja que no traspasa els límits d'una simple demostració de la raonabilitat de la religió cristiana; i l'«antropocentrisme», de caràcter fonamentalment metodològic i compatible amb el teocentrisme doctrinal. Per aquestes dues característiques, Sibiuda ha d'ésser considerat un iniciador i un interlocutor del pensament humanista. Lluís Font assenyala la importància del tractat sobre l'amor inclòs en el *Liber creaturarum* i la influència de la seva obra en pensadors posteriors.<sup>131</sup>

65. L'any 1988 era publicat el volum d'història de la filosofia del Renaixement editat per la Universitat de Cambridge. El capítol desè, dedicat a la metafísica i redactat per Charles H. Lohr, estudia fugaçment la figura de Sibiuda. Segons Lohr, Sibiuda connectaria la doctrina de Llull amb la d'Anselm de Cantorbery. La regla fonamental del *Liber creaturarum* parteix de la definició anselmiana de Déu, «id quo nihil maius cogitari potest». Aquesta màxima no serveix només per a la doctrina sobre Déu, sinó també per a la ciència general, que és el fonament de totes les altres ciències. Sibiuda construeix una teologia natural en la mesura que no apel·la a l'Escriptura, però contrasta el llibre de les criatures amb el de la revelació, ja que l'home, esdevingut cec, no és capaç de llegir en aquell. Si Llull volia convèncer jueus i musulmans que els articles de la fe cristiana

130. Cf. *Diccionario Enciclopédico Espasa*. Tomo 11, *Rueda - Tilma*, Madrid, Espasa-Calpe 1984, 9096 a.

131. Cf. Ludovico GEYMONAT, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia. 2. Del Renacimiento a la Ilustración*. Introducción, adaptación y edición al cuidado de Pere LLUÍS FONT, Barcelona, Editorial Crítica Grupo Editorial Grijalbo 1985, 26-27.

eren accessibles a l'enteniment humà mitjançant la ciència general del seu art, Sibiuda voldrà mostrar la conveniència entre el llibre de l'Escriptura i el de la natura. El coneixement contingut en el llibre de la creació és la «radix omnium scientiarum», fonament de les arts del trivi i del quadrivi, de la física i de la metafísica.<sup>132</sup>

66. L'any 1990, Alain Guy publica un article de matèria sibiudiana en un volum col·lectiu dedicat a estudiar la *Theologia naturalis* i les seves múltiples relacions amb Montaigne.<sup>133</sup> Es tracta d'un estudi que resumeix moltes aportacions anteriors i que d'alguna manera constitueix el pòrtic del volum sibiudià-montaignià organitzat per Claude Blum. En una primera part històrica, Guy enumera els principals fets i circumstàncies que van afectar l'Església, França i Espanya durant el pas del segle XIV al XV. Després presenta correctament la bibliografia de l'obra de Sibiuda. Tot seguit passa a descriure el contingut del *Liber creaturarum*, amb una atenció detallada al pròleg i al títol primer. Després exposa l'antropologia del *Liber creaturarum*, amb una descripció particular del tractat sibiudià de l'amor. Passa tot seguit a exposar el contingut de la segona part de l'obra: la paraula de Déu, el pecat, la cristologia, la doctrina dels sagraments i l'escatologia. Alain Guy qualifica el *Liber creaturarum* com un intent d'apologia de la fe i un assaig de resposta als corrents pre-renaixentistes, que es caracteritzarien per «la descoberta de l'home com a tal». Com a apologeta, Sibiuda volia fer veure que l'interès per la naturalesa i per l'home era perfectament compatible amb la religió cristiana, un cop ben exposada i rentada de les seves escòries. En aquest sentit, Sibiuda s'allunyaria molt dels procediments missionals lul·lians, que combinaven el raonament amb les complicacions enginyoses de l'*Art*. Sibiuda intenta d'arraconar les polèmiques dels doctors i tota especulació abstracta i recorre només al missatge que fan entendre a l'home les coses, és a dir, l'experiència quotidiana, natural i sensible. Esmenta entre les seves fonts les del corrent augustinà, que nosaltres assenyàvem en la nostra memòria de l'any 1977:<sup>134</sup> Agustí, Anselm, sant Bernat, els Victorins, sant Bonaventura, Joan Duns Escot, i també Llull i Tomàs d'Aquino. No dubta a pensar que en el *Liber creaturarum* hi ha pàgines que fan olor a «Devotio moderna», la qual cosa explicaria la seva ràpida difusió durant els segles XV-XVI i la influència que va exercir, sobretot a la Península Ibèrica, entre els místics.

67. En el mateix volum, Eusebi Colomer estudia Sibiuda com un humanista precoç, en la línia dels seus estudis sibiudians anteriors. Colomer remarca que no sembla pas fàcilment demostrable que Sibiuda hagi tingut contactes amb l'humanisme naixent, subratlla el seu pessimisme i el contingut «summist» de la seva obra coneguda, però fa notar que en el *Liber creaturarum* assistim a un gran canvi

132. Cf. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press 1988, 544-545.

133. Cf. Alain GUY, *La «Theologia Naturalis» en son temps: Structure, portée, origines*, dins *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la «Theologia» à la «Théologie»*. Études réunies sous la direction de Claude BLUM, Paris, Librairie Honoré Champion 1990, 13-47.

134. Cf. el nostre butlletí bibliogràfic *Deu anys d'estudis sobre Ramon Sibiuda*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», I (1982), 286.

de perspectiva: del teocentrisme som conduïts a un antropocentrisme radical.<sup>135</sup> Aquesta direcció imposa procediments nous de recerca: una ciència fundada en l'home, la seva experiència, els seus recursos. En aquest context, no és pas estrany que reaparegui l'argument de sant Anselm, que el criteri de certesa passi a ésser la proximitat del subjecte a l'objecte. Segons Colomer, aquest «retorn al subjecte» anuncia un nou tipus de pensament centrat en l'home, que supera tant el cosmocentrisme grec com el teocentrisme cristià.<sup>136</sup>

Com a principals aportacions en el pla antropològic, Colomer assenyalava el tema de l'univers vist com un gran llibre escrit per la mà de Déu, les lletres del qual serien les criatures, i l'home la lletra principal.<sup>137</sup> afirmació neta del primat de l'home en el món, ontològic i teleològic, perquè només l'home, mitjançant el seu coneixement i la seva acció moral, dóna sentit al món de la matèria. Aquesta consciència de la posició de l'home en el món es complementa amb la continuació de l'itinerari que mena Sibiuda del món i de l'home cap a l'autor del món i de l'home. Neix així un sentiment d'optimisme religiós d'inspiració franciscana, segons el qual la funció de les criatures consisteix a acompanyar l'home en el seu camí cap a Déu. L'home és una mena de mitjancer nat i universal entre Déu i les criatures, la veritable pedra angular de la creació.<sup>138</sup> Però aquest antropocentrisme gnoseològic retrobarà el camí del teocentrisme ontològic cristià justament mitjançant l'especulació anselmiana sobre l'ésser més gran que pugui ésser pensat, aquest tipus de raonament purament introspectiu, que no necessita cap més evidència que la de la pura racionalitat. Obligat a reconèixer l'existència de Déu per l'exercici de la seva funció més alta, l'home queda novament centrat. El «nosce teipsum» desemboca en el coneixement de Déu.<sup>139</sup> A través de l'anàlisi de la llibertat tal com l'exposa Sibiuda, Colomer assenyalava ben oportunament que Sibiuda relaciona llibertat i eternitat. La immortalitat de l'home en Sibiuda es fonamenta en la capacitat de la llibertat per a crear situacions definitives.<sup>140</sup> Una d'aquestes situacions, l'amor, constitueix el punt més alt de l'activitat de l'home com a ésser capacitat per a ordenar la totalitat del món. Arribat a l'amor, Sibiuda tanca la seva visió de l'univers, perquè tot procedeix de l'amor, que és primer, i tot s'acompleix i es consuma en l'amor. Colomer subratlla altre cop ben oportunament que aquest ordre de pensaments serà reprès més tard, amb altres accents i maneres, per Cusa, Ficino, Pico della Mirandola, etc.<sup>141</sup> Finalment, Colomer descriu la soteriologia anselmiana del *Liber creaturarum*, subratllant que per a Sibiuda, al capdavant, tot esdevé novament circular: el món és fet per a l'home i l'home és fet per a l'home-Déu. Cosmologia, antropologia i soteriologia formen un tot, per bé que Sibiuda mai no esguarda l'Encarnació al marge de la caiguda

135. Cf. Eusebi COLOMER, *Raimond Sebond, un humaniste avant la lettre*, dins *Montaigne...* (cit. en la nota 133), 51-53.

136. *Ibid.*, 53-54.

137. *Ibid.*, 55-57.

138. *Ibid.*, 57-58.

139. *Ibid.*, 59-60.

140. *Ibid.*, 60-61.

141. *Ibid.*, 61-63.

i de la redempció.<sup>142</sup> Exposant la funció còsmica del Crist per la seva condició de salvador i reformador que regenera l'home caigut, Sibiuda anuncia un motiu fonamental de l'humanisme que vindrà després d'ell. Per aquesta causa, Colomer no té cap inconvenient a considerar el *Liber creaturarum* com una de les primeres respostes teològiques a la problemàtica suscitada per l'humanisme naixent i el seu autor com un humanista «avant la lettre».<sup>143</sup>

68. En el mateix volum publicàvem un article, on intentàvem de descriure els procediments mitjançant els quals Sibiuda assaja de dur cap al món de la raó aquelles veritats religioses de la revelació cristiana que d'una manera més clara es resisteixen a l'anàlisi racional.<sup>144</sup> Exposàvem de forma succinta i, en el desig, clara el concepte sibiudià de certesa, posant en relleu que el punt de partida de les seves especulacions no és ni l'home que es coneix o que es vol conèixer -l'home que té consciència plena d'ell mateix-, ni tampoc l'home que dubta, sinó l'home que s'ignora. A gran distància de Descartes, que dubta i s'arrapa fort a la certesa d'aquesta dada de la seva consciència, Sibiuda s'arrapa a la solidesa del món exterior, del qual no dubta ni una mica («scala immobilis et naturalis, habens gradus firmos et immobiles»), per tal de poder situar l'home en el lloc que li correspon. En el camí cap al propi coneixement, l'experiència ajuda l'home, segons Sibiuda, experiència que en el *Liber creaturarum* apareix com un saber íntim, irrefutable, exclusivament personal, però objectiu, fins i tot quan les dades que transmet arriben a oposar-se a les dades amb què opera normalment la raó. Finalment, estudiant l'ús que fa Sibiuda del seu concepte d'experiència-vehicle de veritats impensables, arribàvem a la conclusió que en el cas límit d'aquest tipus d'experiència, Sibiuda posava en moviment una dialèctica que argumenta «ad hominem» en el sentit més fort de l'expressió. Confrontat amb una veritat dubtosa, és a dir, amb una veritat no resoluble només racionalment, Sibiuda vol que l'home es comprometi per aquell aspecte de la veritat que li és més útil i positiu, en tant que naturalesa humana. No es tracta, només, d'una norma d'utilitarisme moral. Es tracta que per a triar entre possibilitats distintes, cal que hi hagi un lligam original entre aquell qui tria i la cosa triada. Únicament la no-indiferència pot condicionar la tria, és a dir, l'experiència que la tria d'allò més útil i positiu exalta i dignifica la naturalesa de l'home. Així, en el punt més conflictiu de la seva vida conscient, l'home mateix, la seva naturalesa, esdevé argument decisiu. Es podria anar més lluny en l'afany d'inserir l'home a l'interior d'un procés de coneixement? I es podia ésser més agosarat?

69. En el mateix volum, Michel Simonin estudia la difusió de l'obra de Sibiuda abans de Montaigne, com a preludi per a interpretar la primera pàgina de l'*Apologie de Raimond Sebond* com una «hàbil fabricació de retòric». Constatant que l'èxit de l'obra de Sibiuda era mediocre i que el seu públic eren persones

142. *Ibid.*, 63-65.

143. *Ibid.*, 65-67.

144. Cf. Jaume de PUIG i OLIVER, *L'impensable rationnel dans le «Liber creaturarum» de Raimond Sebond. Notes au titre I*, dins *Montaigne...* (cit. en la nota 133), 69-84.



eclesiàstiques i institucions religioses, Simonin emet la hipòtesi que Montaigne s'hauria inventat uns detractors de Sibiuda per tal de poder fer veure que els refutava, encara que, al capdavall, no faria altra cosa que donar-los més arguments. El treball de Simonin està ben fonamentat des del punt de vista bibliogràfic, perquè ha treballat a base del copiós fons imprès sibiudià de la Biblioteca Nacional de París; amb tot, això mateix indica que no ha pas examinat altres fons, que li haurien suggerit tal vegada pistes més diversificades, ni tampoc no ha tingut en compte la difusió manuscrita del *Liber creaturarum* i les circumstàncies que van fer que tot d'una passés a intitular-se *Theologia naturalis*.<sup>145</sup>

70. En el mateix recull, el P. Miquel Batllori reprèn el tema de la influència de Sibiuda sobre sant Ignasi, assenyalant que els *Exercicios espirituales* contenen algunes idees sibiudianes: la divisió del món en els quatre graus, la idea que les coses de la terra són creades per a l'home i que, per a tornar a Déu els beneficis que n'ha rebut, l'home se li ha de donar tot. Més que per influència directa del *Liber creaturarum*, Batllori creu que aquestes idees sibiudanes sant Ignasi les ha pogudes copsar en la lectura de la *Viola animae*, impresa el 1500 a Toledo (no a Alcalà, com diu, segurament per «lapsus calami» el P. Batllori), i que en poques pàgines resumeix allò que el *Liber creaturarum* exposa més prolixament.<sup>146</sup> A part d'aquest estudi, més pròpiament ignasià que sibiudià, el P. Batllori insinua que Sibiuda pertany al primer Renaixement europeu, i no tant a l'Humanisme avançat, del qual el separaria el to rude i medieval del seu llatí.<sup>147</sup>

145. Cf. Michel SIMONIN, *La préhistoire de l'Apologie de Raimond Sebond*, dins *Montaigne...*, 85-116.

146. Cf. Miquel BATLLORI, *Sebond et Loyola encore*, dins *Montaigne...*, 117-135.

147. *Ibid.*, 121.