

SOBRE EL LUL·LISME DE RAMON SIBIUDA

1. EL LUL·LISME EN TEMPS DE RAMON SIBIUDA

Si fins ara havíem pogut disposar de l'obra d'Elies Rogent i Estanislau Duran, que oferia una àmplia perspectiva per a estudiar la difusió i l'evolució del lul·lisme a partir de les impressions lul·lianes, faltava que aquesta base s'ampliés pel cantó de les fonts manuscrites que han transmès l'opus lul·lià, testimoni imprescindible per a conèixer gairebé dos-cents anys d'història del lul·lisme i que, malgrat diversos intents, encara no han estat explorades com mereix un capítol tan fonamental del pensament català. Recentment, però, Josep Perarnau ha obert aquest camp d'estudi amb algunes aportacions que tot d'una han demostrat la fecunditat potencial que contenen.¹ Resumirem les aportacions de Perarnau en els punts següents:

1. Queda modificada la tesi fins fa ben poc habitual, segons la qual dels tres llocs on Ramon Llull havia volgut concentrar sèries completes de la seva obra, només París hauria manifestat una continuïtat lul·liana. Si és cert que a París hom treballa en un esforç de síntesi o de summa, Gènova es mostrarà preocupada a desenvolupar la lògica i els mecanismes de l'art lul·liana, mentre Mallorca, amb el seu cap de pont a València, treballarà en una direcció pastoral i catequètica.

2. A diferència del que s'esdevenia a París i a Gènova, el lul·lisme de terres catalanes de mitjan segle XIV es vincula a moviments espirituals de resistència, com el lul·lisme valencià.

1. Cf. Josep PERARNAU, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. I. Volums amb textos catalans*. Apèndix: *Inventari d'obres lul·lianes en català* (Studia, textus, subsidia III), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya 1982, 227 pp.; II. *Volums de textos llatins* (Studia, textus, subsidia IV), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya 1986, 239 pp.; *Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», II (1983), 123-169; *El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'«Art abrenjada de confessió»*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», IV (1985), 61-172; *La traducció castellana medieval del «Llibre de meravelles» de Ramon Llull*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», *ibid.*, 7-60. Pel que fa a una primera valoració d'aquesta bibliografia, vegeu Francesc J. FORTUNY, *Vers una revisió de la història del lul·lisme*, dins «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», II (1988), 200-206.

3. En el pas del segle XIV al XV el lul·lisme s'havia estès per tot Europa, des de Portugal a Danzig, i es manifestava actiu i creador en tots els seus nuclis.

4. L'estada de l'emperador d'Alemanya, Segimon d'Hongria, a Perpinyà per a les vistes amb Benet XIII i Ferran I la tardor del 1415, és una nova via de penetració del lul·lisme a l'Imperi, directament des de Catalunya, on el lul·lisme es mostra fort, conscient del seu valor i disposat a dialogar amb altres corrents doctrinals, dins un ampli moviment de normalització d'aquells aspectes del lul·lisme que més podien sorprendre els universitaris de l'època.

5. Bolonya i Pàdua són centres lul·lians durant el primer terç del segle XV. El magisteri de Joan Bulons a Pàdua el 1433 respon a l'interès d'alguns cercles universitaris pel lul·lisme en tant que «artifici».

6. Hi ha, encara, un lul·lisme bavarès de la segona meitat del segle XV, localitzable a Tegernsee, vinculat a la línia de Gènova i de Pàdua, més que a la de Nicolau de Cusa.

Ja es veu, doncs, davant una tal panoràmica, susceptible tothora de noves ampliacions, que, en abordar el problema del lul·lisme en temps de Ramon Sibiuda, la nostra ambició s'ha de limitar a explicar fins on puguem els fets que s'esdevenen a finals del segle XIV i començaments del XV dins el marc geogràfic i cronològic que prenem en consideració en relació amb Sibiuda. A parer nostre, aquests fets són fonamentalment tres: l'atac de Nicolau Eimeric contra el lul·lisme, les discussions entorn de la immaculada concepció de Maria i la polèmica anti-lul·liana de la universitat de París.

1.1. NICOLAU EIMERIC I EL LUL·LISME

En un altre lloc ja vam estudiar els principals aspectes de la topada entre l'inquisidor Nicolau Eimeric i els lul·listes del seu temps; el resultat de les investigacions dutes a terme fins ara en relació amb aquest tema² permet de constatar que des de mitjan segle XIV el lul·lisme no solament és viu a tota la Corona catalano-aragonesa, ans gaudeix, com a mínim a partir del 1369, de la protecció del rei, i Ramon Llull és considerat una glòria nacional.³ Això no obstant, algun indici de controvèrsia ja devia existir,

2. Cf. els nostres treballs, *El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident*, dins «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura», LVI (1980), 319-463; i *La «Fascinatio lullistarum» de Nicolau Eimeric. Edició i estudi*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», III (1984), 29-58.

3. En el document pel qual Pere III de Catalunya-Aragó faculta Berenguer de Fluvià a ensenyar la ciència de mestre Ramon Llull en tots els territoris de la seva

perquè el 10 d'octubre del 1369 Pere III demanava a Olf de Pròixida, governador del Regne de Mallorca, que li recollís totes les aprovacions que pogués trobar de la doctrina lul·liana.⁴ Tres anys més tard, Nicolau Eimeric entra oficialment de ple en els seus atacs contra el lul·lisme. El 5 de juny de 1372 obté de Gregori XI la butlla *Nuper dilecto filio*, adreçada a l'arquebisbe de Tarragona, en la qual mana que els escrits de Ramon Llull siguin recollits, examinats i, si s'escau de trobar-hi els errors contra la fe que l'inquisidor Nicolau Eimeric afirma d'haver-hi descobert, ordena que siguin cremats.⁵

El 28 de setembre de 1374 una lletra apostòlica dirigida als oficials del bisbe de Barcelona disposa que sigui enviat a Avinyó un llibre de Ramon Llull escrit en català i guardat pel notari episcopal Francesc Vidal, el qual l'havia rebut en custòdia de part de l'inquisidor Eimeric. És evident, per tant, que entre 1372 i 1374 Eimeric, armat amb la butlla *Nuper dilecto filio*, s'ha dedicat a la percaça dels llibres lul·lians i informa puntualment la cort avinyonesa de les seves activitats.

El 1375 Pere III expulsa Nicolau Eimeric de totes les seves terres, com a enemic del bé dels seus regnes.⁶ Encara no feia un any de l'exili d'Eimeric, apareix la butlla de Gregori XI, *Conservationi puritatis catholicae fidei*, en la qual es condemnen vint obres de Ramon Llull, s'afirma que contenen més de dos-cents articles herètics i es mana que siguin recollits tots els altres llibres de Ramon Llull per tal de sotmetre'ls a un examen rigorós. Un any després, el 7 de gener de 1377, Pere III escriu al papa, demanant-li que l'examen de les obres de Ramon Llull sigui encomanat al bisbe de Barcelona, atès que és una obra escrita en català, que a Catalunya hi ha molts estudiosos competents d'aquesta obra, que és una ciència que fàcilment es pot malentendre, perquè té uns principis diferents dels de les altres ciències i també perquè els descendents de Ramon Llull tenen molt d'interès a aclarir si es tracta d'una doctrina bona o reprobable.⁷

A partir d'aquest moment, la controvèrsia lul·liana és engolida pel seguit de fets que menaran al Cisma d'Occident. Eimeric roman al costat de Gregori XI i de Climent VII. Pere III es declara indiferent. A redós de la

jurisdicció, el rei escriu, no sense satisfacció i orgull: «...gaudentesque in Domino in dictione nostra et tam novissimis temporibus repertus fuerit tam excellentis doctrine et ingenii doctor qualis predictus magister Raymundus tamque excellens scientia in ipsa dictione nostra originem habuerit...», Barcelona, ACA, *Canc.*, reg. 1925, f. 119.

4. Cf. Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents per a la història de la cultura catalana mig-eval*. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans 1909, 222-223.

5. Emili GRAHIT I PAPELL, *El inquisidor fray Nicolás Eymeric*, Girona 1874, 110; RUBIÓ, *Documents...*, I, 241-242.

6. GRAHIT, *ibid.*, 111.

7. RUBIÓ, *Documents...*, I, 268.

indiferència, el mateix any 1386 es reuneix al convent de franciscans de Barcelona, sota la presidència del dominicà fra Bernat Ermengol, una comissió formada per dos frares predicadors i quatre menorets. Bernat Ermengol els comunica que s'han reunit a instància d'alguns amics de Ramon Llull, per tal d'examinar tres proposicions que havien estat condemnades per Eimeric i que l'inquisidor havia extretes del llibre intítulat [*Arbre de*] *filosofia d'amor*. Havent, doncs, estudiada la qüestió, van convenir unànimement que les proposicions denunciades per Eimeric eren realment errònies i herètiques i dignes de ser condemnades, però que no es trobaven en l'esmentada obra de Llull, d'on l'inquisidor deia que les havia tretes. D'aquesta manera la comissió Ermengol deixava intacta la butlla *Conservationi puritatis catholicae fidei*, però salvava també l'obra del mallorquí a base d'acusar Eimeric d'entendre-la malament o de tergiversar-la.

Amb la mort de Pere III, Eimeric va poder tornar entrar en la Corona catalano-aragonesa i va reprendre tot seguit la seva lluita contra Llull. El juny de 1388 va aconseguir unes lletres de Joan I que l'autoritaven a procedir contra els llibres de Llull i els lul·listes.⁸ Mentrestant, el 30 d'octubre de 1387, el rei havia prohibit l'ensenyament de la doctrina de Llull en tots els seus regnes i ordenava, a més, que fossin recollits els seus llibres, segons allò que en altre temps havia disposat Gregori XI.⁹ Joan I rectificava en rodó la política del seu pare. Però la influència d'Eimeric sobre el rei Caçador havia de durar poc i ben aviat Joan I seria dut a actuar ben distintament.

A partir del 1388 Eimeric ataca els lul·listes de la ciutat de València, suscitant una reacció sense precedents. Esclaten mostres paleses d'odi popular contra l'inquisidor i els qui el sostenen,¹⁰ i es forma un corrent d'opinió que reclama la intervenció de les autoritats per tal d'evitar tumults i fets de sang.¹¹ La ciutat de València intervé oficialment contra l'activitat d'Eimeric, el recusa com a inquisidor dels heretges i li obre un procés per tal de fer-li expiar els seus crims i excessos.¹²

Aquest procés i la incidència profunda que va tenir en el futur d'Eimeric és a l'origen de la literatura antilul·liana de l'inquisidor gironí: *Expurgate vetus fermentum*, novembre del 1389,¹³ *Dialogus contra lullistas*, desembre del 1389,¹⁴ *In sordibus est, sordescat adhuc*, gener del 1390,¹⁵ *Fascinat*

8. Jaume de PUIG, *El procés...* [cit. nota 2], 339, nota 21.

9. RUBIÓ, *Documents...*, I, 347.

10. Cf. Jaume de PUIG, *El procés...*, 344.

11. *Ibid.*, 345.

12. *Ibid.*, 345-346.

13. Cf. París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 1464, f. 38v-72v.

14. Cf. *Ibid.*, f. 73r-96r.

15. Cf. *Ibid.*, f. 22v-38v.

lullistarum, entre 1394 i 1395,¹⁶ *Incantatio universitatis Studii Ilerdensis*, any 1396.¹⁷ No és ara el moment de repetir el que ja hem dit en estudis anteriors, però sí que cal remarcar dues coses, si volem entendre la situació del lul·lisme en temps de Ramon Sibiuda. L'inquisidor Eimeric es troba davant un lul·lisme fortament afectat d'elements espirituals, més arnaldistes que estrictament joaquimites. Si, segons els darrers estudis de Josep Perarnau, hi ha un lul·lisme del tres-cents que tendeix a normalitzar Llull,¹⁸ el lul·lisme contra el qual reacciona Eimeric no sembla pas d'aquesta classe. Es tracta del lul·lisme espiritual que es forma ben aviat, arran de la mort de Llull i de la condemna d'Arnau, i es tracta també del lul·lisme que des de la Corona catalano-aragonesa s'escampà per Castella.¹⁹ D'altra banda, Eimeric ataca el lul·lisme del seu temps des d'una mentalitat que es pot considerar a les antípodes del pensament espiritual-arnaldià, i amb uns mètodes que no són pas precisament un model d'honesta transparència intel·lectual.²⁰ Això no obstant, l'atac d'Eimeric va originar dins el lul·lisme un procés clar de revisió. Si d'aquest procés no en coneixem per ara totes les etapes fil per randa, sí que en sabem els resultats.

«El lul·lisme del segle XV, bo i conservant encara a casa nostra, almenys als inicis de segle, uns rastres de l'etapa anterior, farà una reflexió profunda sobre les seves bases i produirà tres direccions distintes de pensament: la que abandona el mètode de l'Art, renunciant a la pretensió d'una ciència universal unificada (corrent representat sobretot per Sibiuda); la que florirà a les escoles lul·lianes i se centrarà en l'exposició de la combinatòria, amb influències autènticament lul·lianes i altres d'espúries; i la que degenerarà cap a l'alquímia. L'inquisidor gironí ha contret el mèrit històric d'alliberar almenys una part del lul·lisme posterior al segle XIV de certes adherències que amagaven les possibilitats més interessants del pensament lul·lià de cara a l'avenir». Això que dèiem fa deu anys,²¹ esperem que quedarà corroborat en les pàgines que seguiran.

No podem tancar aquest paràgraf sense fer esment del fet que, fins i tot després de la mort d'Eimeric, els lul·listes van continuar la seva batalla

16. Cf. supra, nota 2.

17. Cf. París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 3171, f. 114r-121r.

18. Cf. Josep PERARNAU, *Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», II (1983), 123-169.

19. Cf. Josep PERARNAU, *El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», IV (1985), 61-172.

20. Cf. allò que vàrem dir sobre aquesta qüestió en l'edició de la *Fascinatio lullistarum*, esmentada en la nota 2, 31-34.

21. Cf. Jaume de PUIG, *El procés...* [cit. nota 2], 436-437.

contra l'acció anti-lul·liana de l'inquisidor. El punt àlgid d'aquesta pugna arribà amb la sentència de Barcelona del 24 de març del 1419, per la qual la butlla contra les obres de Ramon Llull, atribuïda al papa Gregori XI per Nicolau Eimeric, és declarada nul·la, subreptícia i sense cap valor pel legat del papa Martí V, cardenal Alamanno Adimari.

1.2. EL LUL·LISME I LA QÜESTIÓ DE LA PURÍSSIMA

En el pas del segle XIV al XV, els lul·listes catalans participen activament en la polèmica sobre la puríssima concepció de Maria. Estudis i edicions de textos recents²² han evidenciat la vitalitat del lul·lisme en aquesta direcció i els trets polèmics que els enfrontaren amb partidaris de l'opinió contrària, assenyaladament amb els dominicans i, d'entre ells, com no podia ésser altrament, amb l'inquisidor Eimeric. Els lul·listes juguen una partida complexa en aquelles circumstàncies, en les quals el pes de la qüestió cismàtica actuava com un ferment poderós en ordre a pensar solucions, fins les més peregrines, per a dur remei a la divisió de la cristiandat i a prendre iniciatives tan agosarades com desesperades, a voltes, en el pla doctrinal.

En el descabdellament del conflicte entre els lul·listes i Eimeric, la qüestió de la Puríssima és un camp de lluites aferrissades, en el qual l'inquisidor acabarà tenint les de perdre. Ja s'han exposat en d'altres bandes alguns aspectes d'aquestes lluites. Aquí ens limitarem a recordar tres detalls.

Els lul·listes puríssims apareixen, encara ben entrat el segle XV, relacionats amb el moviment espiritual i reformista eclesiàstic, però molt més en l'ordre pràctic que en el teòric.²³

Manifesten una preocupació visible per a homologar la doctrina lul·liana sobre la Puríssima amb les teories d'altres teòlegs que defensaven el mateix dogma des d'horitzons doctrinals ben diferents.²⁴

Recorren al poder civil reial i imperial per tal de promocionar i imposar la festa de la Puríssima, en una mostra precisa de temperament gibel·lí.²⁵

22. Cf. els nostres treballs, *Nicolau Eimeric i Raimon Astruc de Cortielles. Noves dades a propòsit de la controvèrsia mariana entorn de 1395*, dins «Annals de l'Institut d'Estudis Gironins», XXV-I (1979-1980), 309-331; *La «Brevis compilatio utrum beata et intemerata virgo Maria in peccato originali fuerit concepta»*. Edició i estudi, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», II (1983), 241-318. És essencial el treball de Josep PERARNAU I ESPELT, *Política, lul·lisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», III (1984), 59-191.

23. Cf. allò que deïem en el primer dels nostres articles acabats d'esmentar, 318, i allò que diu PERARNAU, *Política, lul·lisme...*, 85-89.

24. PERARNAU, *ibid.*, 83.

25. *Id.*, *ibid.*, 75-79.

Atorguem una gran importància als textos lul·listes sobre la Puríssima exhumats per Perarnau, car ens permeten de copsar de viu en viu quines són les dificultats que han de resoldre els lul·listes autòctons i les cauteles que han de prendre tan bon punt entren en polèmiques generals amb d'altres teòlegs. La doctrina de Llull, quan surt dels cercles lul·listes estrictes, necessita una adaptació, perquè com a sistema plenament autònom i capaç de solucionar qualsevol dificultat, no funciona ni és ben rebuda. Perarnau observa que l'autor dels tractats puríssims que edita, no és, ni de bon tros, un pur lul·lista, per exemple, quan posa «l'Encarnació en funció de la Redempció i, per tant, d'alguna manera en funció del pecat d'Adam».²⁶ Aquesta observació ens fa pensar que la mateixa tesi, expressada al marge de la qüestió puríssima, es troba en Sibiuda.²⁷ Ens trobem, doncs, davant un moment particularment interessant de l'evolució interna del lul·lisme, i, per sort, disposant d'uns textos que permeten de seguir els passos d'aquesta evolució en un punt doctrinal concret.

No hi ha encara edicions solvents de tots els textos puríssims dels lul·listes escrits en el pas del segle XIV al XV, ni tampoc dels textos anti-puríssims escrits per alguns dels autors que els lul·listes havien atacat, per exemple, els d'Eimeric. Això no obstant, hi ha indicis sòlids que permeten d'entreveure que a través d'aquesta polèmica, el lul·lisme ha de menar les primeres batalles doctrinals serioses en un context que ja és molt diferent d'aquell que reflecteix Eimeric en els seus tractats antilul·lians. Els factors combinats de l'atac inquisitorial i la dificultat que experimenta el lul·lisme de penetrar en el clos universitari i professional de la teologia de l'època se salda amb les primeres concessions dels lul·listes. En els escrits que ara podem llegir han desaparegut els trets arnaldians més cridaners, i els lul·listes de principis del segle XV hi apareixen disposats a dialogar amb sant Tomàs d'Aquino, cosa que no sabríem imaginar dels lul·listes de principis del XIV. Així resulta confirmat allò que vam dir en un treball nostre anterior i que ens hem permès de recordar ara mateix.²⁸ Sibiuda, doncs, si ha d'ésser considerat un representant del lul·lisme que renuncia a alguns punts centrals d'aquesta doctrina, com esperem demostrar, tindria almenys un precedent concret, per ara de cognom desconegut. Així, des dels lul·listes arnaldians que ataca Eimeric fins a l'any de la mort de Sibiuda, assistim a una maduració intensa del lul·lisme català, el representant més complet de

26. Id., *ibid.*, 82.

27. Raimundus Sabundus. *Theologia naturalis seu Liber Creaturarum. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I* von Friedrich STEGMÜLLER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, tit. 266-267, pp. 451-455.

28. Cf. supra, article citat en la nota 21.

la qual sembla que pot ésser Sibiuda mateix, al qual, ara com ara i pel que fa a un punt doctrinal concret, ja se li ha trobat un precedent en l'esforç d'ajornar i normalitzar -i, per tant, fer evolucionar- les doctrines lul·lianes.

1.3. GERSON I EL LUL·LISME

L'any 1423 Jean Gerson escrivia a Lió l'opuscle *Contra Raymundum Lulli*.²⁹ Quan fou redactat aquest opuscle, ja hi havia una història d'intervencions gersonianes a propòsit de Llull. El mateix Gerson explica que la facultat de teologia de París havia promulgat un estatut prohibint la propagació del lul·lisme;³⁰ en els seus escrits el canceller de la universitat de París esmenta aquesta decisió de la facultat dos cops³¹ i, finalment, sembla que podem estar segurs que fou ell personalment qui barrà la porta al lul·lisme en la dita universitat en una data que s'ha de situar entre el 13 d'abril de 1395, quan Benet XIII li conferí la cancelleria, i el 9 de novembre de 1402, data de la *Secunda lectio contra vanam curiositatem*, on Gerson es refereix a l'acte de la Universitat com a un fet acomplert.³² Però és en l'opuscle *Contra Raymundum Lulli*, on podem llegir les causes per les quals Gerson es va oposar a l'ensenyament del lul·lisme a París, el valor que ell atorga a les «rationes» al·legades per Llull a favor del contingut de la fe i quin és el seu pensament sobre els serveis que la raó pot prestar a la fe cristiana.

Per començar, Gerson blasma Llull perquè fa servir un mètode «imaginat per ell de dalt a baix i tan estrany als filòsofs com als teòlegs»,³³ sense tradició dins l'Església, contenint germinalment el perill de causar confusions i dubtes: «Dixit quidem et scripsit iste Raymundus multa vera; sed modus applicationis sue fuit extraneus a modis tam philosophorum quam theologorum, proprius quoque sibi et sue ymaginacioni; cui se conformando necesse foret traditiones patrum veterum deserere, quas ecclesia suscepit et in eis se suosque hactenus exercuit. Caueamus, obsecro, ne fiat in doctri-

29. Estudiad i editat per primera vegada a cura d'E. VANSTEENBERGHE, *Un traité inconnu de Gerson «Sur la doctrine de Raymond Lulle»*, dins «Revue des Sciences Religieuses», XVI (1936), 441-473.

30. *De examinatione doctrinarum*, II pars, 1. consideratio. Ed. DU PIN, I, cols. 12-13. Citat per VANSTEENBERGHE, *ibid.*, 444-446.

31. *Secunda lectio contra vanam curiositatem*, 2. consideratio, Ed. cit., 102-103; *Epistola ad fratrem Bartholomaeum carthusiensem*, *ibid.*, 82. Citat per VANSTEENBERGHE, *ibid.*, 445.

32. VANSTEENBERGHE, *o. c.*, 451-452.

33. *Ibid.*, 452.

nis ecclesiasticis quedam babylonica confusio ydiomatum uel lingwarum se mutuo non intelligencium».³⁴

La campanya de Gerson contra Llull s'inscriu, doncs, en el seu esforç per a fer retornar la teologia als ensenyaments tradicionals dels grans mestres eclesiàstics. En la mesura que la doctrina de Llull s'aparta d'aquest ensenyament, ha de ser considerada com «...phantastica et inutilis et uana, plus reddere nata studiosos in ea phantasticos, turbatos et obscuros quam intellectuales et illuminatos».³⁵

Pel que fa al valor que Gerson atribuïa a les «rationes» de Llull, el canceller n'admet la validesa, si no tenen altra finalitat que la de consolar i il·lustrar els fidels, però nega que siguin vàlides per a convèncer els infidels, que és tant com negar tot el projecte de Llull: «Recipiantur... tamquam ad consolaciones et illustraciones fidelium, non ut conuincentes animos infidelium rebelles lumini, sed eos potius in tenebrosiora mergentes. Hoc uidit qui dixit: 'Nisi credideritis non intelligetis'. Non transgrediamur ergo terminos, quos posuerunt patres nostri, prophanas quoque uocum nouitates deitemus, neque doctrinis uariis et peregrinis uolumus obduci et inepte phantasiando temptari, nulla tamen salubrium facta trepidacione».³⁶

Detall remarcable: parlant d'aquesta manera, Gerson apunta al *Liber de articulis sacrosanctae et salutiferae Legis christianae sive Liber Apostrophe*, l'única obra de Llull, a la qual Sibiuda sembla haver manllevat alguns textos, com veurem més endavant, i que Gerson anomena *Liber de probatione articulorum nostrae fidei*.³⁷ Un altre detall interessant: al costat de Llull, Gerson esmenta Anselm i Ricard de Sant Víctor: «Uideantur in speciali dicta per doctores, et specialiter de uenerabili et uere memorando Richardo de Sancto Victore, dum in suo *De Trinitate* dicit ad fidem nostram non deesse necessarias rationes».³⁸ I «recipiantur ad extremum tales huius Raymundi sicut et Anselmi et Richardi et similium rationes ad fidem nostram tamquam ad consolaciones et illustraciones fidelium».³⁹

És a dir, Gerson admet les raons lul·lianes, si no es presenten com un esforç dialèctic amb massa ambicions, si és possible de posar-les en circulació dins el «corrent tradicional del pensament catòlic pel que fa a les relacions entre la raó i la fe».⁴⁰

34. *Ibid.*, 466.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, 457.

37. *Ibid.*, 468.

38. *Ibid.*, 467.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, 459.

Dels serveis que la raó pot prestar a la fe, Gerson en tracta reprenent la qüestió «ex professo, amb tota la precisió requerida en tal matèria».⁴¹ Comença establint una sèrie de distincions en la manera de parlar necessàriament de Déu. Mai no es pot atribuir a les obres de Déu «ad extra» cap mena de necessitat absoluta i indefectible, perquè això repugnaria a la llibertat divina: «Necessitas absoluta et indefectibilis nullatenus est attribuenda operibus Dei ad extra, quia repugnaret sue libertati et soli summe necessitati sue. Omnis igitur argumentatio que uult concludere necessitatem in Deo cuiuscumque facti uel faciendi circa creaturam suam peccat in materia, quia Deus non necessitatur agere quitquam ad extra. Et oppositum credere est heresis et blasphemia gencium contra Deum, qui nihil debet creature, ut sibi dici possit: Cur ita facis? eciam si destruxerit omnia aut in unum coartauerit».⁴²

En canvi, pel que fa a les obres divines «ad extra», és lícit de parlar de necessitat ordenada o condicional, un cop coneguda la voluntat de Déu i la seva llei: «Ponitur secundo quod necessitas ordinata seu condicionalis et legalis reperitur in Deo ad extra. Sic enim dicimus quod, presupposita uoluntate Dei et sua lege, que sic preordinauit uel sic fieri conueniens est, iustum, decens et rationabile quod fiat. Resoluitur enim talis necessitas ad necessitatem communem et non conuenientis. Et sic fit perspicuum omnem argumentacionem peccare in forma uel preter principium, quod ex tali necessitate condicionali necessitatem absolutam inferre conatur».⁴³

Finalment, es pot parlar d'una necessitat matisada i racional de les obres divines «ad extra» per comparació amb el llenguatge humà. Però aquest mode de necessitat pressuposa sempre el coneixement previ de la voluntat de Déu: «Ponitur tercio quod necessitas comparata et rationalis attribuitur in operibus Dei per comparacionem ad humanam palasiam. Sed non efficaciter, non presupposita semper lege Dei cum sua uoluntate».⁴⁴

Una segona sèrie de distincions completa i aclareix la primera, bo i precisant les relacions de la criatura amb el seu creador. La nostra intel·ligència concebeix la criatura d'antuvi com a eternament coneguda de Déu, després com a havent d'ésser produïda per Déu en el temps, finalment com a existent realment i establerta en el gènere que li correspon: «Addatur idcirco alia distinctio pro precedentis intellectu super ordine seu comparacione creaturarum ad Deum. Comparat itaque noster intellectus creaturam, primo ut eternaliter a Deo cognitam, secundo ut temporaliter a Deo produ-

41. *Ibid.*, 460.

42. *Ibid.*, 468.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, 469.

cendam sed nondum productam, tercio ut realiter existentem et in proprio genere positam».⁴⁵

A aquestes tres situacions ideals de la criatura hi corresponen tres estats de la criatura en la realitat: l'estat o ésser en tant que purament conegut en l'essència divina en la seva relació amb les criatures; l'estat o ésser en tant que purament productible «ad extra» per l'essència divina; i l'estat o ésser en tant que ja produït per Déu: «Primum esse uocatur ab antiquis metaphysicis esse cognitum uel obiectuale uel speculatiuum; secundum esse uocatur ab antiquis metaphysicis esse cognitum uel obiectuale uel speculatiuum uel productum uel ydeale uel practicum; tertium esse uocatur reale uel causatum in existencia constitutum... Dicamus preterea quod primum esse creature non est realiter nisi creatrix essentia, sed ita concipimus eam cum respectu ad creaturam ut ad extra producibilem. Porro tertium esse creature est tantummodo ipsa creatura iam existens, quam concipimus a Deo iam in esse productam, nedum ut cognoscibilem et producibilem».⁴⁶

D'aquests tres éssers o estats només el primer és necessari, restant els altres dos en l'ordre precís de la contingència: «Dicamus igitur quod primum esse creature necessarium est tam ratione subtracti, scilicet diuine essentiae, quam ratione modi significandi seu consignificandi, quia non dependet a futuro quod creatura sit cognoscibilis a Deo. Secundum esse creature contingens est, non quidem ratione subtracti quod est diuina essentia, sed ratione modi significandi seu significati, quia dependet a futuro; et sic, omnis creatura contingens conservatur a Deo. Tertium esse creature similiter est contingens tam ratione subtracti, quod est ipsa essentia creature, quam ratione consignificati, quod est ipsa diuina essentia, non in se sed comparata ad creaturas, que dependet a solo beneplacito creatoris».⁴⁷

Els filòsofs i els teòlegs estan d'acord a afirmar la necessitat del primer estat o ésser de la criatura, perquè admeten que Déu coneix necessàriament per ell mateix tot allò que ha pogut o volgut conèixer: «Conueniunt theologum cum philosophis in necessitate primi esse creature, quia Deus non potest omnia non cognoscere quecumque potuit aut uoluit producere, et hoc cognoscit non compositiue et diuisiue, non putacinatiue aut discursiue, sed uno et eodem intuitu simplicissimo, qui est Deus ipse summe unus, quamuis ad ipsum diuersi respectus ab intellectu formentur».⁴⁸

En canvi, teòlegs i filòsofs ja no s'entenen a propòsit del segon i del tercer estat de la criatura. Mentre els teòlegs afirmen la llibertat sobirana de Déu en les seves actuacions «ad extra», els filòsofs són més inclinats a

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, 469-470.

47. *Ibid.*, 470.

48. *Ibid.*

pensar que l'ésser necessari actua necessàriament: «Discordant uero theologi a philosophis circa secundum et tertium esse creature. Ponunt itaque philosophi talem necessitatem habere Deum ad extra qualem habeat ad intra respectu sue cognitionis uel aptitudinis ad producendum; theologi nequaquam, sed habent pro principio quod Deus omnia sola quecumque uoluit fecit. Philosophi dicunt: omnia quecumque potuit fecit et non alia».⁴⁹

Aquests dos principis originen dues filosofies, la veritable i la falsa. Una vegada rebutjat el principi dels filòsofs per tal de mantenir la veritat de l'omnipotència i de la llibertat divines, s'esvaeix tota objecció possible contra la fe: «Ecce duo principia que profundius considerata distinguunt apertissime ueram philosophiam a falsa philosophia: illa, scilicet, que dicitur diuinalis et theologica a naturali et metaphysica. Quocirca dicamus quod negato philosophorum principio falso, quemadmodum racionaliter interimendum est propter gloriam immense potencie diuine et libertatis sue, non remanet ipsis ulterius quod opponant contra fidem nostram, neque de prima creaturarum, neque de cottidiana animarum nostrarum creacione, neque de resurrectione mortuorum, neque de toto benedictae et gratuite incarnationis mysterio, neque de miraculis omnibus simul noue et antique Legis, pro quanto philosophi predicto innituntur principio: quod primum necesse esse agit necessario, quod ab eodem non procedit nisi idem, quod ab eterna uoluntate non procedit nouus effectus, quod omnia Deo comparata sunt necessaria. Sic de similibus multis et rationibus, quas fides et Parisienses articuli dampnauerunt».⁵⁰

Només tenint en compte aquestes distincions i el mètode que imposen, segons Gerson, serà possible de desemascarar de manera eficaç els errors dels filòsofs. I, per tal d'oferir un exemple del que vol dir, el canceller apel·la al *Breuioloquium* de sant Bonaventura, obra teològica que parteix de la causa primera per arribar als seus efectes, mentre que el mètode filosòfic que, partint dels efectes creats arriba a Déu, només aconsegueix de sotmetre a la necessitat la grandesa i la llibertat divines: «Postremo dicamus quod faciet erroribus philosophorum dampnatis per articulos fidei, si non fideliter et fauorabiliter resoluantur argumentaciones modo tacto. Sic interpretandum est illud pulcherrimum et diuinum theologie *Breuioloquium* a Bonaventura compilatum; uere procedit modo theologico a prima causa ad suos effectus, sicut conuersive philosophalis deducio progreditur ab effectibus ad Deum benedictum, cuius magnitudinem et libertatem mensurare et coartare sub vinculo necessitatis uoluerit, qui stabilis manens dat cuncta moueri non plane quantum potest sed quantum uult, non quod diuersitas

49. *Ibid.*, 471.

50. *Ibid.*

sit nulla inter potenciam Dei et uoluntatem realiter uel formaliter, si in modo significacionis et exemplificacionis negociatur intellectus diuersimode, non fictè neque mendaciter, quoniam abstrahencium non esse mendacium dicit Philosophus». ⁵¹

Això no obstant, una fe teològica pot treure partit de la lògica, en ordre a presentar i resoldre les qüestions polèmiques, que oposen teòlegs i filòsofs: «Denique presupposita ueritate fidei, quam theologus credit et inquit, non est exemplificació uel resolucio quam per loycam, siue sit materia predestinacionis et reprobacionis, siue de priuacionibus et negacionibus, siue de relacionibus extrinsecis. Sic de uniuersali reali et racione. Sic de esse et essentia. Sic de distincione quod est et quo est. Sic de accione Dei mensa et immensa, necessaria uel contingente. Sic de distincione formali et materiali. Sic de complere singularibus cum similibus uniuersis». ⁵²

Després d'aquesta exposició, Gerson comença d'extreure algunes conclusions. Si es vol argumentar partint d'allò que és convenient amb la naturalesa divina, raonar sobre els articles de la fe porta a fer afirmacions necessàries. Si s'argumenta sobre les relacions de Déu amb la criatura, la raó no pot establir cap necessitat absoluta dels articles de la fe que hi fan referència, havent d'acontentar-se amb afirmacions de necessitat condicional: «Conclusiue dicamus ex premissis quod argumentacio concludens necessitatem articulorum fidei, si persistat tantummodo circa ea que Deo conueniunt ad intra, necessaria est et necessitate conuenientis, quia necessarium sequitur ad quodlibet. Omnia autem que ad intra Deo conueniunt aut conuenire possunt, necessaria sunt. In hoc solo non differt esse a posse. Sic de eternis estimatis dixit Aristoteles. Dicamus secundo quod omnis argumentacio concludens necessitatem articulorum fidei, si persistat in eis que Deo conueniunt per regulam creaturarum ad extra, ualet necessitate condicionali uel comparata seu de lege ordinata. Quo presupposito, concludimus iustum esse et conueniens et necessarium Petrum saluari et Iudam dampnari cum similibus legis nostre articulis seu credibilibus nobis datis, quia Deus negare se non potest». ⁵³

Finalment, si no ultrapassa els límits de la modèstia, l'argumentació racional sobre els articles de la fe -que de tota manera no és convenient d'escandallar davant els infidels- és vàlida per a mostrar que Déu ha volgut realment allò que la fe ensenya, per a consolar els fidels, per a convèncer els infidels en tot allò que afecta les veritats teològiques que són a l'abast de la raó natural, per a refutar les calúmnies dels no-creients entorn dels misteris més grans de la religió i també per tal d'il·lustrar la fe: «Sequitur

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, 471-472.

53. *Ibid.*, 472.

ad extremum quod racionacio super articulis fidei modeste facienda et aliquando non facienda apud infideles canibus comparatis qui lacerant, nu non apud sordidos et obstinatos in viciis fideles solo nomine, non incerto porcis assim[ilatos]... Ualet autem racionacio, si modeste fiat, ad ea que sunt fidei: primo ad ostendendum quod Deus ita uoluit fieri sicut fides tradit, et hoc per scripturas prophetarum et aliorum, signis et prodigiis innumerabilibus cum attestacionibus omni exempcione maioribus confirmatas. Ualet iterum circa que consonant racioni naturali tam de Deo quam creaturis, ad consolandum fideles et infideles compescendum. Ualet amplius ad ea que sunt supra naturam nobis tradita, sicut de Trinitate et Incarnacione et Eucharistie sacramento, ad reuelandum calumpnias infidelium dum ostenditur quod Deus, quem negare non possunt infinitum habere vigorem talia facere potuerit preter, non contra naturam, cum ipse sit auctor nature... Ualet prostremo pro fide... Qui paruuli sunt fideles captiuantes omnem intellectum in obsequium Christi, et credentes ut intelligant, et intelligentes ut diligant, et diligentes ut laudent, et laudantes ut cum implecione preceptorum tandem salui fiant.⁵⁴

Per concloure l'anàlisi de l'opuscle de Gerson, remarcarem amb el seu editor⁵⁵ que el canceller ha abordat la posició doctrinal de Llull no pas amb ulls d'«historiador de les doctrines, que procedeix per via d'exegesi i confrontació de textos», sinó com a teòleg sempre preocupat per mantenir intacta la veritat religiosa, que ell té encàrrec d'estudiar i defensar. Gerson vol evitar al preu que sigui que el caràcter transcendent de la revelació cristiana es perdi a causa de l'aplicació de raons necessàries a l'elucidació del contingut de la fe. Ataca i rebutja el projecte lul·lià de demostrar la fe i al mateix temps en blasma el llenguatge tècnic pertorbador i mancat de tradició. El *Contra Raymundum Lulli* no és res més, doncs, que una crida a l'ordre, al bon sentit teològic i a la tradició. Impecable des del punt de vista del teòleg professional, l'opuscle de Gerson no entra en la discussió dels objectius que perseguia Llull amb el seu mètode i la seva temptativa missional i de síntesi universal del saber; ni tampoc no entra a fons en la qüestió, que tant interessava Llull, del diàleg amb les religions del llibre.

El *Contra Raymundum Lulli* és l'expressió, coetània de Sibiuda, del refús que la teologia universitària va oposar constantment a les teories i als projectes lul·lians. Per als lul·listes de començament del segle XV, àdhuc després de la victòria de 1419 sobre Eimeric -pòstuma i que afectava únicament el punt de l'ortodòxia lul·liana- havia de constituir una preocupació fonamental la reiterada negativa de la universitat a prendre's seriosament les doctrines de Ramon Llull. El que acabem de veure més amunt, és a

54. *Ibid.*, 472-473.

55. *Ibid.*, 465.

dir, que hi ha lul-listes que copsen la necessitat d'adaptar certs punts de vista lul-lians a la mentalitat teològica més general, i el que podem observar que realitza Sibiuda en el *Liber creaturarum*, fan palpar gairebé amb les mans amb quines dificultats concretes es troben els lul-listes d'aquest moment i amb quin coratge i quins resultats es llencen a superar-les. Amb la qual cosa el lul-lisme evoluciona ràpidament i s'obre a noves possibilitats, que caldrà valorar amb precisió.

2. RAMON LLULL I EL LUL-LISME DE RAMON SIBIUDA

2.1. *El problema*

El problema del lul-lisme de Ramon Sibiuda és vell i no ha pas recollit una opinió unànime.⁵⁶ Fins i tot entre els qui coneixen bé tant l'obra de Llull com la de Sibiuda, hi ha un desacord pel que fa al lul-lisme sibiudià.

El 1896, Salvador Bové presentava Sibiuda com un adepte «original» del lul-lisme. La relació entre els dos autors s'establia, segons Bové, pel fet que Sibiuda manlleva a Llull les proves dels dogmes.⁵⁷ Pocs anys més tard, segons Joan Avinyó, deixeble seu, expressava un parer molt més matisat sobre aquesta qüestió.⁵⁸

El 1912, Jean Probst estudiava la qüestió i concloïa que entre Llull i Sibiuda no hi ha només coincidències generals de doctrina, sinó també semblances de forma i de detall. Segons Probst, cal acceptar la hipòtesi «d'una filiació entre les deux théologiens espagnols».⁵⁹ Aquesta filiació es demostraria en el mètode, en la metafísica, la psicologia, en l'expressió mateixa de les doctrines. En una paraula, per a Probst, Sibiuda seria un Llull modernitzat.⁶⁰

Reaccionant contra aquesta manera d'enfocar el problema, els germans Carreras i Artau van recordar que no és pas indispensable, per tal de formar part del corrent de pensament lul-lista, de seguir literalment el mestre o de reproduir servilment totes o algunes de les parts de l'opus lul-lià. Segons ells, Sibiuda se situa a l'interior d'una de les tres direccions, en les quals es desenvoluparia el pensament lul-lià a partir de la mort de Llull. Aquestes

56. Vegeu la nostra *Valoració crítica del pensament de Ramon Sibiuda al llarg del temps*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», IX (1990), 275-368.

57. Salvador BOVÉ, *Assaig crítich sobre'l filosph barceloní en Ramon Sibiude*, Barcelona 1896, 142.

58. Joan AVINYÓ, *Història del lulisme*, Barcelona 1925, 255-256.

59. Jean PROBST, *Le Lullisme de Raymond de Sebonde*, Tolosa de Llengadoc 1912, 52.

60. *Ibid.*, 53.

tres direccions són: la polèmico-racionalista, la lògico-enciclopèdica i la mística. Sibiuda formaria part de la primera.⁶¹ Dit això, els Carreras i Artau no renunciaven encara a assenyalar correspondències precises entre Llull i Sibiuda. D'antuvi, remarquen que la finalitat sibiudiana de bastir una ciència nova equival d'alguna manera als esforços empresos per Llull per tal d'ajornar la seva *Art*.⁶² Subratllen coincidències de terminologia.⁶³ Finalment, posen en relació el *Liber creaturarum* amb el *Liber de articulis sacrosanctae et salutiferae legis christianae seu Liber Apostrophe* de Llull.⁶⁴

Al seu torn, els Carreras i Artau foren criticats pel P. Mario Martins, per qui els arguments dels dos historiadors són febles.⁶⁵ I nosaltres hi estem força d'acord. Si Tomàs Carreras i Artau va conèixer bé Llull, la seva lectura del *Liber creaturarum* va ésser massa ràpida i no va arribar a sistematitzar degudament els diversos estrats doctrinals, dels quals Sibiuda es va aprofitar. Per contra, té raó quan afirma que cal relacionar Sibiuda amb la tradició lul·liana. Només que val la pena de no relacionar-li amb criteris que es fonamentin en detalls discutibles. Tornarem més endavant sobre aquesta crítica.

Recentment, J. N. Hillgarth ha reivindicat, en un estudi remarcable, una relació entre el lul·lisme sibiudià i el lul·lisme parisenc del segle XIV. Les seves conclusions resten amb tot plenes de cautela i de prudència, ja que renuncia a establir un lligam directe entre Sibiuda i el lul·lisme de París. Però tampoc no s'està d'assenyalar coincidències frapants entre Sibiuda i la *Introductio in artem Remundi* de Thomas le Myésier. Per aquest biaix, Hillgarth ha obert una altra via d'accés a la comprensió del lul·lisme sibiudià.⁶⁶

Tractarem totes aquestes qüestions pel seu degut ordre.

2.2. *El lul·lisme de Sibiuda i els Carreras i Artau*

Deien els Carreras i Artau: «Sibiuda es vanta d'haver descobert una nova ciència, una ciència general en relació amb les altres ciències i arts,

61. Tomàs i Joaquim CARRERAS I ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II, Madrid 1941, 143.

62. *Ibid.*, 146-147.

63. *Ibid.*, 148-150.

64. *Ibid.*, 151-152.

65. MARIO MARTINS, *As origens da Filosofia de Raimundo Sibiúda*, dins «Revista Portuguesa de Filosofia» IV (1948) 5-24; *Estudos de Literatura Medieval*, Braga 1956, 395-415.

66. Cf. Jocelyn Nigel HILLGARTH, *Ramon Llull and Lullism in fourteenth-century France*, Oxford 1967, 272-275, 318.

que equival a l'art general lul·liana». ⁶⁷ Per tal de provar aquesta asserció, posen en relació el pròleg del *Liber creaturarum* amb el *Prooemium* de l'*Ars generalis et ultima* de Llull. En el *Prooemium*, Llull diu: «...idcirco requirit et appetit intellectus quod sit una scientia generalis ad omnes scientias. Et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sunt implicita et contenta, sicut particulare in universali... Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae faciliter acquiri». ⁶⁸

Aquests mots lul·lians són posats pels Carreras i Artau al costat d'aquestes frases del pròleg sibiudià: «Ista scientia nulla alia indiget scientia nec aliqua arte... ista est radix, origo, fundamentum omnium scientiarum, quae sunt homini necessariae ad salutem. Et ideo, qui habet eam in se, habet radicem et fundamentum omnis veritatis... Ista est prima, et est homini necessaria...». ⁶⁹

La interpretació dels Carreras ens sembla abusiva. Llull parla, efectivament, d'una ciència dels principis generals que ha de contenir els principis de les ciències particulars. I sabem prou bé que l'*Art* és una temptativa de sistematització lògico-metafísica. En canvi, la «scientia» que proposa Sibiuda no té res a veure amb una nova ciència general que contingui els principis de les altres ciències o arts particulars. La ciència sibiudiana, definida, com hem vist, «fonament de tots els coneixements necessaris a la salvació», té uns objectes molt precisos. Vol donar a conèixer: «seipsum et suum conditorem»; ⁷⁰ «omne debitum ad quod homo tenetur in quantum homo est»; ⁷¹ «omnem veritatem necessariam homini cognoscere tam de homine quam de Deo... et omnia que sunt necessaria homini ut perveniat ad vitam aeternam»; ⁷² «quidquid continetur in Sacra Scriptura»; ⁷³ «omnis quaestio quae debet sciri ab homine tam de Deo quam de homine»; ⁷⁴ «tota fides catholica probatur et cognoscitur esse vera». ⁷⁵

Sibiuda remarca que la seva ciència «ordinat omnes alias ad bonum finem et ad veram utilitatem», que es limita al domini ètic: «...ista scientia docet hominem cognoscere seipsum; propter quid factus sit et a quo factus sit; quid est bonum suum; quid est malum suum; quid debet facere, ad quid obligatur et cui obligatur. Et nisi homo primo cognoscat omnia ista,

67. T. i J. CARRERAS I ARTAU, *Historia...* [cit. en la nota 56], 149, nota 119.

68. Cf. RAMON LLULL, *Ars generalis ultima*. Edidit Aloisius MADRE (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LXXV), Turnholt, Brepols 1986, 5-6.

69. *Prol.*, 30*-31*.

70. *Ibid.*, 26*.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, 27*.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, 28*.

75. *Ibid.*

quid proficiunt aliae scientiae? Omnes sunt vanitas homini et omnibus utitur male et ad suum damnum, quia nescit quo vadit nec unde venit nec ubi est». ⁷⁶ El títol mateix de l'obra que analitzen, i no sense competència, hauria pogut induir els Carreras Artau a no posar en relació l'*Art* lul·liana amb la *Scientia libri creaturarum seu nature seu liber de homine* de mestre Ramon.

Els Carreras pretenen, tot seguit, que Sibiuda manleva a Llull la seva noció de les «scala», amb els seus graus, i els dos moments de l'«ascensus» i el «descensus». Cal dir primer de tot que aquests termes i conceptes es troben en d'altres autors, que Sibiuda precisament ha utilitzat; i la manera com Sibiuda se serveix d'aquests termes i conceptes inclina a pensar que no els ha pas pres de Llull. Sota la ploma de Sibiuda, «scala» significa sempre la gradació d'un coneixement, partint dels seus nivells més inferiors: hi ha, així, una «scala trinitatis» (tit. 55), una «scala amoris» (tit. 178), una «scala angelica» (tit. 218), una «scala gratiae» (tit. 281), una «scala sacramentalis» (ib.). El mateix *Liber creaturarum* és anomenat «scala naturae». Per tant, «scala» significa un domini, un sector i un nivell de recerca. Ricard de Sant Víctor parla també en aquest sentit d'una «exterioris scientiae scala», ⁷⁷ o bé ens convida a pujar per l'escala de les coses visibles. ⁷⁸ Bonaventura, pel seu cantó, parla dels «scalares gradus» pels quals l'intel·lecte humà s'eleva cap a Déu, el seu principi. ⁷⁹ Finalment, no podríem oblidar que «scala» és un terme que retrobem en l'obra de fra Antoni Canals, precisament intitulada *Scala de contemplació*. ⁸⁰

Encara ens sembla més greu de posar en relació els «modi, conditiones et regulae» de Llull amb els mateixos termes emprats per Sibiuda. ⁸¹ En el llenguatge filosòfic de Llull, els «modi» són inseparables de les figures S i T de l'*Ars*, quan es tracta dels «modi universales», i són trenta quan es tracta dels «modi speciales». Igualment, les «regulae» lul·lianes són en primer lloc les «regulae artis», amb les quals hom aprèn a manejar les figures de l'*Ars*. Sibiuda és l'escriptor més allunyat del món lul·lià clàssic de les figures, les cambres, les qüestions, les taules i les dignitats. El seu llenguatge no és pas el de Llull, fins i tot quan fa servir mots usuals en el mallorquí, o mots que en el sistema lul·lià tenen una significació ben precisa; la presència d'aquests termes en l'obra de Sibiuda ha d'estimular la nostra

76. *Ibid.*, 31*-32*.

77. Cf. *Beniamin minor*, cap. 62 (ML 196, París 1855, 44D-45A).

78. Cf. *De Trinitate*, edidit J. RIBAILLIER, lib. V, cap. VI, 201, lin. 9.

79. Cf. *Breviloquium*, II, 12, 4.

80. Editada per Joan ROIG GIRONELLA, *Antoni Canals. Scala de Contemplació. Introducción y transcripción por...*, Barcelona, Editorial Balmes 1975, 189 pp.

81. T. i J. CARRERAS I ARTAU, *Historia...* [cit. en la nota 56], 149-150.

curiositat, però ens equivocariem, perquè forçariem una situació, si ens afanyàvem a assenyalar una identitat de contingut semàntic entre Llull i Sibiuda quan fan servir els mateixos mots.

Val a dir que els Carreras i Artau tenen raó quan fan observar que el lul·lià *Liber Apostrophe* ha pogut fornir arguments, algunes «rationes necessariae» a Ramon Sibiuda.⁸² I, si hi ha una font lul·liana directa per a Sibiuda, cal sens dubte buscar-la en aquesta obra. Efectivament, hi trobem diversos llocs que ens porten a passatges paral·lels del *Liber creaturarum*, la qual cosa encara no perjudica que Sibiuda hagi d'ésser inscrit, com a filòsof i pensador en general, dins el corrent de pensament lul·lià. Per la nostra banda, observarem de bell antuvi que no deixa d'ésser significatiu que Sibiuda hagi consultat i s'hagi inspirat en una obra de Llull que fa servir poc la dialèctica de les dignitats divines, tan cara al mestre mallorquí, per tal de fonamentar algunes raons necessàries. Al capdavant, els passatges del *Liber creaturarum* que depenen del *Liber Apostrophe* són poc nombrosos, si els comparem amb d'altres dependències doctrinals i textuais anselmianes, bonaventurianes i victorines. Aquí ens limitarem a assenyalar que aquesta relació de dependència només pot ésser reconeguda en algun cas:

a) Els arguments, amb els quals Llull demostra l'existència de Déu en el pròleg del *Liber Apostrophe* es fonamenten en l'exposició de cinc dignitats: el Bé suprem, la Grandesa infinita, l'Eternitat, la Potència infinita, la Virtut infinita. El tecnicisme pròpiament demostratiu consisteix a fer jugar el principi de contradicció i les tensions ontològiques que se'n segueixen, és a dir, la convergència cap a l'Ésser del Bé, de la Grandesa, de l'Eternitat, de la Potència i de la Virtut, així com la convergència cap al no-res dels seus contraris: «...cum solum summum Bonum et summum Esse conveniant»;⁸³ «...omnis res, quanto magis accedit ad esse et participat plus entitatis tanto maior et melior est...»;⁸⁴ «...omne ens, quanto plus virtutis habet tanto magis appropinquat ad Infinitatem et Summitatem virtutis».⁸⁵

En la seva demostració de l'existència de Déu, Sibiuda deixa de banda les dignitats lul·lianes. Per a ell, és a partir dels quatre graus de l'escala natural que es pot arribar inductivament a Déu. Ara bé, el principi que permet de realitzar aquesta inducció és la mateixa dialèctica lògico-ontològica de Llull, la convergència cap a l'Ésser d'allò que és positiu i la convergència d'allò que és negatiu cap al no-res: «Tendere ad unitatem et

82. *Ibid.*, 129.

83. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe, prol.*, Magúncia 1729, 534, núm. 1.

84. *Ibid.*, 534, núm. 2.

85. *Ibid.*, 535, núm. 5.

ad unum est tendere ad esse, ad bonum, ad fortitudinem, ad conservatio-nem. Sed ire et tendere ad diversitatem et pluralitatem est ire ad non esse, ad malum et ad divisionem, ad debilitatem et ad destructionem».⁸⁶

b) La pluralitat de persones en Déu s'expressa d'una manera que vol ésser inductiva en Sibiuda, però el seu argument depèn d'un text del *Liber Apostrophe*: «Non minoris actualitatis, potestatis et nobilitatis est infinita Bonitas quam finita; sed finita bonitas est ratio finito bono, quod *producat naturaliter* et de se finitum bonum; ergo infinita Bonitas erit ratio infinito bono, quod *producat naturaliter* et ex se infinitum bonum».⁸⁷

Sibiuda: «...nobilior, altior et magis radicalis et conveniens homini inquantum homo est productio qua *producitur* homo... de *propria natura*».⁸⁸ «Productio quae convenit Deo inquantum Deus est, magis est conveniens Deo quam productio quae convenit Deo inquantum artifex est. Sed productio qua *producitur* Deus de Deo et de proprio esse Dei convenit Deo *naturaliter* inquantum Deus est... Sequitur quod productio qua *producitur* Deus de Deo et de *propria natura* Dei est magis conveniens Deo quam productio qua *producitur* mundus de nihilo».⁸⁹

Altres textos manifesten també aquesta dependència: «Item, omne id quod est actus purus, aeternus et infinitus agit aeternaliter et infinite Aeternum et Infinitum, alias non esset purus actus aeternus et infinitus; sed Deus est purus actus aeternus et infinitus; ergo agit aeternaliter et infinite Aeternum et Infinitum; sed omne tale est Deus; ergo Deus producit Deum».⁹⁰ «Sicut enim magis proprium et naturalius est creaturae, cum sit finita, magis operari parva quam magna... sic et multo magis est magis proprium et naturale Deo, cum sit infinitus, operari ea quae sunt magna simpliciter quam ea quae sunt parva: *alias non operaretur secundum modum et virtutem suae naturae*; nihil autem est simpliciter magnum nisi solus Deus; ergo Deus producit Deum».⁹¹

Sibiuda, més concisament: «Item, Deus est realissime infinitus, infinitae virtutis et infiniti vigoris, et summa natura et summe in actu; ergo necessario sequitur quod sit in ipso productio infiniti, *aliter esset otiosus secundum suam naturam*».⁹²

Llull: «Omne illud quod *producitur* de essentia alicuius *secundum operationem naturae* et secundum principalem modum et ordinem procedendi et

86. *Tit.* IV, 11.

87. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. II, núm. 1, 536.

88. *Tit.* 46, 53.

89. *Tit.* 47, 54.

90. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. II, núm. 2; *ibid.*, 537.

91. *Ibid.*

92. *Tit.* 47, 62.

est in eadem essentia et natura cum producente, *dicitur et est filius producentis et producens dicitur pater*, cum sint relativa». ⁹³

Sibiuda: «Et quia *productio est per modum naturae*, ideo vocatur generatio, et quia productus est aequè nobilis et per se subsistens sicut productus, et est perfecta imago producentis, ideo *vocatur filius eius*, et *producens vocatur pater*». ⁹⁴

c) Pel que fa a la processió de l'Esperit Sant, retrobem coincidències de vocabulari en els dos autors. Llull: «...sicut spiritus vitalis est *nexus* et unio corporis et animae, sic, immo nobiliori modo Sanctus Spiritus est *nexus Patris et Filii*; et non dicitur Filius quia est alius modus in divinis quod unus procedit ab illis duobus per modum *amoris*». ⁹⁵

Sibiuda: «...productus per modum voluntatis vocatur donum, amor, charitas vel *nexus*, vinculum, et Spiritus Sanctus *Patris et Filii*, quia ista sunt voluntaria. Donum nominant ipsum, ut voluntarium donum seu datum: *amor, nexus*, charitas et vinculum nominat ipsum». ⁹⁶

d) Els títols del *Liber creaturarum* consagrats a la descripció de la caiguda de l'home i a la corrupció de la naturalesa humana revelen també la influència dels textos de l'obra lul·liana, en la qual els Carreras i Artau es basen per definir el lul·lisme de Sibiuda.

Llull: «Deus qui creavit mundum, creavit seu fecit hominem, qui est pars mundi, quem cum sit rationalis naturae, fecit talem ut discerneret inter bonum et malum, et diligeret bonum et odiret malum; alias frustra fecisset eum rationalis naturae et ut maius bonum magis diligeret et Summum Bonum summe et libere diligeret. Omnis natura a Deo in rectitudine instituta et ad Summum Bonum et ad Beatitudinem ordinata, si secundum ordinem a Deo sibi inditum operatur, bene et bona et magna operatur et non parva operatur; si autem operatur mala et parva opera semper, vel magis quam bona et magna, non sequitur ordinem sibi a Deo inditum, sed mutat illum et per consequens peccat, quia non manet in obedientia Dei et non tendit ad finem ad quem erat facta... unde cum [natura humana] non operetur bona et magna opera ut plurimum, quia videmus quod in omnibus hominibus sit multum de malo et parum de bono, quantum deberet esse, sequitur ergo quod conditio hominum sit *in contrarium mutata*». ⁹⁷

Sibiuda: «Debitum autem hominis, ad quod homo obligatur ex testimonio omnium creaturarum et suiipsius et Dei est istud, quod homo debet

93. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. III, núm. 6; *ibid.*, 537-538.

94. *Tit.* 51, 62.

95. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. IV, núm. 1; *ibid.*, 539.

96. *Tit.* 52, 63.

97. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. VI (1), núm. 1; *ibid.*, 541-542.

dare Deo primo amorem, et totaliter et debet ipsum amare, et incessanter; et per consequens debet totaliter sequi et amare voluntatem Dei». ⁹⁸ «Et quoniam omne factum et facere hominis procedit a voluntate sua... ideo sequitur quod omne factum et omne facere hominis est contra debitum totius hominis, contra ius naturae, contra legem naturae et contra totum ordinem creaturarum et contra hominem in quantum homo est, et contra Deum totaliter... et per consequens ipsa voluntas hominis est deviata et lapsa a proprio suo statu, perdita, corrupta et perversa et *mutata* et alienata *in oppositum* propriae naturae». ⁹⁹

Llull: «...et cum ista mutatio inveniatur in omnibus hominibus, convenit quod inceperit in primis parentibus, a quibus omnes homines processerunt». ¹⁰⁰ «Igitur, cum ista contrarietas et mutatio inveniatur in omnibus hominibus, convenit quod inceperit esse in primis parentibus, *alias non esset generalis omnibus hominibus*». ¹⁰¹ «...homo componitur ex anima et corpore et anima est nobilior quam corpus, ergo homo magis inclinabitur ad perfectiones animae quam corporis; sed videmus *contrarium* in omnibus hominibus». ¹⁰²

Sibiuda: «Quia poena quae est in natura humana est universalis et communis omnibus hominibus, quia omnes patiuntur poenam mortis et alias misérias..., ideo sequitur quod culpa et iniuria est communis omnibus hominibus et universalis... ergo... ille qui fecit primum malum voluntarium et primam culpam... fuit primus homo... quia nisi fuisset in primo homine, *non se extendisset ad omnes homines*». ¹⁰³ «...ergo, secundum rectum ordinem... postquam corpus est unitum, scilicet cum tali anima ita digna, deberet ei obtemperare... et nullo modo dominari nec impedire, et anima deberet imperare, mandare et regere... et tamen totum est per *oppositum*». ¹⁰⁴

e) Alguns arguments de conveniència a favor de l'Encarnació, d'arrel anselmiana comuna, manifesten també el parentiu entre el *Liber Apostrophe* i el *Liber creaturarum*.

Llull: «Persona Filii est melius *appropriata* et congruentius ordinata secundum proprietatem personalem *ad participandum cum natura humana* (et e converso) in opere Incarnationis, quam Persona Patris et Sancti Spiritus...; *humana natura est filia Dei per creationem*, ergo..., magis participat

98. *Tit.* 224, 349.

99. *Tit.* 225, 350-351.

100. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. VI (1), núm. 2; *ibid.*, 542.

101. *Ibid.*, 542.

102. *Ibid.*, art. VI (1), núm. 3; *ibid.*, 542.

103. *Tit.* 238, 384

104. *Tit.* 232, 371.

cum persona Filii Dei... Etiam cum persona quae debeat incarnari et assumere humanam naturam debeat nasci... et *Nativitas melius ac magis proprie conveniat Filio* quam Patri vel Sancto Spiritui...». ¹⁰⁵

Sibiuda: «...apparet quod *persona Filii sit magis conveniens ut sit una persona in duabus naturis*, quoniam persona Filii habet multas convenientias cum homine, quod non habent aliae personae. Unde, quia *Filius est productus... ita homo est productus* et accepit esse a Deo». ¹⁰⁶ «...quia rationale est quod *qui patrem habet in coelis, matrem habeat in terris*». ¹⁰⁷

Llull: «Conceptio Filii Dei non debuit fieri per virum, quia actus qui fuisset medium inter virum et matrem concipientem Deum non fuisset *mundus*, et sic ineptus et indecens ad uniendum divinam et humanam naturam». ¹⁰⁸

Sibiuda: «Ulterius convenit quod talis homo, qui satisfaciet pro humano genere, concipiatur et generetur *mundissime*, scilicet sine libidine et sine corruptione, et ideo sine coitu». ¹⁰⁹

Llull: «Omnis vera nativitas hominis est foeminae, foeminae enim est *concupere*, et conceptum fovere et *nutrire*, et nutritum parturire; hoc autem non est de natura viri». ¹¹⁰

Sibiuda: «...et cum mulier est ordinata ad *concupiendum* et ad *nutriendum* et ad lactandum, convenientius fuit ut a foemina generaretur quam a viro». ¹¹¹

f) Finalment, pel que fa a la resurrecció dels cossos, hem d'admetre un altre paral·lel entre l'obra de Llull i el *Liber creaturarum*.

Llull: «Si homines non resurgerent cum suis corporibus, nulla anima haberet perfectam beatitudinem nec completam gloriam; nam cum anima *naturaliter inclinatur* ad suum corpus... si non *rehaberet suum corpus*, privaretur suo naturali *desiderio*, et ita non haberet perfectam gloriam». ¹¹²

Sibiuda: «Quoniam ergo anima amat suum corpus naturali amore et habet *naturalem inclinationem* ad illud..., exinde sequitur quod anima *vult recuperare corpus suum* et vult bonum corporis sui». ¹¹³

Hi ha, doncs, algunes coincidències de vocabulari i de concepte entre el

105. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. VIII (2), n. 1; *ibid.*, 549.

106. *Tit.* 253, 425. L'argument procedeix del *Cur Deus homo*, lib. II, cap. IX.

107. *Tit.* 253, 425. L'argument prové d'HUG DE SANT VÍCTOR, *Summa Sententiarum* I, cap XV (ML 176, París 1854, 70C).

108. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. VIII (2), núm. 4; *ibid.*, 550.

109. *Tit.* 253, 423. L'argument prové de sant ANSELM, *Cur Deus homo*, lib. II, cap. VIII.

110. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. IX, núm. 3; *ibid.*, 551.

111. *Tit.* 253, 423-424.

112. Ramon LLULL, *Liber Apostrophe*, art. XIV (2), núm. 5; *ibid.*, 559.

113. *Tit.* 155, 207-208. El mateix argument apareix en el *Breviloquium*, VII, 7, 4, de sant Bonaventura.

Liber creaturarum i el *Liber Apostrophe* de Llull. Autoritza això a definir el llibre de Sibiuda com una obra lul·liana? No ho creuríem pas. Perquè, des del punt de vista metodològic, on Llull dedueix sempre, Sibiuda s'esforça a fer inducció, de manera que uns mateixos arguments apareixen en contextos ben diversos. Remarquem, encara, que les aportacions lul·lianes detectables en el *Liber creaturarum* tenen un pes doctrinal específic de tot menor, no el converteixen pas en una obra de pur lul·lisme. El seu punt de vista propi, el de 'fundare omnia in homine', ens fa pensar que Sibiuda respon a altres influències doctrinals, i que la qüestió del seu lul·lisme queda reduïda a la pregunta següent: des de quin lul·lisme es llança Sibiuda a la seva vasta especulació entorn de l'home i de la seva naturalesa com a tal?

2.3. *Thomas Le Myésier i Ramon Sibiuda*

Ha estat J. N. Hillgarth qui ha posat en relació Ramon Sibiuda amb el lul·lisme francès del segle XIV, assenyalant una coincidència possible entre Thomas Le Myésier, d'Arras, i el professor de Tolosa.¹¹⁴ El canonge Le Myésier, al qual dedicà Llull les seves *Quaestiones Attrebatenses*, fou el vulgaritzador de les doctrines lul·lianes a França durant el segle XIV, sobretot a través del seu *Electorium*, vasta compilació d'escrits lul·lians enters, abreuiats o en extracte. Le Myésier soldà tot aquest material amb dues introduccions, alguns pròlegs, addicions i taules de referències, manlleuant també alguns textos a d'altres autors. Redactada el 1325, l'obra inclou en nou parts un disseny molt marcat, el moment culminant del qual consisteix en l'exposició de l'*Ars magna* de Llull, presentada com un mètode inventiu de totes les veritats en les seves causes. Segons Hillgarth, aquest recull ha influït pregonament el lul·lisme catalano-aragonès del segle XIV,¹¹⁵ però, pel que fa a Sibiuda, el seu judici és molt cautelós. Si, d'una banda, afirma que el lul·lisme sibiudià pot ésser deduït de fonts parisenques —sense especificar quines—,¹¹⁶ de l'altra no està pas ben segur que hi hagi relació de dependència entre Sibiuda i Thomas Le Myésier.¹¹⁷ Hillgarth assenyala que la *Introductio in artem Remundi* exposa una consideració de la jerarquia de l'ésser, dividida en quatre graus, substancialment idèntica a la que Sibiuda exposa en el títol primer de la seva obra. Sibiuda i Thomas Le Myésier coincideixen també quan presenten l'home com un microcosmos, en el qual

114. J. N. HILLGARTH, *Ramon Lull...* (citat en la nota 66), 274-275, 318.

115. *Ibid.*, 275.

116. *Ibid.*, 318.

117. *Ibid.*, 275.

es contenen totes les jerarquies dels éssers creats, permetent així a la creació material d'atènyer el seu fi darrer.¹¹⁸ Amb tot, Hillgarth resta discret i reservat: no solament admet que aquestes coincidències poden tenir una font comuna directa en l'ensenyament de Llull, sinó que escurça sensiblement la importància del lul·lisme sibiudià. Mentre Thomas Le Myésier es manté fidel a la totalitat del sistema de Llull, Hillgarth constata que en Sibiuda allò que resta de pròpiament lul·lià no és res més que el propòsit d'incorporar algunes idees del Doctor Il·luminat a la construcció del seu sistema apològic original.¹¹⁹ En aquest sentit, de seguida apareixen les diferències entre els textos sibiudians i els de Thomas Le Myésier. Aquest resta amarrat als dos grans moviments de sortida i de retorn de les coses cap a Déu, mentre que en Sibiuda sempre predomina el moviment ascendent-inductiu. Al mateix temps, l'antropocentrisme de Sibiuda és molt més radical i té un sentit molt divers de les exultacions dels lul·listes a propòsit de l'home com a criatura de Déu. I, finalment, Thomas Le Myésier reprèn l'Art, amb les seves figures i el joc dialèctic de les dignitats divines i els seus correlatius; en canvi, en Sibiuda tots aquests elements essencials de l'arsenal filosòfic lul·lià han desaparegut, si no han estat conscientment bandejats.

En el debat sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda l'aportació que ens sembla definitiva de Hillgarth és la d'haver posat en relació la teoria dels quatre graus de l'ésser en Thomas Le Myésier i el *Liber creaturarum*. Encara que aquesta teoria sigui molt més fonamental en Sibiuda que en el canonge d'Arras —en el sistema de Sibiuda és el fonament d'una construcció inductiva molt desenvolupada, mentre que en Le Myésier només representa un moment lateral de l'anàlisi de la realitat—, no deixa d'ésser un element que ha d'ésser considerat com tenint un estatut adquirit en les especulacions dels lul·listes del segle XIV. Queda molt encara per a investigar en la massa dels escrits de l'escola lul·liana, i el treball de Hillgarth és una primera aproximació del moment encara mal conegut del lul·lisme de la catorzena centúria. No podem oblidar que aquest segle ha estat molt crític a l'esguard de Llull, i els atacs contra el mallorquí han pogut engegar moviments revisionistes de la seva doctrina, dels quals encara coneixem malament l'amplitud. I és per això també que l'adscripció de Sibiuda al corrent de pensament lul·lià ensopega amb dificultats, que només un estudi exhaustiu del lul·lisme del segle XIV podrà acabar d'aclarir definitivament.

118. *Ibid.*, 274-275.

119. *Ibid.*, 275.

2.4. *El lul·lisme de Ramon Sibiuda a la llum de les darreres recerques sobre el lul·lisme del segle XIV*

En aquest sentit no és possible ni tan sols de donar una orientació d'allò que hauria d'ésser aquesta tasca, ja que l'estudi dels manuscrits lul·lians de temps coneguts, la descoberta de nous materials i l'exhumació de textos essencials per a la comprensió del lul·lisme de la catorzena centúria no es poden pas donar per acabats, ni de bon tros. Aquí ens limitarem a explorar alguns indicis que anteriors recerques sobre el lul·lisme del tres-cents han posat de manifest. Per això, ens fixarem de bell antuvi en un text del pròleg del *Liber creaturarum*, per tal d'examinar-lo amb atenció.

Després de dir que la seva ciència és comuna (= assequible) als clergues (= intel·lectuals), als laics (= il·letrats) i als homes de qualsevol condició, Sibiuda afirma: «Et potest haberi infra medium mensem et sine labore. Nec oportet aliquid impectorare, nec habere aliquem librum in scriptis; nec potest tradi oblivioni, si semel fuerit habita».¹²⁰

És evident, almenys per a nosaltres, que aquest text diu alguna cosa sobre les idees pedagògiques del seu autor en relació amb la ciència que vol ensenyar. En primer lloc, remarcuem la precisió temporal de la durada del seu ensenyament: quinze dies, no pas més. En segon lloc, una precisió sobre la seva dificultat: cap, ni una. Ulteriors precisions sobre l'actitud que ha de tenir l'alumne: no caldrà que memoritzi, ni que prengui cap apunt o que segueixi algun text; si l'entén, ja no la podrà oblidar mai més. Aquest text es podria explicar de maneres diverses, però abans d'endinsar-nos en una interpretació definitiva, el posarem en relació amb afirmacions semblants d'altres il·lustres lul·listes del tres-cents, que han estat transmeses per Nicolau Eimeric, el gran enemic del lul·lisme.

L'inquisidor, en efecte, en el *Dialogus contra lullistas* reporta un seguit de proposicions, que atribueix als lul·listes, un conjunt de les quals tenen molt a veure amb el text de Sibiuda que acabem de retreure. Per això ara les reproduïrem aquí: «Primus articulus: Quod Raymundus Lul dogma suum non habuit neque per hominem neque per studium, sed per reuelacionem Ihesu Christi, qui in insula Maioricarum in quodam monte sibi apparuit crucifixus; qui dominus Ihesus ibi illi dogma contulit antedictum».¹²¹ «Octauus articulus: Quod doctrina Raymundi Lul non potest haberi neque per studium neque per hominem, sed tantum per Spiritus Sancti reuelacionem».¹²² «Nonus articulus: Quod doctrina Raymundi Lul sic ab

120. *Prol.*, 32*.

121. París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 1464, f. 74ra, línia 33 - f. 74rb, línia 2.

122. *Ibid.*, f. 74rb, línies 26-29.

eius sectatoribus per Spiritus Sancti reuelacionem habetur, quod in breui tempore, quia in triginta vel quadraginta vel quinquaginta, sexaginta horis habetur». ¹²³

Segons que es dedueix del context de l'escrit d'Eimeric, la rapidesa de l'assimilació del 'dogma' lul·lià està en relació amb la intensitat de la il·luminació divina que l'acompanya. De manera que, sempre segons les informacions d'Eimeric, es dibuixa sota els nostres ulls la situació següent: per a alguns lul·listes del segle XIV, que són els lul·listes més compromesos amb la línia radical arnaldiana-espiritualista, el lul·lisme és una doctrina altament simplificada i «mecanitzada», per a entendre el valor de la qual és indispensable un acte revelador especial de la gràcia divina. Però el seu aprenentatge, en el sentit tècnic-escolar i pedagògic, és qüestió d'hores: de trenta a seixanta.

No val la pena d'intentar de fer quadrar aquestes hores de la proposició lul·lista amb l'«infra medium mensem» sibiudà. Acontentem-nos constant que en els cercles lul·lians radicals del segle XIV existeix la convicció que transmetre el pensament lul·lià és una qüestió tècnicament simple, una vegada aplanat per la gràcia l'obstacle d'una possible resistència o no-intel·ligència humana. Segons els nostres textos, l'ensenyament del lul·lisme porta molta menys feina que la preparació del més humil curs universitari. I constatem també que la «revelació de l'Esperit Sant», que els lul·listes postulen per a la comprensió del lul·lisme, té el seu paral·lel en el pròleg del *Liber creaturarum*, quan Sibiuda afirma: «Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus». ¹²⁴

És cert que Sibiuda no parla tan exclusivament com els lul·listes denunciats per Eimeric. És cert que Sibiuda no és tan radical com ells, fins i tot quan se situa en una perspectiva apocalíptica. ¹²⁵ Però és innegable que coincideix amb ells en el punt de la rapidesa de l'aprenentatge de la seva doctrina, la qual cosa ens porta necessàriament a suposar que Sibiuda ha tingut contactes amb els cercles lul·listes radicals. Hi ha diferències sensibles entre ell i els lul·listes que blasma Eimeric, però és evident que hi està lligat amb algun punt de vista comú. Si, en parlar de l'hàpax «nunc in fine mundi», ens és llegut de fer la hipòtesi que Sibiuda podria adreçar-se a un públic de mentalitat apocalíptica sense que ell ho fos estrictament, seria més difícil d'emetre una hipòtesi semblant per al cas de l'«infra medium mensem». En el pròleg del *Liber creaturarum*, Sibiuda formula una proposta de

123. *Ibid.*, f. 74rb, línia 30 - f. 74va, línia 3.

124. *Prol.*, 38*.

125. «Et ideo nunc in fine mundi est summe necessaria omni christiano ista scientia infallibilis...», *Prol.*, 29*.

«scientia» i, si creu que ha de remarcar la facilitat del seu aprenentatge, és perquè creu que es tracta d'una característica específica de la seva ciència. L'afirmació de l'«infra medium mensem» és de la responsabilitat personal de Sibiuda. I amb aquesta afirmació estableix relacions amb uns cercles lul·listes perfectament identificables.

Però Sibiuda serà, en tot cas, un lul·lista ben diferent dels lul·listes del *Dialogus* eimericià. Com ja vam dir en un altre lloc,¹²⁶ aquests lul·listes són apocalíptics i potser joaquimites, i han aplicat a Llull i al lul·lisme alguns dels trets que elabora el profetisme medieval. Si les proposicions reportades per Eimeric resumeixen tot el pensament dels lul·listes catalano-aragonesos del tres-cents, el lul·lisme es constituïria com una doctrina que segurament seria possible d'aprendre en poques hores. Malauradament no és gens probable que Eimeric hagi fet una investigació a fons de 'tot' el pensament del grup lul·lista radical, que ataca en els seus escrits antilul·lians. Això no obstant, un cert canemàs d'aspectes essencials d'aquesta doctrina sí que apareix en els textos eimericians. Per dissort nostra, aquests aspectes queden limitats a l'assimilació del missatge joaquimític i a algun aspecte secundari de l'expressió lingüística del pensament lul·lià.

En canvi, es fa difícil de creure que Sibiuda imagini que el *Liber creaturarum*, tal com el llegim avui nosaltres, es pugui assimilar i aprendre en un mes. I aquí ens veiem obligats a introduir una hipòtesi. O bé, en escriure el pròleg, Sibiuda no tenia encara una idea cabal de l'extensió que prendria la seva obra, o bé, quan anuncia que es pot aprendre en quinze dies i sense esforç, s'està referint a aquelles doctrines bàsiques, que constitueixen els punts característics de la seva 'scientia'. Aquests podrien ésser la doctrina dels quatre graus de l'ésser que porta al coneixement de Déu, la demostració de la Trinitat i la creació, l'ètica dels deures de l'home envers Déu, la 'regula et ars affirmandi et negandi', la doctrina de l'amor, etc. On trobem altra vegada el lul·lista ben especial que és Ramon Sibiuda, el qual, malgrat conservar alguns trets que el posen en contacte amb els lul·listes radicals del segle XIV, encamina la seva reflexió en una direcció inèdita i original dins el lul·lisme.

En segon lloc, hem de referir-nos a una qüestió que també deliberadament no ha estat tocada en tractar de l'estat del lul·lisme en temps de Ramon Sibiuda. És la qüestió dels contactes entre el pensament d'Ockham i el lul·lisme. Segurament errariem si pensàvem que entre el lul·lisme i l'occamisme hi ha pogut haver alguna cosa més que contactes epidèrmics, perquè si hi ha dues coses distintes en la història del pensament són el lul·lisme i l'occamisme. Amb tot, tampoc aquesta conclusió no pot ser tinguda per definitivament inamovible. Fa ben poc, ningú no hauria sospitat

126. Cf. el nostre *El procés...* [citat en la nota 2], 351-373.

uns possibles contactes entre el lul·lisme i l'occamisme, ni que fossin tímidament superficials. Ara que n'han aparegut proves evidents, cal prendre'n nota, si més no perquè ja no podem dubtar que un corrent de pensament tan viu i impetuós durant el segle XIV com el nominalisme occamista ha pogut influir, encara que sigui lateralment, més d'un aspecte del pensament d'algun lul·lista.

La primera prova d'un contacte entre lul·lisme i nominalisme l'ha aportada Francesco Santi en un estudi sobre el ms. 1001 de la Biblioteca Riccardiana de Florència,¹²⁷ recull d'escrits lul·lians que s'obre amb dos textos lògics, una *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli*, f. 14r-18r, i les *Novae et compendiosae introductiones logicae*, f. 18r-32r.¹²⁸ Segons Santi, la primera part d'aquesta *Loyca* d'autor lul·lià desconegut consisteix en un extracte de la *Summa logicae* de Guillem d'Ockham, i la segona part, que ja no segueix tant al peu de la lletra el text de la *Summa* occamista, n'assumeix molts punts de vista.¹²⁹ Les *Novae et compendiosae introductiones logicae*, en les quals apareix clarament la dependència de les *Summulae logicales* de Pere Hispà, contenen, però, influències del *Compendium logicae* o *Tractatus minor* atribuït a Ockham pel sol manuscrit que el conté (Munic, Clm 1060, f. 135-190 [i potser també Assís, Biblioteca Comunale 690, f. 227-246]), atribució que alguns consideren dubtosa.¹³⁰ L'estudi de conjunt de tot el ms. 1001 de la Riccardiana, que tanmateix prové del convent benedictí de S. Gerolamo della Cervara, de Gènova, permet de concloure que el còdex es va formar en un medi influït pel franciscanisme radical. Les *Novae introductiones* evidencien l'esforç de normalització del lul·lisme: assumptió de la lògica de l'Hispà, influències terminològiques nominalistes. La *Loyca* podria pertànyer a la fase més explosiva del lul·lisme, cap a finals del segle XIV, i el seu autor s'arregleraria en una posició intel·lectual avançada.

La segona prova l'aportarem aquí com a primícia d'un estudi que tenim en preparació. En un altre lloc,¹³¹ ja vam cridar l'atenció sobre l'escrit anti-

127. Cf. *Osservazioni sul manoscritto 1001 della Biblioteca Riccardiana di Firenze per la storia del lullismo nelle regioni meridionali dell'Impero nel secolo XIV*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», V (1986), 231-267.

128. Ja Perarnau havia detectat el mateix text en el Clm 10542 i l'havia identificat amb el text transmès pel ms. 1001 de la Biblioteca Riccardiana de Florència; cf. Josep PERARNAU, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. II. Volums de textos llatins* (Studia, textus, subsidia IV), Barcelona 1986, 137.

129. Cf. Francesco SANTI, *Osservazioni...* [cit. en la nota 127], 253-259.

130. *Ibid.*, 259-264. Pel que fa a la no-autenticitat occamista del *Tractatus minor* o *Compendium logicae*, cf. L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. Tome I: *L'homme et les oeuvres*, París, Vrin 1949, 287.

131. Cf. Jaume de PUIG, *El procés...* [cit. en la nota 2], 426-439.

lul·lià d'Eimeric intitulat *Incantatio universitatis studii Ilerdensis*, en el qual es denuncien vint proposicions escampades per la universitat de Lleida pel valencià Antoni Riera.¹³² D'aquestes vint proposicions, les primera, tretzena i quinzena són d'escola netament occamista. Tant és així que la quinzena és un calc de la sisena conclusió del *Centilogium theologicum* atribuït a Guillem d'Ockham. Reporta, en efecte, Eimeric: «Quintus decimus articulus est quod potest esse Deum esse asinum; quare potest dimittere naturam humanam et assumere asiniam vel lapideam».¹³³

I llegim en el *Centilogium*: «Sexta conclusio est ista. Quod Deus potest assumere omnem creaturam siue omne aliud a Deo in vnitatem suppositi. Ista conclusio sic probatur. Deus assumpsit aliquam creaturam siue naturam suppositi. Ergo, Deus potest assumere omnem. Ista conclusio patet non gratia forme: sed gratia materie. Quia non videtur maior ratio quare potuit vnam assumere melius quam aliam: et omnes sunt composibiles. Ergo potuit assumere omnem. Consequentia ista est satis communis et probabilis in theologia: et antecedens predictae consequentiae, scilicet, quod Deus assumpsit vnam naturam est articulus fidei, quia est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Item, non includit contradictionem Deum assumere naturam asiniam. Ergo Deus potest facere. Consequentia ista patet per conclusionem proximam precedentem et pari ratione potest assumere lapidem et lignum et cetera».¹³⁴

El fet que Antoni Riera sigui un lul·lista universitari i que al costat de proposicions radicalment profètiques i revolucionàries se li puguin atribuir proposicions de tall occamista clar i net, indica que el lul·lisme del segle XIV havia travessat tota la centúria deixant-se influir pel pensament més agosarat i l'acció més de punta. A finals de segle, i coincidint amb el període lul·lista que Perarnau qualifica d'explosiu, Antoni Riera és una síntesi viva i singularment atractiva de les peripècies del lul·lisme fins en aquell moment.

Tenint en compte aquestes dades, darrera adquisició de la recerca entorn del lul·lisme medieval, i recordant allò que havíem dit més amunt sobre l'etapa de normalització representada pels textos puríssims d'autor lul·lista desconegut, podem intentar una definició -evidentment provisional- del lul·lisme del temps de Ramon Sibiuda a casa nostra.

Es tracta d'un lul·lisme, on encara subsisteixen elements profètics, apocalíptics i radicals. Es tracta d'un lul·lisme que passa la prova de l'ensenyament

132. Sobre Antoni Riera i la seva lluita amb Eimeric, cf. Pere SANAHUJA, *El inquisidor fray Nicolás Eymereich y Antonio Riera*, dins «Ilerda», IV (1946), 31-55. Vàrem tornar a publicar les vint proposicions dels lul·listes denunciades per Eimeric, en el nostre *El procés...* [cit. en la nota 2], 427-429.

133. Cf. París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 3171, f. 115r.

134. Cf. *Centilogium theologicum magistri Guillelmi de Ockam*, J. Trechsel, Lió 1495, sign. AAij b.

ment universitari i del diàleg amb altres escoles doctrinals. Es tracta, finalment, d'un lul·lisme que manifesta curiositat o familiaritat amb el pensament de la «via modernorum», sigui en teologia, sigui en lògica.

A aquestes altures ja hem vist com en el *Liber creaturarum* hi ha, si més no, un ressò de l'ambient apocalíptic concretat en la referència hàpax a la fi del món. Sibiuda coneix i utilitza precisament els mestres en teologia que el seu contemporani Gerson recomana en el tractat *Contra Raymundum Lulli* i es mou còmodament pels arenys de la metafísica de l'Escola. Constatem també en Ramon Sibiuda, que no deixa d'ésser un home del camp lul·lià, rastres de punts de vista lògics nominalistes.^{134bis}

Avancem, però, ja que som de ple en la qüestió del lul·lisme de Sibiuda, una dada. Més que la utilització d'alguns arguments del *Liber Apostrophe*, per a definir el lul·lisme sibiudià, és important adonar-se que Sibiuda fa donar un tomb sensacional al lul·lisme. Per salvar-ne la finalitat apologetica, sacrificarà tota l'artilleria artística i combinatòria, i procurarà de reintegrar l'actitud lul·liana de defensa de la fe als mètodes i a les autoritats de l'escola. Des d'aquest punt de vista, Sibiuda és el més gran normalitzador de Llull a principis del segle XV. Cap lul·lista que coneguem, ni abans ni després d'ell, no va gosar prendre una decisió tan dràstica com la seva: deixar de banda allò típic de Llull en l'ordre doctrinal i metodològic, per tal de poder continuar essent lul·lista, en el sentit de defensar racionalment la fe cristiana. Una mica com el cas d'Aristòtil, que, per poder platonitzar millor, va haver d'abandonar les teories del seu mestre. La prova més palpable d'allò que diem la tenim en un text, que ara escau de recordar. Sibiuda hi expressa amb tota consciència i de forma definitiva el seu rebuig del programa més típic de Llull i el que donava més fama al seu autor, fins i tot fama de santedat: l'Art, aquell instrument lògic que els lul·listes del segle XIV proclamaven que Jesucrist havia revelat a Ra-

134bis. Cf. *Tit.* VI, 13: «Si autem unus sufficeret, superfluum esset ponere alterum sine necessitate; et hoc ordo rerum non permittit: unde non sunt duo soles, quia unus sufficit; neque in animalibus et hominibus duo capita, quia unum sufficit. Si igitur in rebus inferioribus est talis unitas et nulla superfluitas: quomodo in tam suprema natura et perfectissima esset superfluitas, quae sic omnia ordinavit? Conclusio». En una obra escrita el segle XV, aquests mots fan pensar tot d'una en la navalla d'Ockham; cf. però la *Summa contra gentes*, I, cap. 42, de Tomàs d'Aquino: «Quod sufficienter fit unoposito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia» (BAC 94, Madrid 1967, 198). El principi «melius est per unum fieri quam per multa» prové d'Algartzell, *lq̄tisād fī-l-i 'tiq̄āt* (*El punt dolç de la creença*), part primera, proposició desena (traducció castellana de Miguel ASÍN PALACIOS, *El justo medio de la creencia*, Madrid 1929, 132).

mon Llull:¹³⁵ «Ideo valde utile est et necessarium omni homini habere artem affirmandi et negandi, ut homo sciat quid debeat affirmare et negare, seu concedere vel refutare, et sit certus et non dubius: *non quidem ut habeat artem affirmandi et negandi omnia*, sed solum quae pertinent ad hominem in quantum homo est».¹³⁶

Després d'un text tan explícit potser queden aclarides algunes coses: queda aclarit fins a quin punt l'abandó de l'Art per part d'un lul·lista pogué ésser influït per la irrupció d'una doctrina lògica que s'imposa amb força, àdhuc en els camps intel·lectualment més reacs a acceptar-la. Queda aclarit, potser, fins a quin punt el lul·lisme de Ramon Sibiuda ha d'ésser vist com una temptativa de reformulació general del pensament lul·lià des del clos universitari, on tants enemics havia trobat i tantes portes se li havien barrat contínuament. Queda, potser també, si no aclarit, almenys en vies d'aclariment, fins a quin punt el radicalisme d'aquesta reformulació i d'aquesta reintegració universitària del lul·lisme per part de Sibiuda va poder influir en el fet que els lul·listes autòctons posteriors es desinteressessin del pensament sibiudià, fins a l'extrem de no tenir-hi cap relació ni contacte, oblidant-lo del tot, mentre el seu nom es passejava per les llibreries i biblioteques europees a redós de Montaigne.

2.5. *Sibiuda i Janer*

Per tal de completar la nostra enquesta sobre el lul·lisme sibiudià, i perquè sigui finalment més clar, en l'estat actual dels nostres coneixements, de quina manera concreta i particular Sibiuda pot ésser arrengrerat dins el corrent de pensament lul·lià, evocarem ara alguns textos d'un lul·lista posterior a Ramon Sibiuda, Jaume Janer, que va viure durant el darrer terç del segle XV,¹³⁷ algunes idees del qual no són pas molt allunyades d'alguns

135. Que els lul·listes creien que Ramon Llull havia rebut una revelació al Puig de Randa, ho denuncia Eimeric en la primera de les proposicions que atribueix als lul·listes en el seu *Dialogus contra lullistas*: «Quod Raymundus Lul dogma suum non habuit neque per hominem neque per studium, sed per reuelationem Ihesu Christi, qui in insula Maioricarum in quodam monte sibi apparuit crucifixus; qui dominus Ihesus ibi illi dogma contulit antedictum»: cf. París, Bibliothèque Nationale, lat. 1464, f. 74ra-rb, amb el testimoniatge coincident de *La vida i actes del reverend mestre Ramon Llull*. Edició de Miquel BATLLORI, *Ramon Llull. Obres essencials*, I, Barcelona, Editorial Selecta 1957, 38-39.

136. *Tit.* 65, 87.

137. Per a Jaume Janer, cf. F. TORRES I AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelona 1836, 317; Joan AVINYÓ, *Historia del lulisme*, Barcelona 1925, 297-301; Francesc A. MIQUEL [Eufemià Fort i Cogul], *Un gran lul·lista de Santes Creus: fra Jaume Janer*, Santes Creus 1957, 46 pp.

nes idees de Sibiuda. Es tracta d'un professor de l'escola lul·liana de Barcelona. El 1506 va aparèixer la seva *Ars metaphysicalis*, és a dir, «...collectio explicitorum principiorum et regularum collata Raymundo, Militi, Doctori Illuminato in Randae podio supra modum humanum per Spiritum Sanctum, ut esset ei et aliis fidelibus christianis generale medium cognoscendi veritates omnium entium et instrumentum expellendi errores et opiniones sophistarum et haereses infidelium per verum intelligere et scire».¹³⁸

Es tracta d'una enciclopèdia, d'un gran curs filosòfic i teològic que parteix de l'*Ars magna* i n'utilitza els principis, per tal de dirigir l'enteniment en la consideració de la naturalesa.¹³⁹ Hi constatem algunes semblances amb algunes idees de Sibiuda. D'antuvi l'estatut intel·lectual d'aquesta especulació: «Natura quidem rationalis per talem modernum modum recuperat modum naturalem intelligendi Primorum Parentum, quem ante lapsum naturaliter possidebant a principiis naturalibus, et ipsam supra naturam gratis habuere, etsi non simpliciter, quia immersa est per naturam materiae infectae; tamen artificiose aliquialiter per Artem, quia ubi natura deficit, ars incipit».¹⁴⁰

El «modernus modus» pel qual es pot recuperar l'estatut intel·lectual natural propi de l'estat de justícia original és l'*Art* lul·liana, atorgada a Llull en una il·luminació sobrenatural dalt del Puig de Randa, com ja preveia el text anteriorment esmentat. És un «modus» propi del cristià «pro statu isto», que no li permet pas d'atènyer «simpliciter» l'estatut intel·lectual natural dels primers pares abans de la caiguda, perquè, com a conseqüència del pecat original, l'home està lligat a una matèria fonamentalment embrutida, el cos, «materia infecta». Aquesta referència a l'estat de justícia original també l'hem trobat en Sibiuda. Tots dos teòlegs s'esforcen per arribar a la ciència peculiar de l'home abans de la caiguda. Es posen en aquest pla, que és un pla dialèctic i no únicament religiós, per tal de defensar la doctrina cristiana contra els seus enemics antics i moderns. Com en Sibiuda, l'aspecte apologètic no mancarà en l'especulació de Janer: «Raymundus divino lumine illuminatus, sicut Deus voluit et ordinavit, permissione divina suam Artem Generalem et Universalem constituit et ordinavit ut esset humano intellectui modus ad intelligendum et sciendum omnes Artes particulares et Scientias quae sub Arte Generali integridentice comprehenduntur; et ad corrigendos errores infidelium, sophistarum nominalium et Philosophorum tantum naturalium; et ad interpretandum sacram Scripturam secundum quatuor sensus, expellendo haereses christianorum haeticorum, et ad agendum veram scientiam de his de quibus

138. Jacobus JANER, *Ars Metaphysicalis*, València 1506, títol.

139. J. i T. CARRERAS I ARTAU, *Historia...* [cit. en la nota 61], II, 77.

140. Cf. JANER, *Ars Metaphysicalis*, cap. I, fol. 6.

numquam notitiam habuerunt antiqui Doctores; quia ad hoc elargita est haec Ars in fine saeculorum per triangulum rubeum, ut nemo mortalium in finali iudicio habeat excusationem de cognitione veritatis Legis Gratiae et Doctrinae Jesu Christi Filii Dei et Hominis». ¹⁴¹

No és pas difícil de retrobar en el pròleg del *Liber creaturarum* algunes d'aquestes idees: errors dels infidels i dels filòsofs antics, per bé que Sibiuda no esmenta els «sofistes nominalistes»; interpretació de la Sagrada Escripura, coneixement de tota la doctrina cristiana i combat contra l'heretgia. Sibiuda passa per alt també qualsevol referència a Llull i a la seva *Art*. De tota manera, hi ha un paral·lelisme entre la manera com Janer interpreta l'*Art* lul·lià i el caràcter de la «scientia» de Sibiuda: totes dues són un instrument que completa i perfecciona l'ensenyament dels filòsofs antics. Efectivament, Sibiuda esmenta expressament els errors dels pagans i dels filòsofs antics, contra els quals entén dur el seu combat: «Et cognoscuntur infallibiliter omnes errores antiquorum philosophorum paganorum et infidelium». ¹⁴²

També fa esment de l'especial relació que té la seva «scientia» amb la Sagrada Escripura: «Et per istam scientiam homo cognoscet sine difficultate infallibiliter quidquid continetur in Sacra Scriptura. Et quidquid in Sacra Scriptura dicitur et praecipitur, per hanc scientiam cognoscitur infallibiliter cum magna certitudine, ita quod intellectus humanus adhaeret et credit absque omni dubitatione toti Sacrae Scripturae, quoniam removet hominem ab omni errore et ab omni dubitatione et certificatur infallibiliter ut nullus possit dubitare». ¹⁴³

Tampoc no manca en Sibiuda la referència a la fi del món, que en Janer pren més aviat l'aire més esvaït d'una evocació del judici final: «Et ideo nunc in fine mundi est summe necessaria omni christiano ista scientia infallibilis, ut quilibet sit munitus et certus et solidatus in fide catholica contra impugnatores fidei, ut nullus decipiatur et sit paratus mori pro ea». ¹⁴⁴

Els textos que acabem de recordar són suficients per tal d'establir aquesta constatació: bo i sense referir-se mai d'una manera explícita a l'ensenyament de Ramon Llull, bo i recusant la maquinària de l'*Art* i el joc dialèctic de les «dignitats» lul·lianes, Ramon Sibiuda no està gens allunyat d'algunes idees bàsiques de l'escola lul·lista. Trobem coincidències entre Sibiuda i un lul·lista anterior -i francès-, com és ara Thomas Le Myésier, i entre ell i un lul·lista posterior, com és ara Jaume Janer. Això ens porta a plantejar la qüestió del lul·lisme de Sibiuda sota una llum potser nova.

141. *Ibid.*, lib. II, cap. IV, f. 82.

142. *Prol.*, 28*.

143. *Ibid.*, 27*-28*.

144. *Ibid.*, 29*.

3. CONCLUSIÓ

Ja hem evocat en el seu lloc la pervivència i les característiques del lulisme medieval segons els estudis més recents sobre el tema. Si Ramon Sibiuda ha rebut una formació teològica en algun topant de la Corona catalano-aragonesa, no té res d'estrany a priori que hagi entrat en contacte amb els cercles lul-listes. Hem constatat que coneix com a mínim una obra de Llull i és inqüestionable que en el *Liber creaturarum* es perllonga i desenvolupa la direcció polèmico-racionalista de la vasta síntesi intentada per l'illuminat mallorquí. Però tampoc no es pot negar que Sibiuda no es presenta pas com un lul-lista i són nombroses les aportacions distintes del corrent de pensament lul-lià que entren en la seva obra. Aquest fet no tindria massa importància, si almenys l'essencial de Llull s'hagués mantingut en l'obra sibiudiana. Hi continua l'esforç apològic, però donant-li un tomb inèdit, que no era pas expressament subratllat en l'opus lul-lià. Si Llull és el constructor genial d'una síntesi universal, Sibiuda és un modest obrer del pensament que es limita a treballar a partir de l'home. L'antropocentrisme de Sibiuda orienta la nostra atenció cap als primers humanistes, però també és veritat que, a causa de les seves preocupacions essencialment apològiques i per la seva recerca de «rationes probantes», aquest antropocentrisme ha d'ésser esguardat com un fruit de l'arbre lul-lià. Per tal d'abastar aquest fruit, ha calgut que Sibiuda es desembarassés de la pesantor de l'*Art* i de la sistematització enciclopèdica de Llull. Per què Sibiuda va prendre aquesta decisió? Ja vam dir en un altre lloc quines podien ésser les causes històriques externes d'aquest tombant: la crisi de l'espiritualisme extremat, que havia constituït la cara més aparent del lul-lisme-arnaldisme catalano-aragonès del segle XIV, la persecució sistemàtica de l'inquisidor Eimeric, tant en el pla pràctic com en el doctrinal, en el marc de la Corona catalano-aragonesa, i el refús obstinat del món universitari europeu a acceptar les doctrines lul-lianes, materialitzat en el tractat gersonià contra Ramon Llull.¹⁴⁵ Al costat d'aquestes causes, caldria no oblidar la pretensió

145. Cf. el nostre *El procés...* [cit. en la nota 2], 436-437. Pel que fa a Gerson, ultra la manera com parla de Llull en el tractat que més amunt hem analitzat, cal tenir present de quina manera el caracteritza en els dos escrits diferents, *l'Epistola ad fratrem Bartholomaeum carthusiensem* i les *Lectiones quarum initium est «Paenitemini»*, als quals més amunt hem fet referència. En el primer d'aquests escrits, Gerson considera que la doctrina lul-liana és perillosa, perquè s'aparta de la manera de parlar dels doctors i de les regles de la tradició doctrinal, és a dir, si no errem, del mètode de les autoritats teològiques clàssiques: Escriptura i pares. Gerson admet que hi ha moltes coses altes i veritables en la doctrina de Llull, però té por de la novetat dels seus mètodes i de la seva terminologia, perquè hi veu la causa de possibles desviacions doctrinals. I aquesta fou la raó per la qual la universitat de París va prohibir l'ensenyament de la doctrina lul-liana.

sibiudiana de fer una síntesi doctrinal pròpia, a partir d'alguns principis lul·lians, que no havia de tenir l'amplitud que Llull va voler donar a la seva. Potser per tal de posar-la al dia? Perquè la considerava obsoleta?

Mirarem que aviat s'ens presenti l'ocasió d'escatir-ho.

En el segon escrit, entre d'altres recriminacions, Gerson fustiga la introducció de terminologia nova en matèries teològiques especulatives, assenyaladament les que toquen de més a prop el misteri de la divinitat. I enuncia una «regula generalis»: «Nul-
lus terminus admittendus est in diuinis, qui vel distinctionem importet vel primaeui-
tatem nisi solam distinctionem et prioritatem originis»; cf. IOANNIS GERSON, *Opera omnia*, ed. DU PIN, II/II col. 180. Per això, diu més avall, ell i els altres mestres de la Universitat de París van prendre les mesures oportunes «ne doctrina illa Raymundi Lulli publicetur; habet enim terminos a nullo doctore usitatos». Cf. *ibid.*, col. 181.