

L'HUMANISME ALS PAÏSOS CATALANS: SIBIUDA, TURMEDA I VIVES

Eusebi COLOMER i POUS

Segons una coneguda dita de Hegel, «la filosofia arriba sempre massa tard... Apareix per primera vegada en el temps, quan la realitat ja ha dut a terme el seu procés de formació i està acabada».¹ La filosofia fóra, segons això, un saber *post festum*. El filòsof començaria la seva tasca de reflexió en el moment que les darreres disfresses abandonen el ball. Hegel il·lustra aquesta tesi amb una de les seves imatges més famoses: la d'aquell eixerit ocell nocturn, d'aspecte rodanxó, però d'ulls grossos i lluent, que en la mitologia grega acompanyava la deessa de la saviesa. «L'òliba de Minerva només aixeca el vol quan el dia ja ha caigut».² Ja sé que no tothom comparteix la tesi de Hegel. Hom escull aleshores com a símbol de la tasca de la filosofia aquell popular ocell domèstic, d'ales curtes i arrodonides, però de bec fort i amb cresta vermella de revolucionari, que canta a punta de dia. És difícil d'escatir quina d'aquestes dues imatges, la de l'òliba o la del gall, expressa millor la comesa filosòfica. És un fet, però, que el pas de l'Edat Mitjana al Renaixement s'adequa més aviat a la tesi de Hegel. Des d'inicis del segle XIV s'obre pas a Itàlia i s'estén d'allí a la resta d'Europa una nova concepció de l'home i del món. Abans que els filòsofs el fessin objecte de llur pensament, el nou esperit s'encarnà en els grans escriptors, artistes i moralistes d'aquella època. La vida sembla haver precedit en aquest cas el pensament. La reflexió filosòfica empenqué el vol quan el jorn ja començava a declinar.

1. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke (ed. H. Glockner, v. VII), Stuttgart 1952, p. 36.

2. Ibid., p. 37.

Aquest fet ha estat prou subratllat per eminents historiadors del Renaixement, perquè ara hàgim d'aturar-nos-hi un cop més. Si n'he fet esment, en encetar aquesta lliçó, és perquè, a la seva llum, s'esclareixen alguns aspectes controvertits de la complexa relació entre Humanisme i Renaixement. L'Humanisme és, sens dubte, «el primer i el més ampli dels corrents intel·lectuals que caracteritzen la història del pensament filosòfic» en l'època renaixentista.³ Però, què s'entén pròpiament per Humanisme? El diccionari Fabra defineix aquest terme com el «conjunt de doctrines dels humanistes de la Renaixença». La definició és tautològica, però recull força bé el significat corrent del mot. De fet, avui entenem generalment per Humanisme una determinada doctrina filosòfica que posa l'accent sobre el valor, la dignitat i la peculiaritat de l'home. Tanmateix, com ha subratllat P.O. Kristeller, aquest significat actual del terme, forjat definitivament al final del segle passat, no coincideix exactament amb el que tingué en els seus orígens.⁴ Hom s'acosta ja molt més al significat del mot «Humanisme» si, com de vegades fa, li dóna aquesta doble accepció: 1) conreu de les lletres humanes; 2) doctrina dels humanistes del Renaixement. Manca, però, una cosa: recordar que la segona accepció depèn històricament de la primera. Per això, si volem comprendre el sentit originari del moviment humanista, hem de remuntar-nos del mot «Humanisme» als de «humanista» i «humanitats», dels quals en darrer terme deriva. Ara bé, d'acord amb els documents contemporanis, un humanista era primer de tot una persona docta, especialment dedicada a l'ensenyament de les humanitats clàssiques, és a dir, un conjunt orgànic de disciplines que comprenia la gramàtica, la retòrica, la poesia, la història i la moral. L'Humanisme nasqué històricament dels *studia humanitatis*. Fou, doncs, un corrent de caràcter més aviat erudit i literari que no pas filosòfic. Això no vol dir, però, que l'Humanisme no exercís cap influx en el desenrotllament posterior de la filosofia. L'exercí de fet, i molt decisiu. Més encara, insensiblement, però decidida, l'Humanisme desembocà en la filosofia i verificà el significat doctrinal que avui li atribuïm.⁵

La raó d'aquest fet es troba en dos trets peculiars del moviment humanista: el cultiu de la història i el sentit de les coses humanes. L'Edat Mitjana havia conreat també a la seva manera la cultura clàssica. Si hom definia, doncs, el Renaixement com un pur corrent de tornada a l'antigüitat, aleshores caldria definir al seu torn l'Edat Mitjana com una sèrie successiva de renaixements, cosa que, d'altra banda, no s'allunya gaire de la veritat. De fet, però, l'Humanisme del Renaixement no és definit només pel cultiu de la saviesa clàssica, sinó per la seva voluntat de restaurar-la en la seva forma autèntica, d'entendre-la en la seva realitat històrica. Els medievals no sentiren l'agulló de la historicitat. Transformaven tot el que tocaven i s'ho feien contemporani. L'home del Renaixement, en canvi, desperta al sentit de la història. Sent el passat clàssic com a passat, i per això s'esmerça en la tasca de recuperar-lo. Aquest interès històric i filològic esdevé el tret original de l'Humanisme respecte a altres

3. P.O. KRISTELLER, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Ginebra 1975, p. 11.

4. Cf. *ibid.*, p. 11ss.; 28ss.

5. Cf. *ibid.*, p. 11ss.; 145ss.

formes de recepció de l'antiguitat clàssica, pròpies de la Patrística o de l'Escolàstica. «Sense investigació històrica i filològica no hi ha Humanisme. Hi ha només una actitud general de cultiu de la cultura antiga que hom troba en totes les èpoques i, per això mateix, no en caracteritza cap».⁶ Ara bé, aquest intent de restablir la cultura clàssica en la seva dimensió originària comporta un capteniment novell envers els grans prohoms de la filosofia grega. No es tracta només de fer-se a mans els textos autèntics de Plató i d'Aristòtil: hom cerca també d'entendre'ls en llur sentit genuí. Ben cert, tot això s'aconsegueix només de lluny, però esdevé una exigència bàsica, sobre la qual recolza la vida filosòfica de l'època.

La pruija d'historicitat s'associa en els humanistes a la sol·licitud envers l'home i les realitats humanes. Des del temps de Ciceró i de Varró el mot *humanitas* significava l'educació de l'home com a tal, allò que els grecs anomenaren *paideia*. Si el moviment humanista cultiva tan curosament les humanitats clàssiques, és perquè creu en llur capacitat per a educar i formar l'home, per a portar-lo de bell nou a la seva autèntica forma humana.⁷ És per això que els humanistes, començant per Coluccio Salutati, designaren llurs disciplines amb el nom d'humanitats, per a subratllar el seu valor per a la formació de l'home. Heus ací com, pel biaix de l'educació, l'Humanisme retroba la problemàtica filosòfica. A la Grècia antiga havia passat això mateix. Els sofistes foren bàsicament uns educadors. I Sòcrates plantà la llavor de la filosofia clàssica reunint entorn seu un grup de joves i ajudant-los a fer-se homes. La nova cultura humanista surt, doncs, del cercle tancat dels *studia humanitatis* i deixa la seva empremta en les disciplines que hom ensenyava tradicionalment en la facultat d'arts. És difícil, per no dir impossible, d'assenyalar les bases del *credo* filosòfic comú a tots els humanistes: tantes i tan grans són les diferències que els separen. Hi ha, però, una cosa en la qual tots ells concorden: l'interès per l'home i l'afirmació del seu valor, la seva dignitat i el seu lloc primacial en el si de l'univers.⁸

Petrarca, el primer humanista que exercí un influx remarcable en la filosofia del seu temps, ens ha deixat un exemple colpidor, d'aquest deixondiment contemporani de l'interès per l'home, en una famosa lletra, en la qual ens conta la seva pujada al mont Ventós. El nominalista Jean de Buridan havia emprès no feia gaires anys la mateixa ascensió per fer observacions metereològiques. Petrarca ho fa mogut només pel desig d'admirar un bell panorama. Però, heus ací que, un cop arribat al cim, s'oblida del seu propòsit, obre el llibre de les *Confessions* de sant Agustí, que portava sempre amb ell, i hi llegeix el passatge següent: «Els homes se'n van a contemplar l'alçària de les muntanyes, les ones del mar, el llit dels rius, la immensitat dels oceans i el curs dels estels, i s'obliden d'ells mateixos.» De la mà d'Agustí, davant la muda majestat de la naturalesa, Petrarca sent l'estranyesa i la grandesa de la condició humana. Per això afegeix immediatament: «Jo sentí enuig de mi mateix, per tal com admirava encara aquestes coses terrenals, en lloc d'haver après de temps

6. N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, v. II. Barcelona 1955, p. 10.

7. Cf. *ibid.*, p. 11

8. Cf. P.O. KRISTELLER, *o.c.*, p. 31.

ençà, encara que fos a l'escola dels filòsofs pagans, que res no és admirable fora de l'ànima, -l'ànima, la mesura de la qual supera tota grandesa».⁹ Petrarca ha fet l'experiència de la vàlua excepcional de l'home, de la seva incommensurabilitat amb les coses, una experiència que es troba a l'arrel de la filosofia de l'Humanisme. No té res d'estrany, doncs que en el seu tractat *De sui ipsius et multorum ignorantia* el mateix Petrarca contraposi el desconeixement amb què es tenien ells mateixos i l'afany de conèixer la natura que palesaven els filòsofs contemporanis. «Adhuc si totes aquestes coses fossin veres, no tindrien cap importància per a una vida feliç. De què em serviria, en efecte, conèixer la natura de les bèsties ferotges, dels ocells, dels peixos o de les serpents, si ignorés o menyspreés la natura de l'home, el fi per al qual hem nascut, d'on venim i on anem?».¹⁰ Ens trobem aquí per primera vegada davant l'afirmació apassionada de la importància de l'home, el tema que serà després objecte dels doctes tractats dels humanistes italians, des del *De dignitate et excellentia hominis* de Gianozzo Manetti fins a l'*Oratio de hominis dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola. Avancem ja des d'ara que és sols des d'aquesta perspectiva que ens proposem d'analitzar el pensament dels nostres tres autors.

Tal com l'hem descrit fins ara, l'Humanisme fou un fenomen exclusivament italià. Als països catalans, com a la resta d'Europa, hi arriba a través d'Itàlia. El descobriment d'Itàlia acompanya, doncs, a casa nostra el descobriment de l'antiguitat clàssica. La gloriosa triade de Dante, Petrarca i Boccaccio obre entre nosaltres els camins del Renaixement. Són ells principalment els qui desperten en els nostres escriptors l'amor i la devoció als clàssics, sobretot als llatins. El nou corrent literari, iniciat sota el regnat de Joan I, troba un capdavanter il·lustre en la persona del seu intel·ligent i ambiciós secretari Bernat Metge (1340-1413). La seva traducció de la *Història de Valter e de la pacient Griselda* (1388), un conte del *Decamerone* de Boccaccio, que Petrarca havia posat exquisidament en llatí, assenyalà d'inici de la incorporació de les lletres catalanes a l'estol brillant de l'Humanisme. Metge fou no solament el primer humanista d'aquesta banda dels Pirineus, sinó també, com l'anomena el pare Batllori, el «primer filòsof laic».¹¹ De fet, la seva obra cabdal, *Lo somni* (1399), s'obre amb un diàleg fingit entre el difunt rei Joan i el seu antic secretari sobre el tema de la mort i la immortalitat. No hi fa res que les fonts de les quals Metge se serveix i en les quals beu la doctrina platònica sobre l'ànima, siguin de segona o de tercera mà. Per primera vegada en la història de la nostra literatura ensopeguem amb una obra que traspua l'esperit del primer Renaixement.

Metge fou més modern que el seu temps. Fóra ociós, doncs, d'entestar-se a cercar en la seva reduïda obra l'empremta de les concep-

9. PETRARCA, *Prose* (ed. G. Martelloti), Milà-Nàpols, p. 830.

10. *De sui ipsius et multorum ignorantia* (ed. L.M. Capelli), París 1906, p. 24ss.

11. M. BATLLORI - R. GARCIA VILLOSLADA, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, dins «Grande Antologia filosòfica», v. VI, Milà, p. 13. Per a una breu anàlisi de la problemàtica filosòfica de *Lo somni*, vegeu E. COLOMER, *El pensament català de l'Edat Mitjana i el Renaixement, i el llegat filosòfic grec*, dins «Espiritu», 27 (1978), p. 116ss.

cions doctrinals de l'Humanisme. Només cal recordar que les primeres obres cabdals del pensament humanista, els diàlegs *De voluptate* i *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla, l'astut secretari napolità d'Alfons el Magnànim, se situen en la primera meitat del segle XV, per no parlar de la *Theologia platonica* de Marsilio Ficino o de l'*Oratio* de Pico que veuran la llum en la seva segona meitat. D'altra banda, els seguidors literaris de Metge, un Antoni Canals o un Joan Roís de Corella, no participen del seu avançat capteniment renaixentista. L'ur humanisme és més de forma que de contingut i es limita, en el cas de Canals, a adoctrinar moralment per mitjà dels clàssics els homes de lletres afeccionats als clàssics, i en el de Roís de Corella, a treure partit, amb un refinat filigranament estètic, de la temàtica mitològica. Per a encarar-nos de front amb la problemàtica contemporània entorn de l'home hem de deixar de banda el corrent literari humanista i retrobar el fil de la tradició escolàstica. Aleshores ens surt a l'encontre un personatge enigmàtic i excepcional: Ramon Sibiuda.

Sibiuda és un solitari. En podríem dir allò que l'autor de la carta als Hebreus diu de Melquisedec, que fou un home «sense pare, sense mare, sense genealogia, sense començament dels seus dies» (He 7,3). De fet, només en sabem que conreà la medicina, que ensenyà a la Universitat de Tolosa de Llenguadoc, on exercí el càrrec de rector i on acabà els seus dies en una data molt primerenca, el 1436. No sembla que hagués tingut cap contacte amb el pensament humanista italià, el qual, aleshores, no havia passat encara de les beceroles. La seva única obra, el *Liber creaturarum seu de homine*, és escrita en un llatí tan tronat que el menys exigent dels humanistes titllaria amb raó de bàrbar.¹² Els seus 330 títols tracten successivament de Déu, la creació, la Trinitat, la fe, l'amor i el temor del Senyor, la Sagrada Escripura, l'espiritualitat de l'ànima, els àngels, el pecat original, la redempció, els sagraments i el judici final. Si féssim cas de la seva temàtica, la tindríem per un d'aquells abundosos farrigo-farragos teològics de l'escolàstica decadent. Tanmateix, el llibre de Sibiuda atragué l'atenció de Nicolau de Cusa, merescué l'estima de Jacques Lefèvre d'Étaples i de Charles de Bouelles, fou objecte d'una coneguda *Apologia* de Montaigne, influí en Pascal i conegué del 1484 al 1648 almenys tretze edicions, a més d'una sèrie de traduccions i refoses.¹³ La importància concedida a l'obra de Sibiuda en els ambients de l'Humanisme francès i, posteriorment, de l'Europa renaixentista i barroca, no era un fet fortuït. Amb elements provinents de la tradició medieval, principalment de Llull, però també de sant Agustí, sant Anselm i Hug de Sant Víctor, Sibiuda aixecà un edifici que apunta cap al futur, com si hagués obeït, potser sense saber-ho, a la veu poderosa del Renaixement.¹⁴

12. Cf. R. SABUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Zulzbach 1852 mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von F. STEGMÜLLER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

13. F. STEGMÜLLER, *Einführung*, o.c., p. 4s

14. Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, v. II, Santander 1947, p. 344. Cf. també, sobre Sibiuda, l'exposició dels germans T. i J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, v. II, Madrid 1943, p. 102. Sobre l'antropologia de Sibiuda, vegeu R. POU, *La antropología del «Liber creaturarum» de R. Sibiuda*, dins «Anal. sacr. Tarrac.», 42 (1969), pp. 211-270.

De fet, el pensament de Sibiuda té un accent marcadament antropocèntric. La intenció de la seva obra pot ésser tan medieval com es vulgui: posar d'acord raó i revelació, el «llibre de les criatures» i el «llibre de l'Escriptura», però Sibiuda la duu a terme d'una manera nova, sense fonamentar-se en cap autoritat i recolzant només en l'anàlisi de l'home. Per això anomena el seu pensament «ciència de l'home». Una ciència de la qual aquest és alhora el subjecte i l'objecte. Sibiuda vol ensenyar a l'home a conèixer-se ell mateix i a conèixer en si mateix Déu —d'ací ve que faci ús, com Descartes, de l'argument ontològic de sant Anselm—, sense apel·lar a cap altre testimoni que el mateix home ni a cap altra experiència que l'experiència humana. «Aquesta ciència, escriu, ho prova tot per mitjà de l'home i d'aquelles coses que l'home coneix de si mateix per experiència, sobretot per l'experiència de cadascú a l'interior de cadascú. Per això no cerca altres testimonis que el mateix home».¹⁵ Ací rau per al nostre autor la certesa del seu mètode. L'home busca sempre la certesa. Aquesta exigeix la proximitat amb el seu objecte. I res no és més proper a l'home que l'home. Heus ací per què Sibiuda posa el testimoni de la consciència per damunt de tot altre testimoniatge. Allà on no arriba l'experiència humana —i aquest és el cas de les veritats de la fe— Sibiuda, seguint els passos de Llull, estableix com a norma suprema que cal afirmar com a ver allò que és més amable i desitjable a l'home en tant que home. Si l'experiència humana era el criteri de la certesa natural, la conformitat amb la natura humana serà el criteri de la creença. L'home esdevé, doncs, en Sibiuda l'objecte central de reflexió i, alhora, el mitjà d'aquesta mateixa reflexió. El camí vers la certesa passa inevitablement per la seva consciència. És per raó d'aquest agut gir antropocèntric que el pensament de Sibiuda s'inscriu dins el corrent humanista, per medievals que siguin les seves fonts i els materials que empra.

Ara que hem donat ja una ullada a la problemàtica del *Liber de homine* és el moment d'examinar-ne detalladament els temes més importants. El motiu del món com un gran «llibre» escrit de la mà de Déu, i de les criatures com les «lletres» que el componen, és un tema clàssic del platonisme medieval.¹⁶ Sibiuda, però, li dóna un accent peculiar, en subratllar emfàticament el paper privilegiat de l'home. Si aquest forma part del llibre de la creació és en qualitat de «lletra principal», aquella que dóna sentit a les altres i permet de llegir i entendre l'obra sencera.¹⁷ D'ací ve la correlació existent en Sibiuda entre l'home i el món. L'home és «la realitat superior» a totes les altres realitats del món,¹⁸ però aquesta superioritat no el desconnecta dels altres éssers, sinó que el relaciona amb ells amb un doble llaç ontològic i teleològic. L'home és el recapitulador i el capdavanter de l'univers, un univers que ell compendia, però que, al seu torn, s'adreça vers ell.

Efectivament, hem dit que Sibiuda vol portar l'home del coneixement d'ell mateix al coneixement de Déu. Per a dur a terme aquesta ascensió té

15. *Theol. nat.*, p. 33.

16. Cf. *ibid.*, p. 35.

17. Cf. *ibid.*, p. 36.

18. Cf. *ibid.*, p. 48.

necessitat de dues «escales»: una per a pujar de les criatures inferiors a l'home, l'altra per a enlairar-se de l'home a Déu. La primera etapa d'aquest itinerari es basa en la consideració tradicional dels quatre graons de l'ésser: ésser, viure, sentir i entendre. Aquests graus ontològics de perfecció convenen a les coses successivament i separada, a l'home, en canvi, conjuntament. Ell els recapitula tots quatre: és, viu, sent i entén. Comprèn, doncs, totes les perfeccions de les criatures i, a aquest nivell, hom no li pot afegir res més.¹⁹

Aquesta primacia ontològica de l'home es transforma en primacia teleològica. El món, es efecte, no troba el seu sentit en ell mateix, sinó en el coneixement i l'acció moral de l'home. No es tracta, en aquest darrer punt, d'una anticipació de l'idealisme, sinó d'una interiorització del cristianisme. Per a Sibiuda, com per a sant Ignasi de Loiola, «totes les coses que hi ha en el món són creades per a l'home».²⁰ «Mira, oh home, tot aquest univers a l'entorn i considera si hi ha en ell quelcom que no et sigui d'utilitat; com veus, la natura sencera treballa per a un mateix fi: per a obsequiar-te i oferir-te els seus serveis».²¹

Rest a la segona etapa de l'itinerari de Sibiuda: l'accés a Déu. El pas que dona ara el nostre autor recorda anticipadament el futur pas de Descartes: l'home se sap en possessió d'unes perfeccions que ell mateix no es pot atorgar. Les hi ha donades, doncs, un Altre. En conseqüència, Sibiuda conclou: «Allò que tu, oh home, has rebut, t'ho ha donat Aquell mateix del qual tots els altres éssers han també rebut tot el que són. Tu ets, doncs, d'Aquell, al qual pertanyen també totes les altres coses... Algú més gran que tu t'ha donat el que tu ets».²² L'antropocentrisme inicial de Sibiuda es desdobra, doncs, en un teocentrisme final. L'home és un «centre centrat», una «mesura mesurada», com dirà, anys a venir, Nicolau de Cusa. En el pla religiós aquesta concepció dona lloc a una religiositat optimista, d'encuny franciscà, per a la qual la missió de les criatures és la d'acompanyar l'home en el seu camí vers Déu. Heus ací, per exemple, una formulació de Sibiuda, que en els nostres dies hauria pogut fer seva Teilhard de Chardin: «Com més s'allunya l'home de les criatures tant més s'allunya de si mateix i de Déu».²³

Quina és l'arrel pregon a d'aquesta sèrie de privilegis humans? L'arrel cal cercar-la en allò mateix que constitueix la nota específica de l'home: la natura intel·lectual, amb aquelles dues propietats que se'n segueixen, l'autoconsciència i la llibertat. Les altres coses tenen la seva pròpia natura. L'home no solament la té, sinó que sap que la té i, per això, pot disposar lliurement de si mateix. Aquest darrer tret és per a Sibiuda el més important. El veritable valor de l'home rau en la llibertat. No hi ha res en el món que la superi en dignitat i noblesa. Per ella l'home «val més que tot

19. Cf. *ibid.*, p. 71ss.

20. *Ibid.*, p. 126. El text corresponent de sant Ignasi de Loiola és ben conegut de tothom: «... y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre». Cf. *Exercicios espirituales*, 23. Vegeu sobre el tema, M. BATLLORI, *De Raimundo Sabundo et Ignatio de Loyola*, dins «Archivum Historicum Societatis Jesu», 38 (1969), pp. 454-563.

21. *Ibid.*, p. 123.

22. *Ibid.*, p. 9

23. *Ibid.*, p. 76.

el món».²⁴ Ella fa realment de l'home el rei de la creació, car tot allò que existeix, existeix per a la llibertat, perquè l'home en disposi lliurement i, d'aquesta manera, disposi també d'ell mateix. Per la llibertat l'home esdevé la «imatge viva de Déu».²⁵ Heus ací una fórmula que no té parió en tota la tradició medieval i que és destinada a tenir un paper decisiu en el pensament de Nicolau de Cusa. L'home no ja com a imatge de Déu, sinó com a imatge viva, capaç d'assemblar-se cada cop més al seu Autor. Per això, conclou Sibiuda, l'home no pot donar a ningú la seva llibertat fora de Déu. Si res creat no és superior al lliure arbitri i si aquest és superior a tot allò que ha estat creat, només el Creador pot tenir-hi la seva seu. «Heus ací el lliure arbitri convertit en seu de Déu: allí només Déu hi pot regnar».²⁶

No és estrany, doncs, que el pensament de Sibiuda desemboqui en un grandios tractat *De amore*. Sibiuda concep l'amor com la propietat més exclusiva de l'home, ja que es crea en ell. L'amor és «el primer do de la voluntat».²⁷ És per això que pressuposa la llibertat. Un amor forçat no seria amor. Nogensmenys, l'amor és el qui dóna a la llibertat el seu valor definitiu. La voluntat, en efecte, sense canviar de naturalesa, rep la forma de la cosa estimada, car «tal és l'amor, qual és la cosa estimada, i tal és la voluntat, qual és l'amor».²⁸ D'ací ve que la voluntat rebí el nom de la cosa en la qual es transforma per obra de l'amor. Així, «si la voluntat estima la terra, s'anomena terrenal... Si estima les coses mortes i mudes, s'anomena morta i muda. Si estima les coses bestials, s'anomena bestial. Si estima els homes, s'anomena humana. Si Déu, divina. I així per l'amor l'home es pot transformar lliurement i espontània en una altra cosa, més noble o més vil».²⁹ Avançant-se al que faran més tard els grans pensadors de l'Humanisme, Sibiuda ha determinat l'home en funció de la seva confrontació amb la realitat sencera. L'home s'ha fet palès un cop més com el centre de la creació, car, per bé que tota cosa sigui digna d'amor, correspon a ell d'equilibrar amb un amor ben ordenat els diversos nivells de realitat que hi ha en el món. Naturalment, Sibiuda no dubta gens ni mica que «el primer amor pertany sempre a Déu».³⁰ Servint Déu per amor, l'home s'uneix amb Ell i d'iu a terme la seva obra, car «totes les coses vénen del primer Amor i en l'amor són consumades».³¹

No és fàcil de trobar en el pensament anterior a Sibiuda un gir tan accentuat vers la pròpia consciència. Si el *Liber de homine* fou inclòs en l'*Index* de Pau IV i deprés Pius IV i l'inquisidor espanyol Quiroga

24. Ibid., p. 136.

25. Ibid. La caracterització de l'home com a imatge «viva» de Déu és nova en la tradició medieval. Nicolau de Cusa se l'apropriarà, però no l'entendrà, com Sibiuda, de l'actuació de la llibertat, sinó del dinamisme del coneixement. Potser és bo de recordar que el gran pensador alemany posseïa un exemplar de la *Theologia naturalis* del nostre autor. L'obra es troba encara avui en el Cod. Cus. 196, fol. 1-202. Cf. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues, Trêveris*, p. 182.

26. Ibid., p. 135.

27. Ibid., p. 148.

28. Ibid., p. 137.

29. Ibid., p. 173.

30. Ibid., p. 174.

31. Ibid., p. 161.

mantingueren aquesta prohibició per al pròleg, és perquè semblà perillosa a l'autoritat de l'Església la seva afirmació massissa i potser poc matisada de la subjectivitat, com a eix de tota veritat interior i exterior a l'home. Cal fer esment, en defensa de Sibiuda, del fet que el seu pensament recolza en la pressuposició que l'home fou creat a la mesura de Déu i és per això que pot esdevenir al seu torn la mesura de totes les coses. En qualsevol cas, és per raó d'aquesta convicció, d'origen cristià i agustinia, que Sibiuda no cau en una absolutització de l'home, a l'estil de certs pensadors moderns.³²

Aproximadament pels mateixos anys en què Sibiuda desenvolupava a Tolosa aquesta grandiosa concepció de l'home, Anselm Turmeda, un frare franciscà mallorquí convertit a l'islamisme, posava terme a Tunis a una obra que n'és l'antitesi més acabada; la *Disputa de l'ase* (1418). La figura extravagant de Turmeda personifica la gran crisi de valors o de «vigències», com diria Ortega, que acompanyà el pas de l'Edat Mitjana al Renaixement. Turmeda és encara en bona part un medieval, però resol la seva crisi espiritual adoptant un capteniment precursor de certs corrents de l'Humanisme renaixentista: una actitud individualista i egoista o, més exactament, egocèntrica.³³ Avivat el seu escepticisme natural pel contacte amb els cercles universitaris de París i Bolonya, on abundaven els professors d'obediència nominalista i averroista —recordem, entre altres, Pierre d'Ailly, Nicolas d'Oresme, Gregorio de Rímini i Angelo d'Arezzo— Turmeda se sentí probablement ofegat per les estructures socials i religioses de l'Europa medieval. Aleshores, com apunta J.Ll. Marfany, «en comptes d'adoptar un gest d'orgullós heroisme i enfrontar-se obertament amb la seva societat, s'estimà més de fugir a un altre país i a una altra societat, a la recerca de la pau i el benestar personals, de la seva llibertat íntima».³⁴ De tota manera, Turmeda continuà essent espiritualment allò que els anglesos anomenen un *outsider*. Exiliat voluntàriament de l'Europa cristiana, no acabà de trobar la seva pàtria en l'Islam nord-africà. De fet, ell no es deslligà mai dels interessos de la seva comunitat d'origen. Escriví en català, seguí de prop les vicissituds polítiques i militars de la corona catalano-aragonesa i mantingué lligams jurídics amb els seus antics senyors espirituals i temporals, per tal de tenir a la mà, sempre que ho volgués, la possibilitat de tornar a la pàtria. Turmeda es passa a l'islamisme, però posseeix el secret de conservar-se fins a un cert punt interiorment europeu i cristià. Cas de duplicitat, observa Manuel de Montoliu, potser únic en la història del pensament humà.³⁵ La clau per a l'explicació d'aquest fenomen la trobaríem potser en una mena de realisme congènit, «un sentit

32. Cf. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Bosquejo de historia de la filosofía española*. Apèndix a J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, v. I, Barcelona 1954, p. 461.

33. Cf. J. Ll. MARFANY, *Ideari d'Anselm Turmeda*, Barcelona 1965, p. 6. Per a l'estudi de Turmeda, cf. A. CALVET, *Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo español (1352-1423-32?)*, Barcelona 1914, i M. de EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdalláh al-Taryuman (fray Anselmo Turmeda)*, dins «Atti Accad. naz. dei Lincei», sèrie VIII, v. 15, Roma 1971; en català, *Anselm Turmeda. Autobiografia i atac als partidaris de la Creu*, Barcelona 1979. Vegeu també, del mateix M. de EPALZA, *Anselm Turmeda*, «Biografies de Mallorquins» 4, Palma de Mallorca, 1983.

34. Ibid.

35. Cf. M. de MONTOLIU, *Eiximenis, Turmeda i l'inici de l'humanisme a Catalunya*. Bernat Metge, Barcelona 1959, p. 92.

transcendentalment pràctic per al qual el viure intens constituïa tota la filosofia».³⁶

Aquests trets de la personalitat de Turmeda es reflecteixen en la seva obra. Dificilment en trobarem una altra en la literatura catalana contemporània que enllaci tan directament com la *Disputa de l'ase* amb l'esperit d'aquella època contradictòria que Huizinga anomenà la «tardor de l'Edat Mitjana». No és, però, un cas aïllat. L'obra té els precedents en els bestiars medievals i tradueix la mateixa crisi que trobem en la *Disputa d'en Buc i son cavall* i en els corrents de literatura satírica i escèptica tan abundosos en aquesta època. Turmeda és tanmateix un dels escriptors que expressen amb més vigor la crisi que produí aquesta literatura. Les seves tècniques són encara medievals, però «l'actitud pregonia que jau sota les seves idees, encara molt confuses, anuncia ja la mentalitat renaixentista».³⁷ Hom n'ha dit que és germà espiritual de Boccaccio i precursor de Rabelais. «Del primer, té l'agudesia, la gràcia de contar, l'agilitat llatina, el sentit realista de l'art per al qual un fet viu i concret té una vàlua estètica cent vegades superior a totes les fantasies i ficcions poètiques que no es facin servir d'instrument per a expressar el goig de viure. Del segon, té el bon humor gras i filosofant, la riallada enorme i transcendental, la filosofia del bon sentit i l'odi a la metafísica».³⁸

Què ens conta Turmeda en la *Disputa de l'ase*? La trama de l'obra és molt simple. Un bell matí d'estiu l'autor s'ha adormit sota un arbre. De sobte el desperta una remor de veus. Prop d'ell s'ha reunit una gran assemblea d'animals per a l'elecció d'un rei. La sort recau sobre un fill del cosí germà del rei difunt: el lleó roig de la llarga cua. Els animals s'adonen que a l'ombra de l'arbre hi ha un home adormit. Qui és aquell home? Un conill ho sap. «Aquell fill d'Adam que està assegut sota aquest arbre, és de nació catalana i nat en la Ciutat de Mallorques, i té per nom frare Anselm Turmeda; el qual és home molt savi en tota ciència i assenyaladament en astrologia».³⁹ El rei pregunta aleshores. «¿És aquest aquell frare Anselm que es fa tan savi i és tan presumptuós, que diu i predica i té per opinió que els fills d'Adam són més nobles i excel·lents i de major dignitat que nosaltres, animals, ho som?».⁴⁰ El conill assenteix: «Més de cent vegades li he oït dir de mes pròpies orelles».⁴¹ El rei es gira aleshores envers els seus barons i servidors en demanda de consell i aquests acorden unànimament que, si fra Anselm atorga ésser veritat allò que hom en diu, li'n sigui demanada la prova. Car, com diuen els lògics, quan hom afirma alguna cosa, no basta de dir «és així»; cal que se'n doni la prova.⁴² El rei decideix

36. Ibid.

37. Cf. J. LL. MARFANY, o.c., p. 6

38. M. de MONTOLIU, o.c., p. 91.

39. ANSELM TURMEDA, *Disputa de l'ase*. Versió per E.N.C. Introducció per M. OLIVAR, «Els nostres clàssics», v. XVIII, Barcelona 1928, p. 27. El text català original de la *Disputa* s'ha perdut. Hi ha notícia d'una edició catalana publicada a Barcelona el 1509, però no ens n'ha pervingut cap exemplar. L'obra ens ha arribat només per mitjà d'una traducció francesa, publicada a Lió en 1544. L'edició catalana que utilitzem ha estat feta sobre aquesta versió francesa.

40. Ibid., p. 29.

41. Ibid., p. 30.

42. Cf. ibid., p. 31.

finalment d'organitzar una solemne disputa pública, en la qual seran examinats els pros i els contres de la tesi en discussió. Els dos contrincants escollits són el mateix fra Anselm, en representació dels homes, i, per part dels animals, un «ase dolent i malaurat, tot escorxat, mocós i sense cua, el qual no hauria valgut deu diners a la fira de Tarragona».⁴³

No cal dir que en el curs del diàleg que ara s'inicia l'ase esmicola un a un els arguments del frare. No ens n'hem d'estranyar: ell no és, al cap i a la fi, sinó l'*alter ego* irònic de l'autor. Dosificant admirablement la llum i les ombres, Turmeda desplega així als nostres ulls un quadre impressionant de la condició humana, on, com farà Pascal tres segles més tard, la grandesa s'associa amb la misèria. Considerem primer de tot les raons de fra Anselm. En el seu conjunt palesen una visió optimista i generosa de l'home que no desdiu gaire de la dels humanistes del Renaixement. Fra Anselm comença el seu elogi de l'home al·ludint a la «nostra bella figura i semblança».⁴⁴

Els homes «som ben fets i composats dels nostres membres i ben ordenats per belles proporcions corresponents les unes amb les altres».⁴⁵ Ultra això, posseïm els cinc sentits corporals i ensems una bona memòria, per la qual recordem les coses passades i anticipem les coses a venir, mentre que els animals viuen en el present.⁴⁶ El frare menciona després successivament el «nostre bell saber..., bon consell i prudència que tenim, observem i guardem en nostres governaments, fets i mercaderies»;⁴⁷ les «delicioses i delicades viandes» que mengem i els «saborosos i innumera-bles vins, blancs i vermells, molt subtils, poderosos, aspres, dolços i bruscus, dels quals bevem a nostra plaer en tot temps de l'any»;⁴⁸ les «copioses voluptats que tenim en els nostres alts, grans i amples palaus», amb «belles danses de diverses guises de dames, per a riure i cantar», al so de tota mena d'instruments musicals;⁴⁹ les «belles vestidures de seda que portem»;⁵⁰ la «lleï que Déu ens ha donat» i que «ens mana que fem el bé i esquivem el mal»;⁵¹ l'organització de la societat humana amb els seus diversos estaments, «reis, prínceps, senyors, doctors, filòsofs, consellers, advocats, procuradors, notaris, xantres i llauradors»;⁵² finalment, l'enginy per a «bastir cases, torres i palaus per habitar».⁵³

L'ase, però, no es té per satisfet amb aquestes proves de fra Anselm. A cada una d'elles oposa la seva pròpia contraprova. En un primer moment, com mesurant les pròpies forces, l'ase es manté prudentment a la defensiva i s'accontenta de reafirmar la superioritat dels animals en totes aquelles coses en les quals el seu contrincant havia establert la superioritat de

43. Ibid., p. 38.

44. Ibid., p. 39.

45. Ibid.

46. Cf. ibid., p. 42

47. Ibid., p. 51.

48. Ibid., p. 58s.

49. Ibid., p. 64.

50. Ibid., p. 71.

51. Ibid., p. 65s.

52. Ibid., p. 73.

53. Ibid., p. 87.

l'home. Són unes pàgines ingènues i delicioses, on no manquen, però, algunes fines observacions. Turmeda hi usa i abusa del principi de finalitat per a fer l'elogi de les qualitats excepcionals d'algunes espècies animals, p.e. la vista de l'àliga i el voltor, l'olfacte dels cans llebrers, la memòria de les orenetes i altres ocells migratoris, l'organització social de les abelles i les formigues, etc. Després, però, l'ase canvia de tàctica i passa a l'ofensiva. En comptes de l'anterior cant a l'home, a la meravellosa proporció del seu cos, a les seves possibilitats tècniques i espirituals, al refinament de què envolta la seva existència, Turmeda teixeix ara una punyent meditació sobre les misèries de la vida, la vanitat dels plaers d'aquest món, la presència inexorable de la mort. És l'altra cara del nostre autor. Una cara que transparenta la mateixa mentalitat que produí les danses de la mort i la literatura ascètica i moralitzant de la darrerria de l'Edat Mitjana.

Així, per exemple, fra Anselm havia al·ludit a les menges variades i refinades dels homes. L'ase, però, retorçant-li l'argument, li contesta: «em feu quasi riure, per bé que no en tingui ganes... Vós penseu lloar els fills d'Adam, i els vitupereu, com sigui que no podeu tenir les viandes que haveu dites, sinó comprant-les amb diners. I no podeu tenir diners, sinó amb molt de treball, dolor, tribulació i temor mesclada amb pena: mercadejant, batallant, navegant, cavalcant... I després que haureu guanyat alguns diners, sou en més gran temor que no éreu abans, pensant com els guardareu, tenint sempre por i temença que no us siguin llevats per la senyoria».⁵⁴ Per a vida regalada no hi ha com la dels animals. Ells mengen de tot, joiosament, sense pagar-ne malla ni diners. «Vosaltres planteu els horts i nosaltres mengem la fruita. Vosaltres obriu els pous i nosaltres bevem l'aigua».⁵⁵ «I això és dignitat de senyors, menjar i beure i no treballar gens».⁵⁶ El frare havia lloat els plaers i voluptats de la vida. L'ase el repta amb aquestes paraules: «em sembla que sou un poc dolç de sal... No sabeu que els plaers dels quals se'n segueixen plors i dolors no deurién ser anomenats plaers? Com us podeu, doncs, lloar de ço que no és altre que fum que aviat passa? Car vosaltres teniu, en lloc del festí, l'acompanyament que es fa quan sou morts, per a enterrar-vos; en lloc de riure, els plors; en lloc de goig, penes; en lloc de cançons, els grans crits de la mort; en lloc de les grans cases i sumptuosos palaus, les estretes i petites fosses».⁵⁷

L'ase no és menys convincent en qüestions de crítica moral i social. Turmeda aprofita les seves intervencions per posar en la picota el convencionalisme de la moral establerta, l'egoisme i la mesquinesa espiritual que imperen en les relacions humanes, el mal govern de la societat. La seva visió de la vida moral és més aviat pessimista. Si Déu ha donat als homes la llei és perquè en tenen necessitat. Ells, però, perverteixen l'ordenació de Déu i converteixen àdhuc les accions bones, p.e. el dejuni, en ocasió de nous pecats. «Per jejunar un dia teniu tres dies

54. Ibid., p. 60s.

55. Ibid., p. 62.

56. Ibid., p. 70.

57. Ibid., p. 65.

de bon menjar. Cal el dia abans del dejuni, us dieu: “Mengem i bevem bé, car demà ens cal dejunar”. El dia del dejuni dieu: “Mengem i bevem bé avui, car dejunem”. L’endemà del dejuni dieu: “Mengem i bevem bé avui, car ahir dejunàrem”». ⁵⁸ De les relacions amb el proïsme, val més no parlar-ne. «Car davant sa care li rieu, i tot seguit, darrera, dieu mal d’ell i en detracteu». ⁵⁹ On trobar entre els homes un exemple de ver amor i fidelitat entre els esposos? «Les vostres fembres a penes és podrit llur marit en la fossa, i encara es podria fer salsa de son fetge, que tot seguit cerquen altres marits. I moltes vegades faran morir llurs marits per metzines i tûixecs que elles els fan menjar per poder prendre per marit aquell de qui són enamorades». ⁶⁰

L’organització racional de la societat humana, que fra Anselm havia fet objecte de lloa, no és sinó la confirmació del desgavell irracional que regna en les relacions entre els homes. Per a què serveixen els escrivans i notaris, sinó «per escriure els processos, plets i qüestions que diàriament són entre vosaltres pels robatoris i rapinyes que us feu els uns als altres, negant la veritat i sostenint la mentida»? ⁶¹ D’aquests defectes, no n’estan exempts aquells qui exerceixen la suprema magistratura. Àdhuc els reis «no amen llurs súbdits sinó pel profit que en treuen i per tal que per ells es defensin de llurs enemics. I això és un signe de cobejança i misèria; car la raó vol que el rei o senyor sigui clement, piadós i misericordiós, fent justícia sempre; en un mot, retre a cadascú ço que és seu». ⁶² La descripció que fa Turmeda de la realitat de la societat humana no es diferencia gaire de la que Hegel, en la *Fenomenologia de l’esperit*, presenta com a resultat negatiu de la Il·lustració: «Onsevulla que es trobi, l’home ocupa el lloc que li correspon: utilitza els altres i és utilitzat per ells». ⁶³

Turmeda, doncs, es capté amb l’home com Pascal: «si ell s’enalteix, jo el rebaixo». ⁶⁴ Per a humiliar-lo encara més, introdueix en la discussió, fent costat a l’ase, la mosca, el poll, la puça, la xinxia i altres insectes repugnants. Heus ací, per exemple, la intervenció de la mosca: «Els principals i majors senyors vostres són el papa, l’emperador i el rei. I quan vénen les grans festes, ells es vesteixen de riques vestidures de seda i es perfumen de moltes bones olors. I llavors, quant d’orgull! Els sembla que al món no hi hagi honor ni noblesa major. I quan ells tenen tanta de glòria, nosaltres mosques, sortint de la immundícia, ens posem en la barba del vostre papa, emperador o rei, i ens hi eixuguem els nostres peus i les nostres mans enfemtades. I després, si ens ve en voluntat de pixar o fer de cos, ho fem... I llavors, sentint el papa, emperador o rei l’olor de la nostra femta, diuen a llurs servidors: Sentiu aquesta pudor que jo sent? I responen que no. I no sap, el pobre, que nosaltres li hem enfemat la barba». ⁶⁵

58. Ibid., p. 67s.

59. Ibid., p. 68.

60. Ibid., p. 162.

61. Ibid., p. 75.

62. Ibid., p. 76.

63. G.W.H. HEGEL, *Phäomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, p. 400.

64. BLAISE PASCAL, *Pensées*. Texte établi par L. Lafuma, Paris 1962, fr. 130 (420), p. 83.

65. *Disputa de l’ase*, p. 92.

No cal, però, acudir a les mosques i altres insectes per a humiliar l'home. La seva mateixa naturalesa l'humilia. I Turmeda addueix en aquest sentit la tradicional comparació de l'home amb un arbre a l'inrevés, que farà seva, dos segles més tard, Miguel Sabuco en el seu *Coloquio de la naturaleza del hombre*. «Els més savis dels fills d'Adam, o sigui els filòsofs, diuen que vosaltres sou arbres celestes, arbres girats a l'inrevés. Car així com els arbres terrestres tenen llurs soques i arrels en terra, vosaltres teniu la vostra soca, això és, la testa, i les arrels, que són els cabells i la barba, en amunt, vers el cel».⁶⁶ Els arbres, però, es coneixen pels fruits. I de fet, els arbres terrestres produeixen fruits de gentils colors, bones olors i òptimes sabors. «Vosaltres, doncs, que sou arbres celestes, quin fruit produïu dels vostres cossos?... Quin profit pot hom fer-ne, ni per què és bo, a què val? Cert, a res. Mes, quan és viu és malastruc i pudent, i quan és mort és encara pitjor; i si no fos ficat i amagat sota terra, faria tanta de corrupció en l'aire que destruiria el món».⁶⁷ I en això, constata victoriosament l'ase, no hi ha diferència del papa i l'emperador als homes de més baixa condició. «Tots són en un mateix grau quant a les coses damunt dites. Ni en llur vida ni després de llur mort, dels més nobles als més vils, no hi ha cap diferència».⁶⁸

He deixat expressament per als final els tres passatges més significatius de la disputa. En el primer d'ells, fra Anselm fa esment d'un dels aspectes més característics de l'autoconsciència de l'home del Renaixement: la seva individualitat. Avançant-se uns decennis a una afirmació similar de Nicolau de Cusa, en *De docta ignorantia*, Turmeda observa que «de cent mil homes o dones no en trobareu cinc o sis que s'assemblin de cara, per bé que tot el que és a la cara de l'un sia a la cara de l'altre».⁶⁹ Cal dir el mateix de la parla i de l'escriptura. Cent mil homes poden parlar o escriure en la mateixa llengua. No veurem mai que el parlar de l'un s'assembli al de l'altre. D'una manera semblant, cada escriptura serà coneguda com de la mà d'aquell que l'haurà escrita. I això, conclou fra Anselm, «és una gran gràcia que Déu ens ha fet. Car si tots els homes o les dones s'assemblessin, molts mals i inconvenients se'n seguirien».⁷⁰ L'ase, aquesta vegada, no rebutja l'argumentació d'Anselm. Replica indirectament i aprofita l'ocasió per a ironitzar sobre les diferències religioses dels homes. Si vosaltres no sou tots d'una mateixa semblança, sou també «dividits en una cosa, en la qual, si fóssiu savis o hi hagués en vosaltres alguna discreció, deuríeu ésser tots d'un acord, és a dir, en la llei de Déu i en la fe de Jesucrist... Car hi ha entre vosaltres malvats jueus, cristians, sarrains, tàrtats salvatges i altres infinits els quals no tenen ni entenen cap llei; emperò cadascun d'ells diu i creu que té i segueix la veritat i tots els altres tenen i segueixen la mentida i la falsedat, i d'això jura i fa jurament, i creu fermament que és així».⁷¹ Si tenim present que l'home que escriu aquestes coses és autor d'una crítica

66. Ibid., p. 172.

67. Ibid., p. 175s.

68. Ibid., p. 176.

69. Cf. N. de CUSA, *De docta ignorantia*, II, 1 (ed. Acad. de Heidelberg), p. 62s.

70. *Disputa de l'ase*, p. 79.

71. Ibid., p. 82.

racionalista de la fe cristiana, publicada en àrab, per a ús dels seus nous correligionaris, el *Present de l'home docte en refutació dels partidaris de la Creu*, comprendrem de seguida que l'escepticisme de Turmeda va més enllà de la diferència entre cristianisme i islamisme i afecta segurament tota confessió.⁷²

Els altres dos passatges són complementaris i toquen de prop la problemàtica filosòfica. Batut en tots els fronts per l'ase, fra Anselm cerca una raó de pes que convenci definitivament el seu adversari. Finalment addueix aquesta: «Senyor Ase, la raó per la qual nosaltres som la major dignitat i noblesa és que, quan morim, l'ànima no mor pas».⁷³ L'ase, però, no es dóna per vençut. I al·ludint a un conegut text de l'*Eclesiastès* (3,21): «Qui es aquell que sap si les ànimes dels fills d'Adam puguem amunt i les ànimes dels juments i altres animals baixen avall?», hi afegeix només aquest breu, però incisiu comentari: «Com si volgués dir que ningú no ho sap, sinó Aquell qui les ha creades».⁷⁴

Fra Anselm recorda aleshores a l'ase que «nosaltres som fets i creats a la imatge i semblança de Déu, i vosaltres no. I això és un gran i superlatiu grau».⁷⁵ L'ase, de bell antuvi, s'exclama així: «Bon home de Déu! ¿Creieu vosaltres, fills d'Adam, que Déu és fet a la vostra semblança? No, plagui a Déu! Car Déu no té cap, ni ulls, ni boca, ni mans, ni peus i encara no és corporal».⁷⁶ Després reconeix que el que fra Anselm ha dit és ver, ja que recolza en l'autoritat de l'Escriptura; però immediatament li fa avinent que no ho ha entès bé i que ell, tot i que no ha estudiat a París i a Bolonya, li ho explicarà. «Sapigueu, doncs, afegeix l'ase, que els filòsofs diuen i afirmen que l'home deu ser anomenat un "petit món" i així l'anomenen en llurs llibres. I això per tal que, com ells diuen, es troba en l'home tot allò que hi ha en el gran món, és a dir, al cel i en la terra».⁷⁷ Ara bé, quan Déu diu: «Fem l'home a nostra imatge i semblança» (*Gen* 1,26), «Ell parla de l'ànima; a saber, que així com Déu fa tot el que li plau en el món més gran, és a dir, al cel i en la terra, així i per semblant manera fa l'ànima en el món més petit, és a dir, en el cos de l'home. Talment que la vostra ànima intel·lectiva així és feta».⁷⁸ No és exacte, doncs, allò que afirma un crític, que «Turmeda desplaça cap avall el marc que enquadra la seva visió del món i deixa Déu enfora. L'home ja no és vist dins l'escala jeràrquica presidida per Déu i inseparable de la filosofia medieval, ans esdevé el centre d'una nova concepció de la vida. El miserable home medieval assoleix, dins els seus mateixos límits, tota la immensa dignitat de l'home del Renaixement».⁷⁹ Turmeda no nega la visió bíblica de l'home fet a imatge de Déu. La redueix, això sí, a l'ànima, i la contraposa a la visió grega de l'home com a microcosmos. Al marge de l'interès que té aquesta

73. Cr., sobre el tema, M. de EPALZA, *Anselm Turmeda. Autobiografia i atac als partidaris de la Creu*, Barcelona 1979.

74. *Disputa de l'ase*, p. 100.

75. *Ibid.*, p. 101.

76. *Ibid.*, p. 102.

77. *Ibid.*, p. 103.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*, p. 107.

79. J. LL. MARFANY, *o.c.*, p. 11.

confrontació —l'home vist des de Déu o vist des del món, és tota la problemàtica de l'home la que aquí està en joc— no podem oblidar que una de les tesis filosòfiques més discutides aleshores en els ambients averroistes de França i d'Itàlia era justament la de la natura de l'ànima intel·lectual, la seva relació amb el cos i sobretot la seva immortalitat. No hi ha potser aquí una de les arrels pregoneres de la crisi espiritual de Turmeda?

Com és ben sabut, en el darrer moment la discussió dóna un tomb inesperat. Fra Anselm juga la seva darrera carta i ho fa amb decisió. És una carta teològica: la doctrina cristiana de l'Encarnació. «Déu totpoderós ha volgut prendre carn humana, unint sa alta divinitat amb la nostra humanitat, fent-se home: germà nostre i fill d'Adam, com nosaltres, de la part de la mare... I aquesta nostra dignitat sobrepassa tota altra dignitat i honor».⁸⁰ Davant aquest veritable cop de gràcia, l'ase es dóna per vençut. Àdhuc reconeix amb elegància que ja coneixia aquesta prova i que es moria de por que Anselm no la digués. I tota l'assemblea acorda unànimament que, segons raó i justícia, fra Anselm ha «vençut i guanyat la qüestió».⁸¹

La *Disputa de l'ase* és, sens dubte, una de les obres cabdals de la literatura catalana medieval. No hi fa res que, segons demostrà convincentment M. Asín Palacios, la seva temàtica central i fins i tot bona part de la trama no siguin originals, sinó l'adaptació d'un apòleg àrab contingut en una enciclopèdia de caràcter doctrinal, redactada per una secta filosòfico-religiosa que florí a Bàssora a mitjan segle X, sota el nom de «Germans de la puresa».⁸¹ Turmeda, de fet, enriqueix el model aràbic introduint-hi unes fatxendoses historietes anticlericals que revelen un escriptor de la fusta d'un Chaucer o d'un Boccaccio, i sobretot en modificà la intenció i el sentit, utilitzant-lo com a trampolí per a l'exposició de les seves idees escèptiques i transformant així una obra edificant, de solemne seriositat, en un llibre eminentment jocós i satíric, en el qual, a cada pàgina, àdhuc en les més corrosives, «batega com a nota permanent una secreta joia de viure, una satisfacció completa en els goigs terrenals i una renúncia vergonyant, més o menys agnòstica, a tota esperança ultramortal».⁸²

En complir-se exactament un segle de la composició de la *Disputa* de Turmeda, Joan Lluís Vives (1492-1540) publicava a Lovaina la seva curiosa *Fabula de homine* (1518). Es tracta d'una peça relativament primerenca —Vives tenia aleshores vint-i-sis anys— que contrasta pel seu to i pel seu contingut amb la resta de la seva obra. Efectivament, aquest autor pertany com els seus amics Erasme i Moro a la segona generació de l'Humanisme. És una generació marcada per l'esclat de la Reforma. L'esqueixament religiós de la Cristiandat i els conflictes socials i polítics que se'n seguien han imprès en l'Humanisme un aire de seriositat que abans no tenia. Com llançar-se alegrement a ordir nous elogis de l'home, mentre pels camps ensangonats d'Europa els homes s'esbocinen entre ells com llops? L'Humanisme pren un caire realista i ètic i esdevé, potser per això, més humà.

80. *Disputa de l'ase*, p. 193.

81. Cf. M. ASÍN PALACIOS, *El original de la «Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda»*, dins «Rev. de Filología esp.», 1 (1914), pp. 1-51.

82. A. CALVET, *Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo español*, p. 200.

És també una generació universalista, més europea que italiana. Quan Vives veié la llum a València, l'any del descobriment d'Amèrica, l'Humanisme italià havia ja produït les seves figures més prestigioses. Valla feia més de tres decennis que era mort. Ficino i Pico el seguiren a la fossa abans de tombar el segle. Als ulls de Vives l'Humanisme italià era cosa del passat. «En temps dels nostres pares i avis, escriu, començà a renéixer a Itàlia l'estudi de les llengües».⁸³ Ell no sembla compartir aquella enyorança d'Itàlia que ens corprèn, de vegades, en els seus companys nòrdics. Coneix i cita, no sempre elogiosament, els seus antecessors italians, però desconeix absolutament les grans figures contemporànies, com Maquiavel o Pomponazzi. Més encara, Vives té la impressió que els nous humanistes europeus han superat en llurs realitzacions el model italià. L'obra de Guillaume Budé, *De asse*, per no parlar de les d'Erasme o Moro, «ha humiliat tots els Hermolaus, Picos, Polizians, Gazes, Val·les i la sencera Itàlia».⁸⁴

La *Fabula de homine*, en canvi, és una obra inspirada clarament en l'humanisme italià, concretament, en el pensament platonitzant i espiritualista de Ficino i en l'*Oratio de hominis dignitate* de Pico. Vives hi tracta, en forma d'al·legoria de caràcter mitològic, un dels temes clàssics de l'Humanisme del quatre-cents: la dignitat quasi divina de l'home. La faula comença amb la descripció de la sumptuosa festa que Júpiter dona als seus companys de l'Olimp en ocasió de l'aniversari de Juno. Després del banquet el pare dels déus fa sorgir, en un gest imperiós, totes les peces d'un teatre: és aquest món tan gran, tan bell i tan divers, en la part superior del qual hi ha el cel o l'amfiteatre, és a dir, les llotges del déus que contemplen l'espectacle, i en l'inferior la terra, o sia l'escenari per a la representació. A un senyal de Júpiter surten a escena els diversos actors. Cadascun representa un determinat paper: el que correspon a cadascuna de les coses d'aquest món. Entre ells, però, n'hi ha un que crida especialment l'atenció dels espectadors: és l'home.

Revestit de la màscara del seu cos, però de natura espiritual, l'home és capaç de fer tots els papers, des dels més baixos als més elevats, és a dir, de representar totes les coses. I així tan aviat es mostrava «sota la forma d'una planta, portant una vida sense cap mena de sentit», com es «transfigurava en mil aparences d'animals: hom diria que era un lleó airat, un llop rapaç i voraç, un porc senglar embravit, una guineu astuciosa, un garri fangós i voluptuós, una llebre espantadissa, un gos envejós, un ase estult».⁸⁵

83. *De disciplinis*, I, 4, 4 (ed. G. Mayans, v. VI), València 1782, p. 171. Sobre Vives i el seu pensament hi ha una abundosa literatura especialitzada. La millor monografia apareguda aquests darrers decennis és la de C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*. Traducció d'A. Pintos Ramos, Madrid 1978. L'obra inclou una àmplia bibliografia. Entre altres obres que poden ésser consultades amb profit, caldria assenyalar les següents: A. BONILLA y SANMARTÍN, *L. Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid 1903; reed. 1929; F. WATSON, *J. L. Vives. A scholar of the Renaissance*, Londres 1920; T. CARRERAS ARTAU, *L. Vives, su significación hispano-renacentista*, Barcelona 1942; J. XIRAU, *El pensamiento vivo de J. L. Vives*, Buenos Aires 1944; B. MONSEGÚ, *Filosofía del humanismo de J. L. Vives*, Madrid 1961; A. GUY, *Vives ou l'humanisme engagé*, Paris 1972.

84. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (ed. P.S. i H.M. Allen), Oxford 1906-1958, v. IV, p. 1.108. És una lletra de Vives a Erasme. L'humanista valencià palesa de vegades envers les coses d'Itàlia una actitud de malvolença que no encaixa amb els esquemes tradicionals de la història del Renaixement. Cf. C. G. NOREÑA, *o.c.*, p. 42s.

85. *Fabula de homine* (ed. Mayans, v. IV), p. 4s.

Després, tretes les disfresses, es manifestava «prudent, just, sociable, afable, cortès, en una paraula, un home. Tenia amistat i tracte amb altri, manava i obeïa alhora, s'ocupava amb els altres de tot el que es refereix als costums i bona marxa de la societat i es mostrava, en tot, ciutadà educat i company lleial».⁸⁶ Finalment, quan tothom s'imaginava que l'espectacle s'havia acabat, heus ací que l'home es presenta davant els déus, en la seva mateixa aparença divina, donant proves d'un enginy sobrehumà i d'una intel·ligència sobirana. Una ovació frenètica posa fi a la representació. Tots els déus hi estan d'acord: «no hi ha res més admirable que l'home».⁸⁷ Més encara, mirant-lo fixament, el troben estranyament semblant a Júpiter. Ningú no dubta del seu parentiu amb ell. L'home es palesa als ulls dels déus com llur pantomim, una mena de déu humà que participa de la immortalitat i de la saviesa de Júpiter, el qual li atorga aquells dons del seu propi tresor, és a dir, de si mateix.

Els déus demanen aleshores a crits que aquell genial actor es tregui la màscara. Júpiter, somrient, hi accedeix. L'home és cridat de l'escenari i introduït en l'assemblea dels déus. Enmig d'un silenci admiratiu, aquests descobreixen el secret d'aquell ésser extraordinari. La natura de l'home és bessona de la llur. És l'esperit, amagat sota el vel del cos, el qui fa de l'home aquella criatura «tan vària, tan dansarina, tan enrevesada, tan pop, tan camaleó, com l'havien vista en escena».⁸⁸ Els déus, en veure'l, no surten de llur esbalaïment i es complauen en la seva contemplació més que en qualsevol altre espectacle. No en tenen prou, com diu el poeta, de mirar-lo d'un sol cop, sinó que els agrada d'aturar-hi llurs ulls morosos.

En aquest moment Vives interromp el fil de la narració i enceta un entusiasta elogi de l'home i de les seves realitzacions. El seu cos, meravellosament bell i ben proporcionat, coronat per una noble testa, és la seu de l'esperit, «d'una ment plena de saviesa, prudència, coneixement i raó; tan fecunda és, que engendra coses extraordinàries. Heus ací els seus invents: ciutats i cases, l'ús de les herbes, pedres i metalls, i els noms de totes les coses que els més savis d'entre els homes van considerar més admirables que totes les seves altres troballes. Després, cosa no menys important, la comprensió en molt poques lletres de la immensa varietat de sons de la veu humana. Per mitjà d'elles moltes doctrines han estat fixades i transmeses de generació en generació, sense excloure'n la religió, el culte de Júpiter i dels altres déus, germans seus. Aquesta qualitat, que hom no troba en cap altre animal i és pròpia de l'home, és una prova de la seva relació amb els déus. Tots aquests invents li serien de poc profit si no tingués també la memòria, com una mena de tresoreria o magatzem on pot conservar totes aquestes riqueses amagades. De la ment i la memòria neixen la previsió i el coneixement del futur, els quals són clarament una espurna d'aquella insondable ciència divina que contempla els esdeveniments futurs com si fossin presents».⁸⁹

86. Ibid., p. 5.

87. Ibid., p. 4.

88. Ibid., p. 6.

89. Ibid., p. 7.

Acabat aquest elogi de l'home, Vives reprèn el fil de la narració. Els déus inviten l'home a asseure's en llurs propis seients. La festa continua, però ara l'home ja no hi actua com a actor: ha esdevingut espectador dels jocs divins. Finalment, la nit cau sobre l'Olimp. I la celebració conclou amb un sopar, en el qual l'home reprèn la seva màscara —una al·lusió al tema cristià de la resurrecció de la carn— i, confraternitzant amb els déus, gaudeix de l'eterna alegria del convit celest.⁹⁰

Es escollir el tema de la dignitat de l'home com a nucli central de la seva faula, Vives fa seu un lloc comú de l'Humanisme italià. El precedent de l'*Oratio* de Pico salta a la vista. Ben cert, el marc literari d'ambdues obres és diferent. Vives no utilitza, com Pico, la història bíblica de la creació, sinó que desenvolupa, en forma d'al·legoria mitològica, un tema que farà fortuna en temps del Barroc: el del «gran teatre del món». Però el to i el contingut són similars.⁹¹ La dignitat excepcional de l'home, que en Pico era el tema del discurs que el Creador adreça a Adam, esdevé en Vives l'objecte del descobriment esbalaït dels déus. L'un i l'altre situen en l'esperit l'arrel d'aquesta dignitat i subratllen la natura vària i multiforme de l'home, la seva condició de Proteu i camaleó, capaç d'apropiar-se el rostre de totes les coses. Manca a la faula de Vives aquell èmfasi que l'*Oratio* de Pico posa en la llibertat, en la capacitat de l'home d'esdevenir el que ell vol, d'ésser escultor i plasmador d'ell mateix. En canvi, Vives accentua amb Ficino la condició quasi divina de l'home i la seva capacitat creadora en el camp de l'esperit.⁹² Podríem encara portar més lluny aquestes analogies i remuntar-nos fins a Gianozzo Manetti, el qual en el seu tractat *De dignitate et excellentia hominis* contraposa ja, com ho fa Vives, el món de les coses i el món de les realitzacions humanes i situa en aquest darrer l'expressió de la dignitat de l'home.

La *Fabula de homine* de Vives és sens dubte una de les manifestacions més acabades de l'autoconsciència de l'home del Renaixement. No té res d'estrany que Ernst Cassirer l'hagi inclosa en una col·lecció de textos cabdals de l'Humanisme renaixentista.⁹³ Nogensmenys, el seu optimisme humanista no és ni de lluny la nota característica del pensament de Vives. La consciència del pecat, la preocupació davant la misèria i la fragilitat humanes, el to humil i trencadís de les contemporànies *Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae* representen molt millor l'actitud de Vives enfront de l'home.⁹⁴ No cal, però, acudir a aquesta obra, per a posar sordina a l'optimisme ultrancer de la *Fabula de homine*. Vives mateix la hi posa en la introducció que li anteposa. «L'argument d'aquesta obreta, escriu, és tan vell com sobri i seriós, malgrat les seves facècies i

90. Ibid.

91. Sobre l'*Oratio* de Pico i la seva concepció de l'home i de la llibertat, cf. E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola*, Barcelona 1974. p. 243ss.

92. Sobre la concepció de l'home en Ficino, cf. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, dins «Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus». Festgabe für R. Haubst zum 65 Geburtstag, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft» 13, p. 131ss.

93. Cf. *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer i altres. Chicago 1948.

94. Cf. C.G. NORENA, o.c., p. 86.

xamosies; mostra al lector la roïndat i vilesa de totes les coses que busquem amb sol·licitud cega i nècia. Tot el que la vida pot oferir fora de la virtut és un joc de nens, una ridícula efimera que un moment després s'esvaeix».⁹⁵

De tota manera, la *Fabula de homine* no és pas un cas aïllat. En les altres obres del mateix període constatem també un entusiasme similar, encara ingenu i despreocupat, davant la grandesa de l'home. En el tractat estrictament contemporani *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1518), Vives subscriu una tesi que podria haver sorgit, exactament, de la ploma de Ficino o de Pico: «Res no és més admirable que l'home, i en l'home res no és superior a la ment».⁹⁶ Dos anys després, en el seu comentari al *Somnium Scipionis* (1520) Vives utilitza el bell assaig de Ciceró per a reafirmar una vegada més la seva fe en la supremacia de l'esperit sobre la matèria, i alhora la seva admiració per l'home, com a punt de convergència microcòsmica del món material i espiritual, com a senyor de la natura i representant de Déu sobre la terra. L'home no és allò que es manifesta a l'exterior. «Tu no ets cos, li recorda Vives, sinó ànima».⁹⁷ El cos ve de la terra i tornarà a la terra. L'ànima, en canvi, ve del cel i és immortal com el cel. És també per raó de l'ànima o de l'esperit que l'home és un «món petit», la síntesi i el moll de l'os del «món gran». «Mantén-te en el lloc que Déu et va assenyalar, li aconsella Vives. No facis res amb esperit de rebel·lió, indolència o negligència, sinó amb bona fe i esforç diligent. Compleix el deure que t'ha estat assignat. I entretant, mentre camines sobre la terra, exercita't en la justícia, que és el llaç i el nus de la societat humana».⁹⁸

Cal esperar les obres cabdals de la maduresa per a trobar en el nostre autor una actitud més crítica envers l'home. Entenguem-nos. Vives no abandona les seves conviccions espiritualistes ni el seu engatjament ètic. La veritable grandesa de l'home rau ara com abans en la seva condició espiritual i en la seva destinació transcendent. La vida humana no és, en darrer terme, sinó una «peregrinació» vers l'eternitat. Respecte a la conducta moral, Vives en fa la condició i la meta del coneixement. Ésser savi vol dir ésser prou virtuós per a comprendre les raons que hi ha per a ésser-ho. La moral no és un afegit a l'home: és la seva mateixa essència. Ésser home vol dir ésser un ens moral. Tanmateix, la seva actitud envers l'home ha canviat. S'ha fet més realista i, per tant, més contrapesada. Avançant-se a Pascal, Vives denomina ara l'home «animal problemàtic» i el descriu alhora com un monstre i un sant en potència. En lloc d'ésser només el beneficiari d'un elogi pompós, muntat sobre abstraccions idealitzades, l'home esdevé l'objecte d'una observació cautelosa o d'una meditació simpatètica que es fixa alhora en els seus defectes i en les seves possibilitats de millora.⁹⁹ És la tasca que Vives duu a terme, respectivament, en els tractats *De anima et vita* i *De concordia et discordia*.

95. *Fabula de Homine*. Praefatio, p. 2.

96. *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (ed. G. Mayans, v. III), p. 11.

97. *In Somnium Scipionis* (ed. G. Mayans, v. V), p. 156.

98. *Ibid.*, p. 126.

99. Cf. C.G. NORENA, o.c., p. 146s.

Publicat dos anys abans de la mort del seu autor, el gran tractat *De anima et vita* (1538) forma part d'una rica tradició humanista que s'inicia amb el gir de Petrarca vers la interioritat i assoleix la seva maduresa en les obres de Ficino i Pico. La peculiar significació del *De anima* dins aquesta tradició rau en el fet que Vives hi enfoca l'estudi de l'home des d'una nova perspectiva metòdica i temàtica. Ja no és qüestió de definir el lloc de l'home en el cosmos o de discutir els grans temes de la llibertat o de la immortalitat, sinó d'observar acuradament, per mitjà de la introspecció, els mecanismes interns de les operacions anímiques i de treure'n regles pràctiques de conducta i d'educació.¹⁰⁰ Vives inaugura en el pensament europeu una psicologia muntada sobre la reflexió i l'observació i no sobre bases metafísiques prèvies. «El que és l'ànima, escriu, no és gaire important de saber-ho. Però és molt important de saber com és i quines són les seves funcions».¹⁰¹ Vives, però, no fa de l'observació psicològica un fi, sinó un mitjà. Si vol conèixer l'home, és per educar-lo i reformar-lo. Com escriu en la dedicatòria al duc de Béjar: «En l'ànima rau la font i l'origen tant dels nostres béns com dels nostres mals. No hi ha res més important, doncs, que conèixer-la a fons, a fi que, purificada la deu, brollin i corrin cristal·lins els rierols de totes les accions. Mal podrà governar el seu interior i comptar amb obrar bé aquell qui no s'ha explorat a si mateix».¹⁰² És per aquesta intenció ètica i educativa que el *De anima* de Vives s'inscriu en el gran corrent humanista.

Aquesta finalitat ètica és també la nota dominant del tractat *De concordia et discordia generis humani* (1529). Ara, però, no és qüestió de psicologia, sinó de política. Vives pren peu dels esdeveniments del seu temps, concretament de les guerres entre l'emperador Carles V i el rei de França Francesc I, per a desenvolupar la correlació existent entre el desgavell internacional i el desordre de les passions. En les seves concepcions polítiques, l'humanista valencià es mostra com una mena de Maquiavel a l'inrevés: un home que lluita aferrissadament per una base ètica i cristiana de la gran política. Les pàgines del seu tractat esdevenen un al·legat formidable en pro de la pau i la concòrdia i una meditació punyent sobre els desastres de la guerra i de la discòrdia. Al fil d'aquesta meditació el nostre autor descabdella una visió de l'home que, pels seus contrastos, recorda Pascal. Vives no perd ocasió de fer avinent a l'home la seva veritable situació. Esmerça dos capítols de l'obra per a recordar-li la sordidesa del seu cos i la debilitat del seu esperit. Quin gegant tan petit no serà l'home, quan qualsevol bestiola el venç! Heus-lo ací tramant plans de guerra, però incapaç de suportar la guerra que li fa una puça! L'home, ve a dir-nos Vives, és com aquella gent vinguda a menys que no es vol fer càrrec de la seva misèria. «D'on vénen, pregunta, totes aquestes rapinyes i enemistats entre el gènere humà? Els homes s'odien, es roben, s'expolien, s'enganyen, es defrauden, s'occeixen, s'arrabassen tot el que poden, sense que en tinguin mai prou ni s'apaivaguin... Quina altra cosa hem de pensar,

100. Cf. *Ibid.*, p. 332s.

101. *De anima et vita*, I, 12 (ed. G. Mayans, v. VIII), p. 332.

102. *Ibid.*, Praefatio, p. 298.

si no és que l'home va degenerar de la seva natura?... L'home no s'acontentà amb la seva humanitat i ambicionà la divinitat; per això va perdre la humanitat que deixava i no aconseguí la divinitat que cercava».¹⁰³ «Comenci, doncs, l'home a ser home, és a dir, a conèixer-se a si mateix, car els dimonis no es coneixen perquè no volen i les bèsties perquè no poden... Coneixerà que és un animal ple d'orgull i s'adonarà que és, en darrer terme, allò mateix de què s'enorgulleix; comprendrà que ell, brut i espellifat, es vanta dels seus vestits, indigent, de les seves forces, empobrit, de les seves riqueses».¹⁰⁴

Amb tot i això, Vives no abandona l'esperança. Ell creu en la possibilitat de restaurar l'ordre de la natura. «Aquest és l'ordre de la natura: que la saviesa ho governi tot i que el que veiem obeeixi l'home; que en l'home el cos obeeixi l'ànima, l'ànima la raó i la raó Déu».¹⁰⁵ El primer mitjà per a aconseguir-ho és una bona educació. En aquest sentit, la primera esperança per a l'home miserable és esdevenir un home instruït. El coneixement no és encara l'acció moral, però és el seu instrument. El segon mitjà és la llei de gràcia inaugurada pel Crist. El nucli de la moral cristiana coincideix per a Vives amb els preceptes de la moral natural, però hi afegeix la força per a dur-los a terme. Per això Vives resumeix el seu pensament amb una afirmació que ens permet d'entreveure l'arrel i la mesura cristianes del seu ideal humanista: «Un cristià no és sinó un home restituït a la seva natura».¹⁰⁶

Hem arribat al final d'aquest viatge retrospectiu, malauradament massa curt i incomplet, per l'etapa humanista del nostre passat filosòfic. No és aquest el moment de treure'n cap lliçó. La lliçó, si hi és, s'imposa per ella mateixa. Em sembla, però, que l'estudi d'aquests tres autors té encara un sentit per a nosaltres en la mesura que ens pot ajudar a comprendre millor la crisi espiritual del seu temps, una crisi que és encara la nostra. Tots en tenim consciència: el veritable problema de la nostra societat industrial avançada és l'home. Per això, «un ventijol d'humanisme noble i serè només pot ésser-nos benvingut en una època en la qual és difícil de decidir què és més terrible i impressionant: o el poder de les màquines que l'home ha anat acumulant o l'estupidesa dels homes que les utilitzen».¹⁰⁷

Eusebi Colomer i Pous

103. *De concordia et discordia* (ed. G. Mayans, v. V), p. 201s.

104. *Ibid.*, p. 338.

105. *Introductio ad Sapientiam*, 125 (ed. G. Mayans, v. I), p. 11.

106. *De concordia et discordia*, p. 201.

107. C.G. NOREÑA, o.c., p. 343.