

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS, XXIII

JAUME DE PUIG

LA FILOSOFIA DE RAMON SIBIUDA

PREMI JOAQUIM CARRERAS I ARTAU 1993

BARCELONA

1997

LA FILOSOFIA DE RAMON SIBIUDA

This One



3R2F-2QK-JGGX

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS, XXIII

JAUME DE PUIG

LA FILOSOFIA DE RAMON SIBIUDA

PREMI JOAQUIM CARRERAS I ARTAU 1993

BARCELONA
1997

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP:

Puig, Jaume de

La Filosofia de Ramon Sibiuda

Premi Joaquim Carreras i Artau 1993. —

Bibliografia. — Índexs

ISBN: 84-7283-388-7

I. Lluís Font, Pere, ed. II. Institut d'Estudis Catalans III. Títol IV. Col·lecció

1. Sibiuda, Ramon — Crítica i interpretació

1Sibiuda, Ramon

© Jaume de Puig

© 1997, Institut d'Estudis Catalans, per a la present edició

Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: desembre de 1997

Tiratge: 600 exemplars

Compost per Altés, SL

Carrer del Cobalt, 160. 08907 L'Hospitalet de Llobregat

Imprès a Limpergraf, SL

Carrer del Riu, 17. 08291 Ripollet

ISBN: 84-7283-388-7

Dipòsit Legal: B. 3386-1998

A proposta d'una ponència formada pels senyors Eusebi Colomer i Pous, Pere Lluís i Font i Josep Perarnau i Espelt, membres de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, l'Institut d'Estudis Catalans, en sessió plenària tinguda el dia 15 de març de 1993, acordà per unanimitat de concedir el Premi Joaquim Carreras i Artau al senyor Jaume de Puig i Oliver pel seu treball *La filosofia de Ramon Sibiuda*.

La Secció de Filosofia i Ciències Socials, en la sessió tinguda el dia 5 de febrer de 1996, prengué l'acord de publicar la dita obra, a cura del senyor Pere Lluís i Font.

TAULA

Llista d'abreviacions	9
INTRODUCCIÓ	11
PRIMERA PART: VIDA, OBRA I CONTEXTOS	25
I. Vida i obra	27
II. Medi històric i cultural	49
SEGONA PART: QÜESTIONS DE MÈTODE	85
III. «Liber creaturarum»	87
TERCERA PART: ASPECTES DOCTRINALS	135
IV. «Liber naturae»	137
V. «Homo in quantum homo est»	155
VI. Gramàtica i lògica	177
VII. «Esse et non esse»	195
VIII. «Debitum hominis»	223
IX. «Amor»	241
X. Conclusions	269
APÈNDIX	281
Primera part	283
Segona part	293
Tercera part	309
BIBLIOGRAFIA	361
I. Textos sibiudians	363
II. Dades biobibliogràfiques, estudis i referències crítiques sobre Ramon Sibiuda	367
III. Medi històric i cultural	377
IV. Bibliografia auxiliar	384

ÍNDEXS	387
I. Índex de noms	389
II. Índex de matèries	403
III. Índex general	407

LLISTA D'ABREVIACIONS

a.	any	Jo.	[Evangeli de sant] Joan
a.	<i>articulus</i> , 'article'	lat.	<i>latinus</i> , 'llatí'
a. c.	article citat	lib.	<i>liber</i> , 'llibre'
ACA	Arxiu de la Corona d'Aragó	Mn.	mossèn
B. A. C.	Biblioteca de Autores Cristianos	Mons.	monsenyor
BNP	Bibliothèque Nationale, París	ms.	manuscrit, manuscrits
ca.	<i>circa</i> , 'al voltant de'	n.	<i>numerus</i> , 'número'
cap.	capítol, capítols	O. Carm.	Ordinis Carmelitarum, 'carmelità calçat'
card.	cardenal	OFM	Ordinis Fratrum Minorum, 'menoret'
CDIACA	Col·lecció de documents inèdits de l'Arxiu de la Corona d'Aragó	OP	Ordinis Fratrum Praedicatorum, 'dominicà'
cf.	confronteu-ho [amb]	op. cit.	<i>opus citatum</i> , 'obra citada'
cm	centímetre, centímetres	p.	pàgina, pàgines
còd.	còdex, còdexs	P.	pare
col.	columna, columnes	par.	paràgraf, paràgrafs
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas	Pbro.	<i>presbítero</i> , 'prevere'
d.	<i>distinctio</i> , 'distinció'	pròl.	pròleg
dir.	director	PUF	Presses Universitaires de France
ed.	editorial	Pvre.	prevere
ed. c.	edició citada	r	recto
ENC	Els Nostres Clàssics	reg.	registre, registres
esp.	especialment	Rom.	[Epístola als] Romans [de sant Pau]
et al.	<i>et alii</i> , 'i altres'	s.	segle, segles
f.	foli, folis	s.	següent, següents
fasc.	fascicle, fascicles	s. a.	sense any
fig.	figura, figures	SCG	<i>Summa contra gentiles</i> [de sant Tomàs d'Aquino]
ib.	<i>ibidem</i>	S. I.	Societatis Iesu
ibíd.	ibídem	sign.	signatura
íd.	ídem		
il.	il·lustració, il·lustracions		

s. ll. sense lloc
t. tom
tít. títol, títols

v verso
v. volums
vol. volum, volums

INTRODUCCIÓ

Considerat per molts com un representant de l'escola lul·liana, Ramon Sibiuda és encara avui un autor poc conegut. Estudiant la seva obra *Ciència del llibre de les criatures*, hem intentat de precisar el medi intel·lectual a partir del qual l'obra fou pensada, les fonts que l'alimentaren i els problemes als quals volia respondre. Les nostres conclusions, mai no definitives, potser hauran aportat alguna clarícia enmig de molta foscor.

El pensament de Ramon Sibiuda és un pensament teològic unitari del començament al final. L'esforç sibiudià s'orienta a la recerca de la *ratio fidei*, bo i partint de l'home i referint-la sempre a l'home. La *Ciència del llibre de les criatures* esdevé així una aproximació racional, antropològica —filosòfica— de la religió cristiana. El seu autor acumulà el triple ofici de teòleg, filòsof de l'home i apologista de la fe.

Aquestes conclusions, que tindran la deguda confirmació en les pàgines vinents, plantegen alguns problemes previs del més pur interès filosòfic.

En primer lloc, cal veure si i perquè un pensament que qualifiquem de teològic, és a dir, que parteix d'una autoritat que d'entrada es posa com a indiscutible i suprema, perquè és divina, pot interessar la història de la filosofia.

En segon lloc, cal veure si i perquè una aplicació de la raó a una revelació religiosa donada entra o no entra en la competència d'una història de la filosofia.

I. Encara no són gens llunyans els temps en què la història de la filosofia es polaritzava en dues èpoques: l'època antiga (dels presocràtics als neoplatònics) i l'època moderna (de Descartes a nosaltres). De sant Agustí a Descartes es feia un pas de gegant damunt l'escolàstica, la qual no era tinguda en

compte com una etapa en la qual la història de la filosofia continués desplegant-se, com una època en la qual apareguessin novetats filosòfiques.¹

Aquesta situació, que ha estat real i que s'ha mantingut sense escàndols aparents fins al nostre segle, ha de tenir algun fonament íntimament lligat al problema que planteja la possible obsolescència d'un període de més de deu segles de pensament. La resolució d'aquest problema no ha de representar, només, l'aclariment d'un enigma històric, sinó que afecta la comprensió de la filosofia mateixa com a activitat que es desplega en el temps. En efecte, si hom admet que de sant Agustí a Descartes no hi ha o gairebé no hi ha filosofia, és absolutament urgent d'estudiar aquest període per tal de copsar els condicionaments externs de la filosofia o, potser, alguns dels més intrínsecs: els que haurien de lliurar el secret de perquè unes èpoques afavoreixen la producció de saber filosòfic i unes altres la impedeixen. En la hipòtesi contrària, cal plantejar el problema de com és possible que des de la filosofia determinats períodes de la història de la filosofia apareguin com a filosòficament irrelevants.

Si l'esforç de l'historiador de les idees tendeix idealment a retrobar el punt de vista dels autors que les han professades, a assajar de copsar llur tasca intel·lectual tal com ells mateixos se l'han representada, a demanar, si és possible, a llurs escrits la definició del que ells hi han volgut realitzar, és evident que una consideració global del pensament medieval ens obliga a veure'l com un pensament teològic, perquè l'especulació es refereix a una *revelació*, de la qual el creient extreu un saber que depassa l'home i el posa en contacte amb una realitat salvífica exactament sobrenatural. Els pensadors medievals considerats en conjunt —jueus, cristians i sarraïns, per a no limitar-nos al món medieval llatí— especulen a partir de i entorn dels dogmes d'una o altra de les tres religions del llibre. Potser per aquesta causa aquest període de la història del pensament ha aparegut com un període uniforme i més aviat pobre: presumpció que implica la ignorància de la diversitat de direccions de pensament i l'oblit del caràcter tens de tota especulació que treballa en una situació polèmica. Tant si és per a defensar-la (el cas del nostre Sibiuda) com si és per a refutarla (el cas de Bernat Metge en *Lo somni*), el pensador medieval que especula sempre a partir o entorn d'una fe, ben sovint polemítza amb els pensadors que van precedir l'edat mitjana i amb els de les altres religions aleshores conegudes. El terreny comú on una discussió esdevé possible és la filosofia i aquesta, per això mateix, no es determina en la seva manera de procedir com en els temps antics,

1. Com a exemple d'aquesta actitud es pot prendre l'obra, d'altra banda excel·lent, d'història de la filosofia d'Emmanuele SEVERINO, *La filosofia antica, la filosofia moderna, la filosofia contemporanea*, Milà, Rizzoli, 1984-1987, tres volums, en els quals la filosofia medieval només és esmentada en vuit pàgines.

ni tampoc com a partir de Descartes, sinó que durant l'edat mitjana allò que en provoca els resultats precisament més suggerents és un pensament de tipus teològic.

En efecte, l'afany amb què el pensador medieval es distingeix dels filòsofs antics i el menyspreu, a voltes sectari, amb què tracta els pensadors de tradicions religioses diferents de la seva, s'expliquen amb coherència en virtut d'una determinada visió *teològica* de la història del pensament. El pensador medieval se sap membre d'una comunitat espiritual determinada, que compta els anys a partir d'una era, és a dir, d'un fet que parteix en dos la història de la humanitat. És possible, en aquesta situació de fet, que un pensador així determinat epocalment aporti una doctrina filosòfica, la qual es refereixi a una posició teològica bo i restant una filosofia? No tinguem pressa a dir sí o no, abans d'haver constatat que aquest problema angunieja els pensadors medievals potser amb més intensitat que no ens angunieja a nosaltres.

En els textos dels pensadors medievals la filosofia antiga té un *status* definit: se situa en el primer període de la història, en aquell en el qual només es podia filosofar sense el coneixement de la fe. I sobre aquesta època del pensament, no és pas estrany de veure com s'hi projecten valoracions crítiques inspirades per criteris teològics. A parer nostre, la més important d'aquestes valoracions és la consciència aguda, manifestada per la majoria de pensadors medievals, que la unificació que pretén el saber racional no és possible des del punt de vista de la raó sola. Al pensador modern sobta la pretensió que, per a ordenar racionalment el conjunt de les coses, cal trobar un centre de referència que faci llur sistema possible, precisament en la mesura que aquest centre no hi és inclòs. La radicalitat d'aquesta posició —és a dir, que per a explicar adequadament el món cal recórrer a una història de la salvació— fa impossible l'exercici d'una filosofia entesa com a activitat separada, millor dit, com a activitat no sotmesa a la influència del centre extrínsec. Amb això, aparentment, la filosofia perd la seva oportunitat durant l'edat mitjana i tots els pensadors posteriors que han tingut orelles de suro envers la teologia tindrien raó de considerar aquella època com a filosòficament irrellevant, si no vexant. En canvi, també es pot retreure a aquests pensadors moderns que solen ignorar la radicalitat del propòsit dels pensadors medievals quan pretenen ordenar i construir el sistema del coneixement humà. En efecte, aquest propòsit no hauria estat radical ni sincer si els autors medievals no haguessin mesurat exactament quina era llur relació amb aquells que abans d'ells i partint d'altres premisses havien formulat altres propostes racionals que abraçaven la totalitat del saber humà, és a dir, els filòsofs antics. L'estudi de la filosofia medieval i l'exhumació pacient dels seus tresors, encara ben lluny de ser ni de bon tros satisfactòria, han posat de manifest que en llurs especulacions els medievals es refereixen amb assiduïtat a les obres

filosòfiques dels antics, els quals, per això mateix, esdevenen una font directa del pensament medieval. Però al mateix temps aquest estudi evidencia que els medievals es distingeixen conscientment dels antics, els quals resten per a ells *els filòsofs* per excel·lència, sense que això sigui cap obstacle, a través de la consciència de la *translatio studii*, perquè se'n considerin hereus directes. Hereus, però no amb caràcter general. El pensador medieval sol ser un teòleg professional. Els teòlegs posen a prova els conceptes heretats dels antics en llur discurs sobre el Déu que es revela i sobre totes les coses, l'home comprès, en la seva relació amb aquest Déu. Per tant, l'especulació escolàstica se situa en el punt d'encontre de dues tradicions: la teologia i la filosofia. Aquest punt d'encontre pot donar origen a una síntesi, però no sense fer passar primer els continguts de la filosofia antiga per un rigorós sedàs crític i conflictiu. La crítica prèvia a una possible síntesi és tant més necessària com més conscientment viva és per al pensador medieval la diferència de les dues tradicions que intenta d'acoblar. Així s'esdevé que l'especulació medieval continua l'antiga filosofia, bo i criticant-la. Es demanarà potser en què consisteix aquesta crítica. No es tracta d'una crítica excloent, que rebutja les aportacions filosòfiques en virtut d'un criteri de pensament no filosòfic. La crítica que el pensador medieval, sempre creient, exerceix sobre la filosofia es mou en el pla de la simple raó natural. La causa n'és molt clara: el primer i més radical problema crític que es planteja en una època de pensament teològic que sigui a la vegada pensament autèntic i teologia autèntica és aquest: en quines condicions es pot dir que és possible una teologia?

Efectivament, la teologia tracta de Déu, però d'un Déu creador i salvador; la contingència d'aquests actes, dades essencials per al teòleg, no permet de concebre una teologia, ni tan sols idealment, com a ciència d'allò necessari. Sempre que es demani als pensadors medievals llur idea de la teologia, l'historiador de les idees veurà obrir-se davant d'ell un camí que li permetrà de copsar una relació entre especulacions abstractament tècniques i l'aspecte pràctic d'un saber teològic que només pot ser considerat científic d'una manera imperfecta: bo i restant una ciència de la salvació. Ciència, en tant que comunicació de saber intel·ligible. Però la teologia guarda per al teòleg un caràcter molt més important encara: la virtut de la fe uneix el creient a l'objecte diví que és contemplat en la ciència teològica. I en la consciència d'aquesta unió —la fe se situa entre l'evidència que no es té i el dubte sempre possible— el teòleg creient distingeix de seguida que la seva possible teologia és radicalment inadequada per a captar la que podem anomenar teologia divina, és a dir, el coneixement que Déu té de si mateix. El pensament especulatiu medieval no abandona mai la perspectiva d'una radical incapacitat de l'home per a accedir, mitjançant les forces naturals soles, a conèixer allò que la gràcia de la revelació transmesa dins una co-

munitat li esbatana. Des d'aquesta perspectiva, la història del pensament humà queda dividida en dues parts: d'una banda hi ha el treball del filòsof desproveït de la fe, de l'altra, les maneres possibles de filosofar del teòleg. I resta sempre la convicció que el saber del teòleg ve de la fe, la qual, en tant que virtut teològica, és una limitada participació en el coneixement que Déu té de si mateix. Així, el rol que la filosofia pren dins l'especulació medieval es va precisant i apareix amb l'originalitat que li és pròpia.

En efecte, ja han quedat esmoreïts els ecos de la controvèrsia entorn del concepte de filosofia cristiana, que durant alguns anys fou la resposta d'alguns pensadors catòlics al problema que hem plantejat més amunt: és possible que un pensament teològic aportí una doctrina filosòfica, la qual es refereixi a una posició teològica, bo i restant una filosofia? La resposta dels partidaris de la filosofia cristiana era positiva, tot precisant que la revelació pressuposa unes determinades tesis filosòfiques, i entenent l'estudi de la filosofia medieval com la tasca de posar en relleu aquest sistema de tesis. En aquesta concepció, el treball de l'historiador de la filosofia consistia a reconstituïr la filosofia dels teòlegs medievals com un saber autònom i segons els mètodes racionals propis de la filosofia. Així, calia extreure d'obres teològiques els fragments filosòfics, per tal d'ajustar-los en un segon moment en una síntesi sistemàtica. Aquesta idea de la filosofia medieval implicava que la tasca del seu historiador consistia a fer *reconstruccions* modernes d'una filosofia suposadament autònoma, sense preguntar abans si els autors investigats se les havien mai formulades o pensat ni tan sols de formular. L'estudi més atent dels fets històrics ha fet modificar aquesta posició, almenys en el sentit d'establir que els especulatius medievals no pretenien de construir sistemes filosòfics purs, previs a la revelació, per tal d'acostar-s'hi per vies filosòfiques, sinó que, a partir del desig d'elucidar tant com fos possible el contingut noètic de la revelació, procediren a fer *recerques* filosòfiques.

Aquesta perspectiva permet d'afrontar més realísticament el problema de l'evolució de la filosofia durant l'edat mitjana. Si hom renuncia a demanar una determinada naturalesa o essència de la filosofia *per a una època donada*, és possible que puguem copsar amb més exactitud l'abast de l'especulació que s'hi va produir. Nosaltres no hem de jutjar ara —en parlarem més endavant— si per a una revelació religiosa determinada és bo o dolent, evitable o inevitable, d'entrar en contacte amb la filosofia. Tampoc no ens sembla ara pertinent de prendre posició entorn del problema de si una determinada revelació pressuposa o no pressuposa un conjunt més o menys sistemàtic de veritats filosòfiques. Ja sigui a través de la filosofia dels teòlegs, o a través de la constatació que els teòlegs medievals es lliuraven adés i ara a la recerca filosòfica, és cert que la història de les teologies durant l'edat mitjana mostra la dificultat d'extreure de

les obres dels teòlegs *sistemes* filosòfics entesos com a tals. La pura història obliga a reconèixer en les obres dels teòlegs la presència de raonaments i de reflexions que l'historiador de la filosofia ha de considerar del seu domini. Més encara, a mesura que la filosofia de l'escolàstica ha començat de ser coneguda amb detall, han anat apareixent proves clares de la influència de molts problemes especulatius medievals sobre el pensament filosòfic modern. Avui ja ningú no posa en dubte que molts filòsofs moderns tenen punts de partida o influències escolàstiques, místiques i religioses, sense que això signifiqui una dependència estreta del sentit de la problemàtica en un i altre context; al contrari: l'historiador escrupulós és portat a assenyalar tal vegada un progrés, tal vegada un empoobriment, en l'evolució de les doctrines.

Superada, doncs, una visió massa *escolàstica* de la filosofia cristiana —possiblement massa incòmoda per al mateix pensament religiós—, i deixant momentàniament de banda el problema de la pluralitat de les teologies medievals, retindrem ara el fet que les recerques dutes a terme durant el nostre segle sobre l'especulació medieval han tingut com a resultat d'inserir-la en la continuïtat d'una història de la filosofia. No cal discutir en aquests moments la significació i la importància del fet que uns raonaments filosòficament vàlids depenguin de la discussió de determinats punts d'exegesi bíblica o que intentin d'aclarir determinats aspectes del culte i de la vida cristiana. La metafísica o l'ètica que se'n deriva es presenta com a concloent, feta abstracció de la fe religiosa. Igualment, quan el teòleg polemitza amb els filòsofs i en proposa una crítica purament racional, sorgeix un ordre de pensaments filosòfics propis del teòleg que, en no provenir directament de l'autoritat d'una revelació, interessen la història de la filosofia. És a dir, a l'interior d'obres teològiques, hi trobem especulació filosòfica. Això ens porta a constatar que una història positiva i àdhuc eminentment filosòfica de la metafísica, de l'antropologia i, naturalment, de la lògica, de l'estudi del llenguatge i de les ciències naturals, descobreix aportacions medievals considerables, que continuen la filosofia antiga, malgrat la diferència de condicions històriques i intel·lectuals, i que són la font per a molts aspectes de la filosofia moderna.

L'interès d'aquest pensament per a la història de la filosofia queda, doncs, demostrat.

Una altra cosa és la valoració estrictament filosòfica que s'hagi de fer de la filosofia medieval. És l'especulació dels teòlegs aquell *hölzernes Eisen* que estigmatitzava Heidegger en els *Holzwege*? O la filosofia cristiana que propugnava Étienne Gilson representa un veritable progrés en relació amb la filosofia antiga? Per a pronunciar-se en un sentit o altre, les armes de l'historiador no són prou adequades. Un judici de valor global sobre una època filosòfica només es pot fer des d'una determinada concepció de la filosofia. I això és el que

explica que intermitentment la filosofia medieval hagi tingut detractors i defensors, i probablement continuarà tenint-ne.

Nosaltres voldríem fer només algunes remarques.

L'arribada del teòleg a la filosofia no té com a origen l'admiració que sentiren els grecs davant la φύσις i que els portà a voler comprendre el món racionalment, sinó el desig d'un creient de comprendre fins on sigui possible la intel·ligibilitat dels continguts de la seva fe, tenint en compte que l'afany contemplatiu del creient és originat per l'esperança tensa d'una *visió* futura, de la qual la comprensió teològica n'és com un tast pal·lidíssim, però real. D'altra banda, hom no pot oblidar en cap moment que l'especulació pròpiament filosòfica dels medievals és condicionada per la transmissió dels textos filosòfics dels antics durant l'edat mitjana i per la transformació que en passar del grec al llatí sofreixen algunes de les idees filosòfiques més fonamentals. Finalment cal tenir en compte la consciència amb què durant l'edat mitjana és conreada la filosofia, sempre a l'interior d'una teologia i sota la protecció de l'Església. Els teòlegs medievals no sentiren en cap moment la necessitat de formular una filosofia *cristiana*. Llur grandesa, en tot cas, rau en el fet que intentaren de comprendre i de salvar en i per a llurs obres tot allò que els semblava aprofitable de la saviesa dels antics filòsofs, integrant-ho en la saviesa cristiana que ells pròpiament intentaven de bastir, que és la teologia, la supremacia de la qual sobre l'antiga filosofia era *creguda*.

Amb tot, no seríem justos amb la filosofia medieval si només l'esguardéssim en relació amb la teologia estricta. El concepte de *sacra doctrina* és prou més ampli que allò que avui dia entenem com a teologia. En aquest sentit, la recerca històrica sobre la filosofia medieval pot obrir encara nous camins per a la comprensió de l'especulació d'aquella època. Existeix una abundosa literatura profètica i apocalíptica, a través de la qual s'expressa una certa idea i, per tant, una filosofia del temps. En les obres d'exegesi bíblica, a més d'altres qüestions que ara no fan al cas, no és pas rar de trobar-hi un pensament autèntic sobre la història. En les obres dels canonistes hi ha una gran quantitat de materials que configuren diverses recerques i tendències en filosofia del dret i filosofia política. Riquíssima d'aspectes, l'especulació medieval té una gran unitat perquè en el seu punt de partida hi ha una paraula revelada que tot ho comanda. Però el pes i el fulgor d'aquesta paraula no ha de fer perdre de vista que en el gran bosc medieval hi ha molts arbres distints, cadascun amb la seva personalitat ben definida. I entre aquests, hi floreix també el de la filosofia, trasplantat dels horts antics.

II. Hem intentat de veure com en un pla de la història de la raó, que vulgui tenir en compte l'evolució dels conceptes i llur lligam, hi ha un lloc per a la filosofia medieval. Hem vist que aquesta filosofia es troba gairebé sempre a

l'interior d'unes obres que tenen per objecte l'estudi d'una revelació. No ens semblaria suficient la nostra anàlisi, si no plantejàvem els problemes implicats en el fet històric de l'aplicació de la raó a elucidar una revelació donada, des de l'angle de les relacions entre la filosofia i l'especulació resultant de l'aplicació esmentada.

I, sobretot, no seria suficient si, en plantejar aquesta qüestió, no escoltàvem la veu d'algú que se l'hagi plantejada en tota la seva amplitud i que l'hagi resolta d'acord amb els principis propis de la teologia.²

Primerament cal que ens fixem en el fet brut mateix: aplicació de la raó, en sentit filosòfic, a una revelació, la qual cosa implica considerar tota la filosofia en el seu conjunt en reserva de poder ésser aplicada a la revelació. Aquí no es tracta de discutir si la filosofia pot prestar, des de l'exterior, determinades utilitats a l'elucidació d'una revelació històrica, com la que hi presten la història, la geografia, l'arqueologia, la filologia i una munió d'altres ciències particulars. Es tracta d'examinar si la filosofia, a diferència de les ciències que poden aportar dades útils *externes* a una revelació, és a dir, dades que no en modifiquen la comprensió en el que aquella revelació té de pròpiament específic, pot o no pot modificar de tal manera la comprensió de la revelació en un sentit positiu i progressiu, sempre dins les pautes de la mateixa revelació, que faci desitjable o fins i tot necessària aquesta aplicació de la filosofia a un contingut revelat.

I ara cal, en primer lloc, precisar que quan parlem d'una revelació ens referim a les religions del llibre, i específicament a la cristiana, que és la que potser coneixem. De manera que aquí no ens referirem mai a les relacions reals o possibles entre la filosofia i altres religions antigues o modernes que no es presenten com a revelacions històriques, sinó que adopten altres formes de manifestació i transmissió, encara que potser algunes de les reflexions que aquí apareixeran puguin ésser vàlides per a entendre determinades relacions que han existit en el passat i poden existir en el futur entre altres religions i la filosofia.

En segon lloc, entenem per teologia la reflexió racional sobre una revelació històrica donada. Aquesta reflexió pot ser espontània o sistemàtica, però en els dos casos, la teologia implica que els continguts d'una fe revelada contenen una intel·ligibilitat intrínseca pròpia: l'esperit humà pot creure subjectivament uns continguts de fe misteriosos, però mai no creurà en coses sense cap sentit i en contradiccions internes.

2. Aquest autor serà Karl RAHNER, del qual seguim aquí tres estudis: «Philosophie und Theologie», *Kairós*, 4 (1962), p. 162-169, publicat posteriorment a *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln, Benzinger, 1965, p. 01-103; «Philosophie und Philosophieren in der Theologie» a *Die Zukunft der Philosophie*, a cura de J. Metz i H. R. Schlette, Olten Freiburg, Walter Verlag, 1968; «Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie», *Theologie und Philosophie*, 47 (1972), p. 1-15.

En tercer lloc, entenem ara i ací per filosofia l'esforç de comprensió racional que fa l'home per a conèixer-se ell mateix i allò que l'envolta, tant en un sentit d'integració significativa del saber en general, com en el sentit de recollir de les ciències particulars aquelles dades entorn de la concepció de l'existència que elles funden o contribueixen a fundar.

El problema de l'aplicació de la raó a una revelació donada no sorgeix de la filosofia, com si aquesta es cregués autoritzada a examinar críticament uns determinats continguts noètics religiosos pensats com a objecte propi i d'alguna manera immediat del filosofar. El problema ve sensiblement del costat de la teologia. La filosofia no demana mai a cap revelació que intenti d'explicitar els seus continguts recurrent als mètodes propis de la filosofia i als seus resultats. Ha estat la teologia la que ho ha fet. No discutirem ara si en la mateixa font principal de la revelació cristiana, que és l'Escriptura, ja s'hi troben incorporats conceptes, idees, actituds o termes tècnics provinents directament del món filosòfic. És un debat que interessa sobre tot els teòlegs, perquè ells sí que han de justificar el recurs a termes, idees, conceptes, actituds i mètodes de la filosofia que no solament han incorporat amb una ja llarga pràctica en llurs especulacions, sinó que han anat introduint àdhuc en els documents del magisteri eclesiàstic, encara que, en aquests, no hi tinguin valor filosòfic vinculant com a tal.

De fet, sembla quasi impossible que la teologia no necessiti la filosofia. Per a ésser ella mateixa, la revelació ha de pressuposar un destinatari, per al qual ella és gratuïta. La gratuïtat de la revelació implica necessàriament que el seu destinatari o existeix de fet o pot existir de fet i de dret sense la revelació. I el destinatari de la revelació, si l'ha de comprendre i ha d'actuar en conseqüència, no pot ser una *tabula rasa*: li cal, espontània o sistemàtica, una pre-comprensió de l'home i de la seva situació en el món, des de la qual acceptarà o rebutjarà la revelació. En la mesura que el destinatari d'una revelació confronta el missatge de la fe anunciada amb la seva concepció de l'existència, real o possible, ja procedeix a operar de manera filosòfica. La teologia, en un aspecte, no és res més que la confrontació dels enuncisats de la fe amb la concepció —d'ahir, d'avui o de demà— del món i de l'existència. És en aquest sentit, almenys, que paradoxalment la que en algun temps fou anomenada *ancilla theologiae* —i fou així anomenada des de la teologia i per raons teològiques— és indispensable, com a ciència autònoma fonamental, perquè la teologia es pugui constituir. La filosofia és, d'alguna manera, un moment intrínsec de la teologia, una de les seves condicions de possibilitat. Si la teologia es proposa de comprendre reflexivament i crítica la revelació en l'Església, posseeix com a moment intrínsec i no només com a premissa extrínseca l'autocomprensió profana del món. La fe només pot esdevenir teologia en l'enfrontament d'aquesta autocomprensió. Una prova d'això que diem es dedueix de la doctrina del Concili Vaticà I sobre la

cognoscibilitat *natural* de Déu a través de la llum de la simple raó. El nucli d'aquesta definició, pràcticament ignorat de molts que l'han predicada i potser la prediquen encara, és que anteriorment i a l'exterior de la revelació cristiana històrica explícita i institucionalment estructurada, hi ha un esdeveniment salvífic existencialment decisiu i fonamental per a la fe cristiana: hi ha la possibilitat d'un coneixement autònom de Déu per part de l'home, un coneixement que, com a element universal, és anterior a una experiència històricament *regional* de la revelació. D'aquesta manera el Concili Vaticà I consagrava un pluralisme existencial de naturalesa gnoseològica entre filosofia i teologia. No deixa de ser sorprenent que la fe oficial de l'Església hagi reconegut una importància fonamental a un element posat al defora de la fe revelada i reflexionada en l'Església, i per això mateix el seu sentit ha de ser recollit amb la màxima atenció.

Si s'admet que aquest coneixement natural de què parla el Vaticà I pot ésser relacionat amb la filosofia, resulta que en aquell Concili s'afirma que el pes de la filosofia té una importància similar, per no dir igual, al pes de la revelació. I ara voldria pregar els filòsofs, els teòlegs i els simples creients que no s'esquincin les vestidures davant aquesta afirmació, i que no retreguin que el Vaticà I no pensà res d'això i que, a l'inrevés, vindicà l'autonomia i la supremacia de la teologia sobre la filosofia. Tenen raó. Però en la mesura que un concili no estableix tesis filosòfiques, sinó veritats de la revelació cristiana, és indiscutible que reconegué un coneixement autònom —diguem-ne, sense por, filosòfic— que és d'una importància decisiva per a la teologia, sense ser teologia de la revelació. La unitat d'aquest mode de coneixement profà i el coneixement de la fe, el Concili la situa en el Déu que és font de tota veritat, i no en cap instància terrenal, sobreposada als dos modes de coneixement i capaç d'unir-los en una síntesi efectivament superior i recíprocament fecunda. És natural que el Concili reconeguï que en cas de conflicte entre filosofia i teologia el creient ha de tenir la fe com a norma superior; però això val per al món de la fe. El Concili no diu mai que en el cas d'un aparent conflicte amb les ciències profanes, la fe resultarà sempre guanyadora o que ningú no podrà pensar que la seva fe pot ser destruïda per un coneixement profà, mentre no es produeixi una *culpa* autèntica que propiciï el judici fals a favor del saber profà contra la fe. Sobretot l'ensenyament del Vaticà I no permet de concloure que el creient aconseguirà de conciliar fe i ciència en una síntesi positiva, actual i obligatòriament assolible en cada cas. En altres mots, el creient és destinat a viure enmig d'un pluralisme gnoseològic, i segurament no reexirà mai a realitzar de manera adequada una integració gnoseològica contra aquest pluralisme, ni tan sols en el camp de les nocions que d'alguna forma són rellevants per a la revelació, perquè aquest terreny també és pluralista. Si s'admet que s'anomeni filosofia el coneixement dels objectes que són rellevants per a la revelació, en la mesura que no és almenys

coneixement de la revelació eclesiàstica oficial, aleshores el creient, tal com ha ensenyat conseqüentment el Concili Vaticà II, no pot ser induït a pensar que li serà possible de conciliar sempre i amb facilitat *tot* el que se li presenti a l'abast del seu coneixement. En d'altres mots: entre filosofia i teologia no hi ha sempre necessàriament pau i harmonia. Ben sovint no es troben solucions positives per al conflicte sempre possible entre els dos móns gnoseològics, i potser cal deixar-los en aquesta situació, en la convicció de no poder renunciar ni a l'una ni a l'altra de les nocions contraposades. El teòleg trairia, doncs, la seva missió, si interpretava les situacions de conflicte entre filosofia i teologia directament com un *peccat*, i creia que ha d'obtenir llur integració amb violència, fins i tot si això s'havia de fer sacrificant l'honestetat intel·lectual. Quan es produeix aquest fet, el teòleg ha perdut la sensibilitat per a la diferència dels llenguatges en els quals els múltiples sectors del coneixement poden i han d'expressar-se. Per això sol, i prescindint ara d'altres elements, ja es veu que la relació entre filosofia i teologia pot ser objecte d'una història específica, capaç d'aportar inesperadament quelcom de nou: la història de dues realitats i la història de llur relació, per a la qual no hi ha en aquest món cap instància superior capaç de menar-les conjuntament; una història, per tant, que no pot ser planificada, sinó que és lliure i oberta, una història que ha de viure de i entre realitats plurals, no integrades entre elles.

Per tant, la filosofia és un *partner* de la teologia, un *partner* no definitiu si es vol, però sempre legítim en totes les seves realitzacions i no només quan formula una *teodicea natural* o quan entra en conflicte exprés, positiu o negatiu, amb les afirmacions de la fe. Si això és així, el concepte *philosophia ancilla theologiae* perd del tot el seu valor, encara que des del punt de vista de la fe continuï essent possible. De tota manera, el teòleg farà bé de no oblidar mai que l'origen diví de la revelació que ell professa implica que no hi ha cap instància, ni administrativa ni teològica, que representi l'Autor de la veritat, i que, per tant, pugui actuar en nom seu i posseint com Ell d'una manera fontal i sintètica els dos modes de coneixement: el natural i el sobrenatural.

Tot això es pot dir avui, després d'una llarga experiència en les lluites doctrinals, no sempre incruentes, pròpies del món de la fe. En la mesura que la teologia pretén de constituir-se, necessita com a primer moment la filosofia com a realitat profana i autònoma. En un segon moment la teologia descobreix que la realitat autònoma i profana amb la qual ella es confronta és un element anterior a ella mateixa i universal. Finalment estableix amb la filosofia un quadre complex de relacions. Resta clar, però, que des del punt de vista de la teologia l'aplicació de la raó a la revelació és necessària per a la seva comprensió. Encara que després en un últim moment, ja exclusivament teològic, la teologia hagi de fer una crítica de la filosofia.

La crítica que el teòleg exercirà sobre la filosofia pot, però no ha de consistir principalment a examinar si en la o en les filosofies tot és just, ni si les veritats vehiculades per les proposicions filosòfiques són o no són conciliables amb les afirmacions de la fe. Si tot el que hem dit fins ara és vàlid, l'examen crític de la filosofia per part de la teologia haurà de consistir sobretot a intentar de veure elements pròpiament teològics en cada filosofia. Sobretot avui, davant les concepcions plurals del món i de l'existència, la teologia no podria pretendre de considerar-se la síntesi i la superació revelada *superior* de la concepció profana de l'existència, sinó que, en tot cas, ha d'esforçar-se a mostrar com en pot ser considerada l'arrel més pregona. Al capdavant el teòleg veu sempre el filòsof situat sota un *a priori* teològic i per a ell no hi ha filosofia *pura* d'elements teològics, ja siguin elements que ell considerarà negatius (l'oculta pecaminositat) o positius (l'oculta gratificació sobrenatural), actuats per l'autor de la revelació i presents a l'interior de tota filosofia, dels quals el filòsof com a tal, no en sap ni ha de saber-ne res.

Vet aquí, doncs, que les relacions entre filosofia i teologia són prou complexes, tan bon punt la teologia és menada a ser del tot conseqüent amb ella mateixa.

Arribats en aquest punt, sembla clar que des del punt de vista de la teologia, l'aplicació de la filosofia a elucidar una revelació és necessària i no implica subordinar la filosofia a aquesta revelació o a la teologia que intenta d'explicar-la.

Ara cal que examinem la qüestió des del punt de vista propi de la filosofia. I sigui'ns permès, per tal de no perdre de vista el punt de partida de les nostres reflexions, de reprendre novament en consideració el conjunt de les teologies medievals i no només les parts que se'n podrien extreure per a presentar sistemàticament algun problema filosòfic, els seus pressupòsits o les seves conseqüències. La raó es troba davant una religió històricament transmesa. El pensament religiós, sigui quin sigui el seu origen, no deixa mai d'ésser un pensament humà. Pot la història de la filosofia negligir aquest pensament? Pot el filòsof restar indiferent a la filosofia que necessàriament formula el teòleg? Nosaltres creiem que la filosofia ha d'assumir aquest pensament incloent entre les seves direccions de recerca la *filosofia de la religió*, en un sentit que segurament va més enllà del que pensava Hegel quan emprava aquests mots.

És possible de trobar elements d'una filosofia en tota reflexió sobre un dogma religiós, tant si es tracta d'una reflexió que s'afirma compatible amb la confessió d'una fe determinada, com si es tracta d'una reflexió que conclou la incompatibilitat entre la raó i la fe religiosa. Si s'admet que la teologia pot desenvolupar una crítica teològica de la filosofia, és lícit de reivindicar per al domini de la filosofia una crítica filosòfica de la religió. Ara bé, així com la crítica teològica de la filosofia respondrà a criteris o realitats de tipus teològic, com

hem dit, la crítica —almenys la crítica moderna— de la religió és evidentment una crítica als elements filosòfics detectables en la religió. De quina altra manera una filosofia i un pensament o una teologia i una religió podrien ésser honestament criticats?

Per això, en aplicar-nos a estudiar el pensament d'un autor medieval, i preservant-ne sempre el caràcter teològic, hem de tenir en compte que tots els raonaments orientats a trobar la *ratio fidei*, encara que aquesta *ratio* sigui la dels misteris cristians més elevats, com és ara la Trinitat i l'Encarnació, són filosofia de la religió, estructures de pensament que cal estudiar.

El treball de l'historiador de la filosofia medieval suposa conèixer la història de les teologies i saber detectar-hi l'ús de les disciplines teològiques i tots aquells raonaments que interessin la filosofia de la religió: tant els que tendeixen a mostrar la intel·ligibilitat de les dades de la fe, com els que conclouen que la certesa d'un dogma depèn únicament de la revelació. És a dir, l'interès de l'historiador de la filosofia va sempre a l'aspecte *crític* del pensament medieval.

Aquestes indicacions ens semblen suficients per a veure que una aplicació de la raó a una revelació pressuposada entra en la competència d'una història de la filosofia. Més encara, la idea d'una filosofia de la religió, entesa com a pensament crític, amplia l'horitzó estrictament filosòfic del medievalista, sense implicar cap engatjament ultrafilosòfic i sense disminuir per cap banda l'aspecte crític de la comprensió del passat en història de la filosofia.

És amb aquests pressupòsits i amb el rigor intel·lectual que demanen que intentarem de comprendre i situar el pensament de Ramon Sibiuda en la història de la filosofia.

PRIMERA PART:
VIDA, OBRA I CONTEXTOS

I. VIDA I OBRA

I.1. VIDA

Ramon Sibiuda és, encara avui, un personatge poc conegut. Els documents que en parlen són escadussers i només il·luminen vagament, a tot estirar, els últims deu anys de la seva vida. Les notícies bibliogràfiques dels autors de catàlegs, repertoris, diccionaris i enciclopèdies són desiguals i àdhuc n'hi ha de ben errònies. Per ara ens hem de refiar de les indicacions que trobem en els manuscrits de la seva obra, perquè els arxius han estat fins al dia d'avui gelosament avars de notícies sobre Sibiuda i això obliga a estudiar amb tot detall els pocs documents autèntics que ofereixen alguna petita clarícia sobre la vida d'aquest pensador. Necessàriament humil, l'historiador es veu forçat a treballar amb materials incomplets i rudimentaris. Per això, des del mateix llindar de la recerca, ha de confessar que el seu esforç no ha pas pogut dissipar, ni de bon tros, els dubtes i els enigmes que planen sobre la vida del personatge amagat darrera el nom de Ramon Sibiuda.

Els documents per ara coneguts sobre Ramon Sibiuda abasten només del 1429 al 1436.¹ Permeten tot just de saber que Sibiuda fou professor a la facultat d'arts de la universitat de Tolosa del Llenguadoc des d'abans de l'any 1429, sense que sigui possible de precisar més. Entre el 1429 i el 1434 va canviar de facultat i passà a una càtedra de teologia. Fou rector de la universitat almenys tres cops: el 1429, el 1434 i el 1435. L'any 1434 començà a treballar en la seva obra *Scientia libri creaturarum seu nature sive liber de homine*, que va quedar en-

1. Hem tractat amb més detall aquest problema, bo i publicant els documents que fan al cas, en els nostres treballs «Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 298-302, i *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, París, Honoré Champion éditeur, 1994, p. 9-11.

llestida l'onze de febrer del 1436. Ramon Sibiuda morí el 29 d'abril següent, no sabem a quina edat.² Fou mestre en arts, en medicina, en teologia i llicenciat en dret canònic, si hem de fer cas dels colofons dels manuscrits i de les edicions antigues.³

Els bibliògrafs, traductors i editors de Sibiuda només afegeixen a l'escasíssima informació que donen els documents d'arxiu el detall que Sibiuda era *hispanus*⁴ i que hauria escrit unes *quaestiones disputatae* que per ara no ha estat possible d'identificar, si és que mai van existir.⁵ El seu nom, deformat fins a extrems increïbles,⁶ és genuïnament català i relativament abundant al bisbat d'Elna-Perpinyà, encara avui dia. En la seva obra, l'autor no hi deixa endevinar gairebé res de personal. Dos indrets permeten de conjecturar que potser era gran quan l'escrivia i que l'escrivia lluny de la seva pàtria.⁷ En un tercer lloc es revela un eclesiàstic gelós de la primacia de l'espiritual sobre el temporal,⁸ la qual cosa potser l'emparenta amb el moviment reformista i beguí del seu temps. D'altra banda, quan sigui editada críticament la seva obra, serà possible de detectar-hi més d'una influència del català literari del seu temps.⁹

Per tant, no sabem ni on ni quan va néixer Sibiuda, ni on estudià, ni a quina o quines universitats obtingué els títols acadèmics; tampoc no sabem si exercí el mestratge fora de Tolosa, ni podem conjecturar quant de temps durà el seu professorat. Mancats de dades abundoses i més precises, ens hem d'accontentar amb signes i indicis per a suposar que la seva vida va transcórrer en el marc polític i cultural de la Corona d'Aragó i del Lenguadoc, potser des de finals del segle XIV fins a l'any 1436.

2. Cf. *Les sources...*, op. cit., p. 11-13.

3. *Ib.*, p. 13-15 i 29-50.

4. Dada que impugna D. REULET, *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*, París, Palmé, 1875, 320 p.; aquest autor converteix Sibiuda en nadiu de Tolosa sense aportar cap prova positiva, i per això fou objecte de la crítica de M. MENÉNDEZ Y PELAYO en «La patria de Raymundo Sabunde», a *La Ciencia española, Obras Completas*, vol. I, Madrid, 1923.

5. Cf. *Les sources...*, op. cit., p. 15-20 i 62-64.

6. Cf. *ib.*, p. 22-23.

7. Cf. *ib.*, p. 20-22.

8. Cf. *Raimundus Sabundus. Theologia naturalis seu liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach, 1852. Mit litterargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1966, tít. 321, p. 607-608.

9. Cf. *Les sources...*, op. cit., p. 24-27.

I.2. OBRA

I.2.1. «SCIENTIA LIBRI CREATURARUM» O «LIBER CREATURARUM»

Per ara és l'única obra autèntica coneguda de Ramon Sibiuda, i l'única que permet d'estudiar el seu pensament. En donem ara l'inventari de manuscrits i edicions, afegint-hi les traduccions a diverses llengües de les quals ha estat objecte.¹⁰

I.2.1.1. *Manuscrits datats*

1. P = Tolosa de Llenguadoc, Bibliothèque Municipale, ms. 747, a. 1437.

Scientia libri creaturarum siue libri nature et sciencia de homine / Ramundi Sibiude.

[Primera redacció].- 1437 II 13 (f. 279^{ra})

279 f. (1 col., 38-39 línies), relligat: pergamí; il.; 28 cm

2. R = Biblioteca Apostolica Vaticana, *Reginensis lat.* 397, a. 1438.

Sciencia libri creaturarum siue libri nature et sciencia de homine / Remundus Sebude.

[Primera redacció].- 1438 X 14 (f. 291^r)

291 f. [per equivocació hi ha un salt des del f. 80 al 91; per tant, de 291 f. cal restar-ne 10 = 281] (1 col., 35-45 línies): relligat; 30 cm

3. V = Metz, Bibliothèque Publique, ms. 149, a. 1441

Liber creaturarum siue de homine / Raymundus Sebende

1441 s. per al conjunt del manuscrit (f. 20^r)

81 f. (2 col.)

4. E = Kues, St. Nikolaus Hospital, ms. 196, a. 1450

Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabunde

[Tercera redacció].- 1450 X 1 (f. 1^r)

204 f. (1 col.); 22 cm

10. Per a més detalls, especialment els bibliogràfics, sigui'ns permès de remetre als nostres treballs «Els manuscrits del *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda: un inventari tothora obert», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 303-319; *Les sources... op. cit.*, p. 29-45.

5. X = Lisboa, Biblioteca Nacional, *iluminado* 97, a. 1453
Liber creaturarum seu nature seu liber de homine / Raymundus Sabieude
 1453
 Folis no numerats (2 col.): pergami: il.

6. M = París, Bibliothèque Nationale, *lat.* 3134, a. 1445
Scientia libri creaturarum seu liber nature et sciencia de homine / Raymundus Sebeide.
 [Primera redacció].- 1455 IX 10 (f. 135^{rb})
 [III+] 173 f. (2 col., 44-49 línies), relligat; 29 cm

7. G = Magúncia, Stadtbibliothek, *lat.* II 235, a. 1457
Liber creaturarum seu nature sive de homine / Raymundus de Sabunde
 [Tercera redacció].- 1457 III 12
 250 f. (2 col., 42 línies); paper; 30 × 22 cm

8. a = Bonn, Universitätsbibliothek, *lat.* S 311, a. 1459
 [*Liber creaturarum*] / [Raymundus Sabunde]
 1459
 248 f. (2 col., 42-45 línies); paper; 31 × 21 cm

9. b = Magúncia, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, ms. 161,
 a. 1461
Liber creaturarum / Raymundus Sabunde
 1461 V 4
 225 f. (2 col., 42-45 línies); paper, 30 × 21 cm

10. B = Brussel·les, Bibliothèque Royale Albert I, *lat.* 2168 [1137], a.
 1468
Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabundus
 [Tercera redacció].- 1468 XII 7
 230 f. (2 col.); 28 cm

11. N = París, Bibliothèque Nationale, *lat.* 3135, a. 1469
Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabieude
 [Primera redacció].- 1469
 [I+] 158 f. (2 col., 41 línies), relligat: pergami; 27 cm

12. c = Bonn, Universitätsbibliothek, *lat.* S 312, a. 1472
 [*Liber creaturarum*] / [Raymundus Sabunde]

1472

249 f. (2 col., 38-40 línies): paper i pergamí; 29 × 21 cm

13. Q = Tolosa de Llenguadoc, Bibliothèque Municipale, ms. 748, a. 1487
Sciencia libri creaturarum siue libri nature et sciencia de homine / [Ramon Sibiuda]

[Primera redacció].- 1487 I 19

1 + 286 f. (2 col., 36-37 línies), relligat; 29 cm

14. d = Filadèlfia, Pennsylvania, University Library, ms. *Lea* 7, a. 1487

[*Liber creaturarum*] / [Ramon Sibiuda]

1487 IV 28

199 f.: relligat; 31 cm

15. H = Munic, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8743, a. 1493

Liber creaturarum seu nature siue de homine / Raimundi de Sabunde

[Tercera redacció].- 1493

ABC + 3 + 264 + 1 f. (1 col., 36 línies): paper i pergamí; 17 cm

I.2.1.2. *Manuscripts no datats*

16. O = París, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *lat.* 747

Scientia libri creaturarum siue nature et sciencia de homine / Remundus Sebude

[Primera redacció].- Segle XV

A + 16 + 263 f. (1 col. [els primers 16 f. a 2 col.]), relligat: pergamí; 30 cm

17. L = París, Bibliothèque Nationale, ms. *lat.* 3133.

Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabieude

[Primera redacció].- Segle XV

II + 245 f. (2 col.), relligat: pergamí; 29 cm

18. e = París, Bibliothèque Nationale, ms. *lat.* 18133

Liber creaturarum / Raymundus de Sabunde

Segle XV

498 f.: pergamí

19. F = Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 1552

Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabieude

[Primera redacció].- Segle XV

3 + 268 + 8 f. (2 col., 33-36 línies): paper i pergami; 28 cm

20. D = Clermont-Ferrand, Bibliothèque Municipale et Universitaire, ms. 195

Liber creaturarum sive de homine / Raymundo Sebeude

[Primera redacció].- Segle XV

227 f. (2 col.), relligat: pergami; 29 cm

21. S = Auch, Bibliothèque Publique, ms. 6

Liber nature et creaturarum seu de sciencia hominis / [Ramon Sibiuda]

262 f. (1 col.): pergami; 31 cm

22. U = Rouen, Bibliothèque Publique, ms. 595

Liber creaturarum seu nature seu liber de homine / Ramundus Sibieude

Segle XV

324 f. (1 col.), relligat; 20 cm

23. K = Namur, Bibliothèque de la Ville, ms. 28

Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabundo

[Tercera redacció].- Segle XV

167 f. (2 col.), relligat; 30 cm

24. C = Brussel·les, Bibliothèque Royale Albert I, ms. lat. 2169 [829]

Sciencia de homine / Raymundus Sebona

[Tercera redacció].- Segle XV

152 f. (2 col.): paper i pergami; 30 cm

25. A = Barcelona, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, ms. B 79

Liber creaturarum seu nature sive de homine / Raymundus Sabundius

[Tercera redacció].- Segle XV

I + 23 + 251 + 3 + 23 (2 col., 42-44 línies): paper; 29 cm

26. W = Sevilla, Biblioteca Capitulare, ms. 84-1-4

Liber creaturarum seu nature seu liber de homine / [Ramon Sibiuda]

1 col.

27. T = Grenoble, Bibliothèque Publique, ms. 319

Theologia naturalis sive liber creaturarum / Raymundus de Sabundae

Segle XVI

365 f., relligat; 29 cm

28. f = Düsseldorf, Landes- und Stadtbibliothek, ms. B 121

Liber nature siue creaturarum / Raymundus Sabunde

Segle XV

186 f. (2 col., 47-48 línies); vitel·la; 33 cm

29. I = Munic, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10592

[*Liber creaturarum*] / [Ramon Sibiuda]

Segle XVII

492 f. (1 col.); 20 × 26 cm

30. h = Lieja, Bibliothèque de l'Université, ms. lat. 350

[*Liber creaturarum*] / [Ramon Sibiuda]

31. i = Manchester, John Rylands Library, ms. lat. 409 67858

Liber creaturarum / [Ramon Sibiuda]

191 f.

32. j = Milà, Biblioteca Ambrosiana, ms. O 67 sup

Scientia libri creaturarum / [Ramon Sibiuda]

237 f.; 22 × 16 cm

33. k = Viena, Dominikanerkonvent, ms. lat. 100/65

Liber nature sive creaturarum / Raymundus de Sabunde

Segle XV

83 f. (2 col.); 30 cm

34. l = Viena, Dominikanerkonvent, ms. lat. 212/178

Liber nature sive creaturarum / Raymundus de Sabunde

Segle XV

189 f. (2 col.); 30 cm

I.2.1.3. *Manuscripts perduts*

[35]. [v] Sant Petersburg, Publichnaja biblioteka im M. E. Saltykova - Sčedrin, ms. 644

Theologia naturalis | Raymundus de Sabunde

Aquest manuscrit devia haver format part de la col·lecció polonesa Zaluski. Traslladat a Sant Petersburg el segle XVIII, després de la primera guerra mundial fou retornat a Varsòvia, havent estat donat de baixa de la biblioteca pe-

tersburguesa. Durant la segona guerra mundial tota la col·lecció Zaluski fou destruïda i sembla que només se n'han salvat molt pocs exemplars. Cf. P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, vol. V, p. 179a, amb la bibliografia allí indicada.

[36]. [w] Halberstadt, Gymnasialbibliothek, ms. 25

Liber creaturarum | Raymundus de Sabunde

S. xv

[Perdut durant la segona guerra mundial?]

Cf. P. O. KRISTELLER, *Iter italicum. Accedunt alia itinera [...]*, vol. VI, p. 513.

I.2.1.4. «Excerpta» i abreviacions

37. Y = Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, ms. 3914

Ex libro [...] qui inscribitur Theologia naturalis vel Creaturarum sive de homine liber / Raymundi (de Sebunda), filii Gaufredi

1439 (f. 10v)¹¹

12 f., relligat; 21 × 14 cm

38. Z = Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 571

Sermones ex theologia naturali et ex viola anime

1508-1510 III 20

280 f. (1 col., nombre divers de ratlles): paper; relligat; 17 cm

39. m = Bonn, Universitätsbibliothek, ms. lat. 324

Excerptum [ex libro creaturarum]

Segle xv

353 f. (1 col., 27, 40-41, 44 línies): paper; 22 × 16 cm

40. n = Brussel·les, Bibliothèque Royale Albert I, ms. lat. 1391 [708-719]

Abbreuiatum libri de homine / Raymundi de Sebonde

41. o = Cuyk-Sint-Agatha, Kruisheerenklooster, ms. C 119

11. Datació donada pel catàleg d'Otto von HEINEMANN, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, II Abteilung. Die Augusteischen Handschriften*, t. V, Wolfenbüttel, 1903, p. 206-207, impossible de sostenir, tenint en compte que el títol de *Theologia Naturalis* no s'aplica al *Liber creaturarum* fins a l'edició de Deventer, ca. 1480.

Abbreviatus liber de homine / magistri Raymundi de Sabundo, professoris sacre theologie atque doctoris in medicinis

1481

116 f.

42. q = Nova York. The Hispanic Society of America, ms. HC 327 | 108. *Theologia naturalis siue liber creaturarum* | [Ramon Sibiuda]

1529

f. 54v-91v; paper, miscel·lani.

Copiat per fratrem Philippum h[ersfeldie O.F.M.]

Cf. Charles B. FAULHABER, *Medieval Manuscripts in the library of the Hispanic Society of America*, Nova York, 1983, p. 87-88.

1.2.1.5. Edicions

Es coneixen quinze edicions llatines del *Liber creaturarum*, anomenat *Theologia Naturalis* a partir de l'edició de Deventer.

EDICIONS DE L'ORIGINAL

1. Lió, Guillaume Balsarin (ca. 1484)

«*Liber creaturarum* siue de homine, compositus a reverendo Raymundo Sebeydem artibus et medicina magistro et in sacra pagina egregio professore regente in alma Universitate Tholosana.»

2. Deventer, Richard Paffroed (any 1485?)

«Incipit theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo et de is que sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo; compositus a venerabili viro Raymundo de Sabunde in artibus et medicina doctore et in sacra pagina egregio professore.»

3. Estrasburg, Martinus Flach, any 1496

«Theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo.»

4. *Estrasburg, Martinus Flach iunior, any 1501*

«Theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo / et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et Deum. Et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo.»

5. *Nuremberg, Antonius Koberger, any 1502*

«Theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo, et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo.»

6. *Lió, anònima, any 1507*

«Theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo. Et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum, et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo.»

7. *París, Jean Petit, any 1509*

«Theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo, et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum, et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo.»

8. *Lió, Jacques Myt, any 1526*

«Incipit theologia naturalis siue *liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo: et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum: et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo: compositus a venerabili viro magistro Raymundo de Sabunde. In artibus et medicina doctore et in sacra pagina egregio professore.»

9. *Lió, anònima, any 1540*

«*Liber creaturarum*. Theologia naturalis siue *Liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum; et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo.»

10. *Lió, Jacques Giunta, any 1541*

«Theologia naturalis, siue *Liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius in quantum homo; et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum

seipsum et deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo. Additus est foliorum numerus quem Index nouissime emendatus clarissime demonstravit. 1541 Lyon Apud Jacobum Giunta.»

11. *Venècia, Franciscus Ziletus, any 1581*

«Theologia Naturalis Raymundi de Sabunde hispani viri subtilissimi: seu verius Thesaurus Divinarum considerationum ex naturae fontibus haustarum tum Theologis tum Philosophis atque universis scientiarum artiumque studio-
sis plurimum profuturus.»

12. *Frankfurt, Wolfgang Hoffmann, any 1635*

«Theologia Natvralis sive *Liber creaturarum* specialiter de homine et de natura eius, in quantum homo, et de his quae sunt ei necessaria ad cognoscendum Deum et seipsum, et omne debbitum ad quod homo tenetur et obligatur, tam Deo quam proximo. Cum elencho et serie titulorum nec non Indice rerum et verborum locupletissimo: Authore Raymundo de Sabvnde, Artium et Medicinae doctore et S.S. Theologia quondam professore.»

13. *Lió, Pierre Compagnon, any 1648*

«Theologia naturalis sive *Liber creaturarum* auctore venerabili viro magistro Raymundo de Sebunde et artibus et medicina doctore et in sacra pagina egregio professore. Lugduni, sumptibus Petri Compagnon, via Mercatoria sub signo Cordis boni. M. DC. XLVIII. Com aprobatione et privilegio Regis.»

14. *Sulzbach, J. E. de Seidel, any 1852*

«Raimundi de Sabunde theologia naturalis seu *liber creaturarum* ad optimarum editionum fidem denuo recognitus, Solisbaci, J. E. de Seidel, 1852.»

15. *Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, any 1966*

«Raimundus Sabundus. Theologia Naturalis seu *liber creaturarum*. Faksimile Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit litterargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller.»

El pròleg llatí del *Liber creaturarum* ha estat objecte d'edició en les publicacions següents:

16. «Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati *Opera Omnia*, vol. I, Moguntiae 1721, [Testimonia virorum insignium [...] Prima classis], p. 42-43, en edició fragmentària.»

17. J. LABOUDERIE, *Le Christianisme de Montaigne, ou Pensées de ce grand homme sur la Religion [...]*, Paris, Demonville, 1819, p. 154-163.

18. Íd., *ibid.*, a M. L. MIGNE, *Démonstrations Évangéliques*, t. II, Petit-Mont-rouge, 1843, col. 521-524, on es reproduex l'edició de Lió, Jacques Myt, 1526.

I.2.1.6. Traduccions

TRADUCCIÓ FRANCESA DE LIÓ, BERNARD LESCUYER, ANY 1519

19. «A l'honneur de Dieu et de sa benoiste mere est imprime le liure pour l'home per lequel toute nature humaine peult cognoistre quelle est sans auoir auctre liure apris. Et a este imprime a Lyon sur le Rosne: et requiert bien: avec priuilege e la requeste et depens de Claude Daulphin.»

TRADUCCIÓ FRANCESA DE MICHEL DE MONTAIGNE

20. «La théologie Natvrelle de Raymond Sebon Doctevr excellent entre les modernes en laquelle par l'ordre de nature est demonstrée la verité de la Foy Chrestienne et Catholique, traduite nouuellement de Latin en François. A Paris, chez Michel Sonnius 1569.»

21. «La theologie natvrelle de Raymond Sebon traduite nouuellement en françois par messire Michel Seigneur de Montaigne. A Paris, chez Michel Sonnius, demeurant a l'Escu de Basle, rue Saint Jacques, M. D. LXXXI.»

22. Ídem. «Dernière édition reveue et corrigé. Roven, chez Romain de Beauvais, pres le grand portail de nostre Dame, 1603.»

23. Ídem. «A Tovre non par Clavde Michel et Thomas Sovbron M. DC. V.»

24. Ídem. «A Paris, chez le veusue M. Guillemot et S. Thiboust au Palais de la gallerie des prisonniers, M.D.C.X.I.»

25. Ídem. «Livre d'excellent doctrine. Rouen, chez iean de Marc, au haut desgrez du Palais, M. DC. XLI.»

26. Ídem, amb un prefaci del Dr. Armaingaud, París, L. Conard, 1932-1935, 2 vol. in 16.º, toms IX i X de l'edició Conard de les obres completes de Montaigne.

EXTRETS DE LA TRADUCCIÓ DE MONTAIGNE

27. «Extrait de la Théologie naturelle de Raymond Sebon, traduite en françois», per Louis-Aimé MARTIN, a *Montaigne. Essais [...], nouvelle édition*, t. V, París, Eloi Jehanneau, 1818, in 8.º.

28. «Le christianisme de Montaigne ou Pensées de ce grand homme sur la Religion», per Monsieur L. (= J. Labouderie), París, Demonville, 1819, in 8.º, X i 596 p.

29. «Passages extraits de la traduction par Montaigne de la Théologie Naturelle de Raymond Sebon», per Amaury DUVAL, a *Montaigne, Essais [...] publiés d'après l'édition la plus authentique et avec des nouvelles notes*, t. VI, París, 1822, in 8.º.

30. «Extrait[...]», per Louis-Aimé MARTIN, nova edició, París, 1823, in 8.º.

31. Ídem, nova edició, París, 1826.

32. J. LABOUDERIE, «Christianisme de Montaigne» (extrets de la traducció francesa del *Liber creaturarum* per Montaigne) a M. L. MIGNE, *Démonstrations évangéliques*, t. II, Petit-Montrouge, 1843, col. 517-675.

33. «Extrait de la Théologie Naturelle de Raymond Sebon Traduite en françois», per J. V. LE CLERC, a *Montaigne. Essais [...] nouvelle édition avec les notes de tous les commentateurs, choisies par J. V. Le Clerc*, t. VI, París, 1866, in 8.º.

TRADUCCIÓ FLAMENCA

34. «Raymonde de Sabonde, Boeck der natuerlichen Wyshet», per Franciscus VERVOORT (+ 1555). Edició coneguda només per la referència de S. DIRKS, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observance de Saint François*, Anvers, 1885, p. 3.

TRADUCCIÓ ANGLESA MANUSCRITA

35. p = Londres, British Library, ms. 17 D XXII
Natural Theologie or the Book of creatures
 [Ramon Sibiuda]
 S. XVII, traducció anònima.

TRADUCCIÓ FRANCESA MANUSCRITA

36. s = Brussel·les, Bibliothèque Royale Albert I, ms. 2170 (II 2857)
Liber naturae / Raymundus de Sabonda
 1817
 327 f.; 17 cm

Després del títol, “traduit du latin de Raymond Sebond, par Dom Charles de Blandecq [*sic*], religieux de l’ordre de St. Benoit à Marchiennes à 1600, imprimé en 1617. Revu, corrigé et redigé en meilleur français par M.J.L.C. en 1817”.

TRADUCCIONS CATALANES

37. t = Barcelona, Biblioteca Pública Episcopal, ms. 2152 (cota antiga, actualment caps 19 dels ms. de Mn. Salvador Bové)
Teologia natural o Llibre de les creatures / Ramon Sibiude
 1896 VIII.

Només tres planes d’aquesta projectada traducció, al començament de la llibreta que la guarda, les quals corresponen a un fragment inicial del títol I.

38. Cebrià Montserrat va traduir els 24 primers títols del *Liber creaturarum* a la revista barcelonina *Crèterion*.¹² Segons Stegmüller, emprava l’edició llatina de Sulzbach 1852.

39. Ramon SIBIUDA. *El llibre de les criatures* (Pròleg i capítols 1-222), traducció i edició a cura de Jaume de Puig i Oliver, Barcelona, Edicions 62, 1992, 574 p.

40. Ramon SIBIUDA. *El llibre de l’home caigut i redimit* (Llibre de les criatures, capítols 223-330), traducció i edició a cura de Jaume de Puig i Oliver, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1995, 434 p.

TRADUCCIÓ ALEMANYA FRAGMENTÀRIA

41. El pastor luterà Andreas Keller va traduir a l’alemany els títols o capítols 209-216 del *Liber creaturarum* amb l’epígraf «*Von der übertreffenlichkeit*,

12. Cf. *Crèterion*, I (1925), p. 49-59, 162-173; II (1926), p. 142-151, 407-417; VII (1931), p. 238-248.

glaubwürdigkeit und gwaltigen authoritet und ansehen der heiligen Schrift», i els publicà a Tübingen el 1550, in 12.º, 35 p.

TRADUCCIÓ ITALIANA

42. «Theologia naturale di Raimondo Sabunde. Traduzione libera in cinque tometti», per Mariano PAGANELLI, vol. I, Faenza, 1789; vol. II, Faenza, 1790; vol. III, Cesena, 1791; vol. IV, Cesena, 1792; vol. V. Cesena, 1793. Mariano Paganelli és el pseudònim del P. Giovanni Regoli, S. I. (1764-1844).

43. «Le Creature. Ampio libro dell'uomo. Opera di Raimondo Sabunde [...], rifiuta ed accomodata agli studi della gioventù del secolo XIX, da un sacerdote della Compagnia di Gesù», Faenza, 1813, 2 vol., in 12.º.

44. Ídem. Reggio, G. Davolio et figlio, 1818, 3 vol., in 12.º.

45. Ídem. «[...] arricchita in questa nuova edizione di nuove aggiunte e correzioni», Faenza, tipografia Conti, 1819, 3 vol., in 12.º.

46. Ídem. «[...] arricchita in questa quinta edizione di nuove aggiunte e correzioni», Modena, tipografia Camerale, 1823, in 4.º.

47. Ídem. Orvieto, Sperandio Pompei, 1827, 3 vol., in 8.º.

48. Ídem. «[...] arricchita di nuove e copiose aggiunte e correzioni. Edizione nuovissima», Ferrara, Tipografia Negri, 1839, 3 vol., in 12.º. Aquesta edició reproduceix la de Faenza 1819, amb l'afegit d'un fascicle: «Metodo di adottrinare sul libro *Le Creature* di Raimondo Sabunde», publicat per separat a Ferrara, Tipografia Negri alla Pace, 1840, in 16.º, 157 p.

TRADUCCIONS CASTELLANES

49. «Las Criaturas. Grandioso tratado del hombre. Escrito por Raymundo Sabunde filósofo del siglo xv. Refundido y adaptado para la juventud del siglo XIX por un sacerdote de la compañía de Jesús. Seguido de un tratado titulado: Armas a los débiles para vencer a los fuertes. Traducido del italiano por D.», Barcelona, Librería Religiosa (Imprenta y Librería de Pablo Riera), 1854, in 4.º, 423 p.

És la traducció de l'obra de G. Regoli.

50. «Ramon Sibiuda. Tratado del amor de las criaturas. Libro Tercero de Libro de las Criaturas. Traducción, prólogo y notas: Ana Martínez Arancón», Madrid, Tecnos, 1988, 200 p.

I.2.1.7. *Refoses*

51. Johann Amos Komensky (1592-1670), admirador de Sibiuda, va re-fondre i abreviar el *Liber creaturarum*, bo i corregint-ne l'estil. Aparegué amb aquest títol: *Oculus fidei, theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Amsterdam, P. van der Berge, 1661.

52. El jesuïta Gaspar Harzheim (1678-1758) va publicar un compendi del *Liber creaturarum: theologia naturalis Raymundi de Sabunde [...]. In Compendio*, Colònia, Servatus Noethen, 1735, in 12.º, 251 p., 6 f.

I.2.2. «VIOLA ANIMAE»

Encara que molts d'autors atribueixen aquesta obra a Ramon Sibiuda, es tracta d'una refosa del *Liber creaturarum* escrita en llatí renaixentista pel cartoixa belga Peter Dorlant.

L'obra va tenir un cert èxit i fou editada catorze vegades. Donem aquí mateix el catàleg d'aquestes edicions i, també, el de les traduccions i refoses que en coneixem. És incontestable que la *Viola* contribuï a donar a conèixer, si no tots, almenys alguns punts de vista del pensament de Ramon Sibiuda al llarg de dos segles.

I.2.2.1. *Manuscrits*

u = Bolonya, Biblioteca Universitaria, ms. 4120.

Indice dei codici superstiti nella biblioteca di S. Salvatore di Bologna.

En aquesta obra es dona notícia d'un manuscrit de la *Viola animae* de Raymundus de Sabunde, pretesament del segle XV. El més probable és que el manuscrit sigui del XVI i que consisteixi en la còpia d'alguna de les edicions de la *Viola* (la de Milà, Lignano, 1517?).

1.2.2.2. *Edicions*

1. *Colònia, H. Quentell, any 1499*

F. aa 1r: «Viola anime per modum dyalogi: inter Raymundum Sebundium: artium: medicine atque sacre theologie proffessorem eximium, et dominum dominicum Seminiuerbium. De hominis natura (propter quem omnia facta sunt) tractans. Ad cognoscendum se.deum.et.hominem.»

2. *Toledo, P. Hagenbach, any 1500*

F. 1r: «Viola anime per modum dyalogi: inter Raymundum Sebundium: artium: medicine: atque sacre theologie professorem eximium et dominum Dominicum Seminiuerbium. Ad cognoscendum se, deum et hominem.»

3. *Colònia, any 1500*

«Raymundi de Sabunde. Viola anime per modum dialogi inter Raymundum Sebundium et dominum Dominicum Seminiuerbium, de hominis natura tractans ad cognoscendum se, Deum et hominem».

4. *Colònia, H. Quentell, any 1501*

5. *Milà, Lignano fratres, any 1517*

F. aa 1r: «Viola anime per modum dyalogi inter Raymundum Sebundium artium atque sacre theologie professorem eximium et dominum Dominicum Seminiuerbium. De hominis natura propter quem omnia facta sunt tractans, ad cognoscendum se, Deum et hominem. Venditur Mediolani, apud Johanem et Jacobum Fratres de Lignano, ad signum Angeli.»

6. *Anvers, Martin Caesar, any 1533*

«Petri Dorlando Cartusiani Viola anime dialogi VII quorum sex priores concinnavit ex Theologia Naturali Raymundi Sabundii Hispani velut in compendium reducta: septimi vero ipse Dorlandus auctor est.»

7. *Anvers, Joan. Hillenium, any 1543*

Edició esmentada per Val. ANDRÉ.¹³

8. *Lió, Sébastien Gryphius, any 1544*

F. a 1r: «De natura hominis, Raemundi Sebundii Dialogi: Viola Anime ab ipso auctore inscripti. Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1544.»

13. *Bibliotheca Belgica*, Lovaina, 1643, p. 736.

9. *Lió, Theobald Payen, any 1550*

Pàg. 1: «Raemundi Sebundii de natura hominis dialogui. Hi et Christi et suis ipsius cognitionem exhibent, nunc demum aucti summaque fide recogniti. Dialogorum seriem et velut praecipua totius libri capitula sequens pagella indicat. Lugduni, apud T.P. 1550.»

10. *Lió, Theobald Payen, any 1568*11. *Lió, Hereus de S. Berand, any 1609*12. *Lió, Theobald Payen, any 1650*13. *Lió, Theobald Payen, any 1668¹⁴*14. *Colònia, Johannes Adolphus, any 1700***I.2.2.3. Traduccions**

TRADUCCIONS FRANCESSES

15. F. aa Ir: «La Théologie naturelle de Dom Raymond Sebon docteur excellent entre les modernes, mise de Latin en François, suyvant le Commandement de tres illustre et tres uertueuse dame, Madame Leonor, Royne douairiere de France. A Paris, de l'imprimerie de Vascosan, rue saint Iaques a l'enseigne de la Fontaine, 1551.»

16. F. aa I: «La theologie naturelle de Dom Raymond Sebon, Docteur excellent entre les modernes, mise premierement de Latin en François, par Iean Martin, Secretaire de Monsieur le Cardinal de Lenoncourt, suyvant le commandement de tresillustre et tresuertueuse Dame, Madame Leonor, Royne douairiere de France. Et de nouveau reueue et conferee au Latin et corrigee en plusieurs lieux. Davantage oultre la Table des dialogues et Chapitres, y a esté aiousté vn Indice alphabetique fort ample des matières, auec sommaires citations en marge. A Paris, de l'imprimerie de Vascosan, rue S. Iaques à l'enseigne de la Fontaine. 1555.»

14. PALAU DULCET, *Manual del Librero Hispano Americano*, t. XVIII, Barcelona, 1966, p. 218, assenyala que aquesta edició no és segura.

17. Ídem, París, Vascosan, 1566, in 8.º, taules, 285 folis, sis diàlegs.

18. Ídem, París, F. Moreel, 1597, in 8.º, taules, 285 folis, sis diàlegs.

19. «La Violette de l'ame composee en forme de dialogue par Raymond Sebon ancien Theologien. Ou est tres doctement traicté de la Nature de l'home, pour l'amour duquel toutes choses sont creez. Par ce traité l'homme pourra paruenir à una parfaicte cognoissance tant de son Createur comme de soy mesme. Le tout mis en François par D. Charles Blendecq, Religieux de Marchiennes. A Arras, De l'imprimerie de Guillaume de la Riuere, 1600.»

20. «La violette de l'ame, ou par un dialogue diversifié est doctement enseigné le vray et assuré moyen de parvenir à la cognoissance de Dieu, de soy-mesme, et du prochain. Traduicte du Latin de Raymond Sebond par D. Charles Blondel [*sic*] Religieux de l'ordre de Saint Benoist à Marchiennes. A Arras, chez François Bauduin Libraire Iuré, au coing du marchez, à la Fontaine, 1617.»

TRADUCCIONS CASTELLANES

21. «Violeta del anima Que es summa de la theologia natvral a manera d'dialogo. Que tracta del hombre por causa del qual las otras criaturas son hechas Por el conocimiento de las qles se alumbra el hombre pa conocerse assi y a Dios y a las otras criaturas. Nueuamente traduzido d. Latin en romance Castellano.»

Al final: «Fue impresso en la muy noble villa de Valladolid cerca d'las Escuelas Mayores. Por Francisco Fernandez de Cordoba impresor. Acabose a XXIII dias dl mes de Nouiembre dl año de nuestra salud 1549.»

22. «Dialogos de la naturaleza del hombre, de su principio y su fin. En los quales se le da por admirable estilo el necessario y verdadero conocimien-to assi de Iesu Christo nuestro Dios y señor como de si mismo. Traduzidos de la lengua latina en la qual los compuso el muy docto y piadoso maestro Remundo Sebunde, en Castellana, y anotados por el Padre Fray Antonio Ares, Predicador de la sagrada Religion de los Mínimos, del glorioso patriarca Francisco de Paula, a cuya profunda humildad y altissima Caridad los dedica. En Madrid por Juan de la Cuesta Año 1614. Vendense en el Convento de N. Señora de la Victoria.»

23. Ídem. Madrid, Juan de la Cuesta, a. 1616.

TRADUCCIÓ ITALIANA MANUSCRITA

24. x = Isola Bella (Stresa), Archivio e Biblioteca Borromeo, Fondo Autografi, Musicisti, Artisti, Architetti, ms. 95.

Dialoghi | Sebondio

Set diàlegs, traduïts per Giovanni Battista Aleotti (Argenta 1546 - Ferrara 1636).

Cf. P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, vol. VI, p. 15-16.

TRADUCCIÓ ANGLESA MANUSCRITA

25. r = Londres, British Library, ms. 17 B. XIV, XXVI

Of the nature of man / Reymund Sebundius

Segle XVII

Traducció inèdita de John Robertes

TRADUCCIÓ NEERLANDESA

26. «Viola anime, dats is Zieleviolttje, van Peter Dorlant», Tielt, 1954, a cura de L. Moereels.

I.2.2.4. *Refoses*

LUMBRE DEL ALMA

J. Martínez de Bujanda és l'estudiós i editor d'aquesta curiosa obra del franciscà Juan de Cazalla, veritable *rapiarium* de la *Viola animae*.

27. *Libro llamado Lumbre del alma*, Sevilla, Juan Cromberger, 8 abril 1542. Reeditada per J. Martínez de Bujanda, *Juan de Cazalla. Lumbre del Alma*, Madrid, 1974.

28. Bataillon va conèixer el 1921 un exemplar de la *Lumbre del alma* imprès a Valladolid per Nicolàs Thierry el 15 de juny de 1528. Aquest exemplar

pertanyia al convent de dominicans de Sant Esteve de Salamanca i posteriorment s'ha perdut. Alcocer coneix també aquesta edició.¹⁵

DESPERTADOR DEL ALMA

El mateix J. Martínez de Bujanda ha cridat l'atenció sobre aquesta obra anònima, simple adaptació de la *Viola animae*, independent tant de la traducció castellana del 1549 com de la refosa de Juan de Cazalla.

29. *Despertador del alma*, Sevilla, 1544. Exemplars a la Biblioteca Nacional de Madrid i a la Biblioteca Nacional de Lisboa.

30. *Despertador del alma adormida*, Zaragoza, Miguel de Capilla, 1552. Exemplar a la biblioteca de la Hispanic Society of America, de Nova York.

MEDITACIONES DEL AMOR DE DIOS

31. *Meditaciones del amor de Dios*, de fra Diego de Estella.

També és Martínez de Bujanda qui ha descobert que les *Meditaciones del amor de Dios* de fra Diego de Estella són en gran part una transcripció de les millors pàgines de la *Lumbre del alma*, la qual esdevindria així la principal eina de transmissió de les idees sibiudianes a Espanya durant el segle XVI.

EL HOMBRE Y SUS DEBERES

32. *El hombre y sus deberes* | Raymundo de Sibiuda, Madrid, La España Editorial [1902], 155 p.

I.2.3. «QUAESTIONES DISPUTATAE»

Molts bibliògrafs han atribuït a Ramon Sibiuda unes qüestions disputades. Giovanni Regoli va creure que es podien identificar amb les contingudes al ms.

15. ALCOCER y MARTÍNEZ, *Catálogo razonado de las obras impresas en Valladolid, 1480-1800*, Valladolid, 1926, p. 52.

379 dels Palatini latini de la B. A. Vaticana, però el text al qual es referia Regoli és una *Summa Raymundi* [de Penyafort] *versibus compilata*, d'Adam Teutonicus.

Esmentarem aquí un manuscrit que *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, vol. 483, Mansell, 1976, p. 108c, atribueix, sense dir-ne el motiu, a Ramon Sibiuda, esperant que algun dia sigui possible de treure'n l'entrellat:

43. y = Boston. The Boston Public Library, ms. 17.

[*De septem vitiis principalibus, De quattor virtutibus cardinalibus. De septem beatitudinibus. Historia civitatis Neapolitanae*]. | Raymundus

Segle xv

10 f.: paper; 29 × 22 cm

Escrit a Itàlia?

Cf. Seymour de RICCI, W. J. WILSON, *Census of Mediaeval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, vol. I, Nova York, 1935, p. 920.

II. MEDI HISTÒRIC I CULTURAL

Ramon Sibiuda morí el 1436. Res no autoritza a arriscar qualsevol data per al seu naixement. Però forçats a dir alguna cosa sobre el medi en el qual la seva vida es va desplegar, hem de prendre un terme *a quo* convencional. Per tant, prendrem en consideració els esdeveniments que es produeixen del 1380 al 1436. Aquest període de cinquanta-sis anys pot servir per a enquadrar bé el personatge i situar-lo en el curs dels fets del seu temps.

II.1. CONSIDERACIONS GENERALS

L'època de Sibiuda ha estat dominada pels fets següents: el gran Cisma (1368-1417), que als països de la Corona d'Aragó cal allargar fins al 1429; els concilis de Pisa (1409), Constança (1414-1418) i Basilea (1431-1449) en l'àmbit eclesiàstic. El problema i les guerres hussites en el quadre de l'imperi (1419-1436). A França, la guerra civil dels armanyaguesos i *cabochiens*, amb la represa de la guerra dels Cents Anys en el seu darrer període (1415-1453: Joana d'Arc és cremada el 1431). A la Corona d'Aragó s'extingeix la casa de Barcelona amb Joan I i Martí l'Humà, es produeix l'interregne i l'ascensió al tron de la casa castellana dels Trastàmara a partir del Compromís de Casp (1412). És una època de grans i greus conflictes que depassen l'àmbit local, una típica època de crisi, agreujada pel flagell intermitent de la pesta.

El *Liber creaturarum*, tan opac pel que fa a la biografia del seu autor, ho és una mica menys pel que fa a les grans qüestions de l'època. Algunes indicacions són precioses per a emmarcar degudament el pensament de Sibiuda, per

a descobrir algunes de les seves preocupacions i per a interpretar correctament la tasca intel·lectual que s'havia proposat de dur a terme.

II.1.1. EL CISMA D'OCCIDENT

En primer lloc, ens sembla oportú de remarcar quina fou la posició de Ramon Sibiuda davant del Cisma. I no davant del Cisma com a fet històric, sinó com a expressió suprema de la crisi que sofreix el papat durant el segle XIV, preparada per les discussions doctrinals entorn de la potestat papal que travessen tota la centúria. És una crisi de fi d'època¹⁶ i l'actitud que hi pren Sibiuda és reveladora d'un tarannà intel·lectual ben concret.

Per començar, veu l'ordre social i l'ordre eclesiàstic com un reflex i com una continuïtat de l'ordre natural:

Ex hiis omnibus apparet esse tres mirabiles ordines in mundo: Primo ordo naturae, qui iam in principio huius libri positus est, qui est ordo creaturarum; et alii duo ordines sunt in humana natura et in Christianitate per duas potestates, scilicet ordo potestatis spiritualis et ordo potestatis corporalis seu temporalis. Et de tanto ordines isti excellunt alias creaturas, quia isti duo ordines fundantur in natura hominum. In ordine enim naturae una creatura elevatur supra aliam, et homo elevatur super omnes creaturas, sed in istis duobus ordinibus homo elevatur super homines, et populus super populum, et gens super gentem. Si ergo mirabilis est mundus propter mirabilem ordinem naturae, multo mirabilior est ipsa Christianitas seu Ecclesia propter duos mirabiles ordines duarum potestatum.¹⁷

Les relacions entre la potestat temporal i la potestat espiritual són vistes en la perspectiva i en la jerarquia de l'animació del cos per part de l'ànima:

Et quoniam potestas corporalis seu temporalis, quae respicit et ordinat partem laicalem est tamquam corpus, et potestas spiritualis, quae respicit et ordinat partem clericalem est sicut anima et spiritus, ideo sicut Deus fecit primo corpus antequam animam, et corpus primo est quam anima, primo corpus praeparatur ad receptionem animae, et ipsum perficit, informat et vivificat, ita conformiter potestas terrena seu saecularis primo fuit in terra antequam spiritualis, et Deus primo ordinavit ipsam, quia erat tamquam corpus, et ideo debuit praecedere, ut praepararetur ad recipiendum potestatem spiritualem, sicut corpus animam.¹⁸

16. Cf. Francesc J. FORTUNY, «Introducció» a *Guillem d'Ockam. Breviloqui sobre el principat tirànic damunt les coses divines i humanes —i en especial damunt els súbdits de l'imperi— usurpat pels anomenats pontífexs*, Barcelona, Laia, 1981, p. 33.

17. Cf. *Raimundus Sabundus* ..., *op. cit.*, tít. 313, p. 593-594.

18. Cf. *ib.*, tít. 314, p. 594.

La conclusió no pot ser cap altra: el poder temporal s'ha de subordinar a l'espiritual:

Caveant igitur Principes terreni, ne veniant contra potestatem spiritualem, caveant ne sint inoboedientes ei, et studeant ut serviant ei, quia statim potestas eorum est mortua dum non servit potestati spirituali, et est sicut corpus sine anima. Considerent moderni Principes qualiter praedecessores eorum fuerunt subiecti et obediens potestati spirituali, cogitent qualiter caput potestatis terrenae, scilicet Romanum Imperium, fuerat subiectum spirituali potestati per mille annos et ultra. Timeant igitur omnes Christiani, qui sunt maiores et minores, Christum, cuius Vicarius subiugavit sibi omnem terrenam potestatem.¹⁹

En exposar la seva teoria sobre la relació entre l'Església i la societat civil, Sibiuda manlleva textos a Hug de Sant Víctor. Tant la manlleuta com l'esperit de la seva doctrina el situaven molt enrera en el temps. Per a ell ni Occam, ni Marsili de Pàdua, ni Joan de Jandun no són fonts de doctrina política. Preparam-nos, doncs, a heure'ns-les amb un pensador de tipus tradicional o, almenys, amb algú que en ple segle XV avançat segueix impertorbablement aferrat a doctrines conservadores sobre el punt crucial de les relacions entre l'Estat i l'Església. Cal evocar, ni que sigui com a referència, la posició també conservadora a casa nostra d'un Francesc Eiximenis?

II.1.2. ELS JUEUS

Vers la fi del segle XIV i a principis del XV la qüestió jueva prengué un caràcter molt greu a tots els regnes cristians hispànics. L'antisemitisme hi esclatà amb una fúria mai no vista fins aleshores (1391). D'altra banda, i com a mesura per a consolidar la seva posició progressivament compromesa, Benet XIII va tenir la idea de promoure la conversió dels jueus mitjançant solemnes disputes doctrinals. Amb aquesta finalitat organitzà la disputa de Tortosa, el resultat de la qual fou feixuc per al que restava de la comunitat jueva. Com a conseqüència de tots aquests fets, les condicions de vida dels jueus entre els cristians es tornaren més i més difícils.²⁰ Sibiuda se'n fa ressó en el moment de treure conse-

19. Cf. *ib.*, p. 595.

20. Cf. A. PACIOS LÓPEZ, *La Disputa de Tortosa*, Madrid; Barcelona, 1957; Jaume RIERA I SANS, *La crònica en hebreu de la Disputa de Tortosa*, Barcelona, 1974. Una conseqüència de l'empitjorament progressiu de les condicions de vida dels jueus fou la pretensió de la Inquisició de poder estendre el seu camp d'activitat intervenint àdhuc en els afers religiosos de les comunitats jueves. Sobre aquest intent i la discussió que suscità, cf. Josep PERARNAU I ESPELT, «El "Tractatus brevis su-

qüències de la comparació que estableix entre els pobles cristià, jueu i musulmà. Per a ell, els jueus constitueixen un grup totalment marginat de la vida política i social:

Genus Iudaeorum est in derisum et opprobrium et in vituperium omnium hominum totius mundi et in captivitate aliorum populorum et sine capite et sine terra, et tamen alias fuerunt in maxima dignitate et reputatione et per universum mundum, et modum est totum per oppositum et in tali statu fuerunt per mille annos et ultra.²¹

II.1.3. CRISI DELS VALORS CRISTIANS

La consideració sumària de l'època de Sibiuda que acabem de fer posa de manifest que l'estat de crisi que la treballava era de consideració. Les intermitències de la pesta, el gran cisma d'Occident, la revolució occamista i la pluralitat de recerques que s'insinuen en el pensament del segle XIV, amb el poderós moviment conciliarista i la vigorosa afirmació del poder imperial davant el papal, en són alguns dels exemples més coneguts i característics. Amb els primers símptomes de l'humanisme apareixen a la Corona d'Aragó puntes d'escepticisme i *epicureisme*.²² A la crisi interna s'afegeix la preocupació pels apòstates de la fe cristiana que es passen al camp musulmà. A aquest estat de crisi, s'hi respondrà amb totes les armes disponibles. Als humanistes escèptics i *epicurís*, se'ls retraurà aquells autors llatins cristianitzables, en les obres dels quals hom pensarà trobar argumentacions sòlides a favor de l'ortodòxia i eventuais aliats per tal de combatre les desviacions d'una actitud espiritual nova que en

per iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholicam agitantes" de Nicolau Eimeric. Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982), p. 79-126, i Jaume de PUIG I OLIVER, «El "Tractatus de haeresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum iudice" de Felip Ribot, O. Carm. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982), p. 127-190.

21. Cf. *Raimundus Sabundus* ..., *op. cit.*, tít. 268, p. 456; tít. 206, p. 295-296.

22. Bernat Metge es presenta a si mateix com un epicuri en *Lo Somni*: «Nostre Senyor Déu, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdició perpetua (per tal com no solament dubtaves, ans, seguint l'opinió de Epicuri, havias per clar la ànima morir qualque jorn ab lo cors, lo contrari de la qual cosa dessús t'he fet atorgar), ha ordonat que yo vengues a tu, per mostrar-te clarament per experiència ço que per scripturas e inducció mia no havies volgut saber ne creura...»: cf. *Obras de Bernat Metge*, Edición crítica, traducción y prólogo por Martín de Riquer, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1959, p. 250. Sobre el tema de l'epicureisme en aquesta època, cf. Lola BADIA, «"Siats de natura d'anguila en quant farets": la literatura segons Bernat Metge», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, I (1984), p. 831-840; reproduït a Lola BADIA, *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Quaderns Crema, p. 59-119; cf. especialment p. 97-101 i 109-112.

alguns ambients socials comença de fer taca d'oli i que no se sap cap a on pot dur. Llull, el campió del diàleg interconfessional i el formidable polemista de les *rationes necessariae*, el pensament del qual és més viu que mai a la Corona d'Aragó, acaba de ser alliberat d'una perillosa nota d'heterodòxia en la sentència de Barcelona del 1419. Indiscutiblement estem en presència d'un context de polèmica a diversos nivells i ara hem de veure fins a quin punt l'obra de Sibiuda s'hi ajusta d'una forma precisa i original.

Per començar, hem de dir que el *Liber creaturarum* confirma la situació de crisi que hem evocat en la mesura que l'obra hi reacciona en contra.

Acabem de fer remarcar que la dolorosa prova per la qual passaren les institucions eclesiàstiques durant el gran Cisma, no féu pas trontollar en Ramon Sibiuda la convicció que tots els poders de la terra han de subordinar-se al del papa. És per això que ell també, com a doctor eclesiàstic, se sotmet al judici superior de l'Església:

Et quia sacrosancta romana ecclesia est mater omnium fidelium christianorum et magistra, et regula fidei et veritatis, idcirco suae correctioni totaliter submittitur quidquid hic dicitur et continetur.²³

Aquest gest és més significatiu en la mesura que el *Liber creaturarum* ha de contenir, segons el seu autor, la prova de la veritat de la fe catòlica:

Et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera.²⁴

Conseqüentment, aquells qui combaten la fe cristiana seran denunciats i combatuts:

Et omnis secta quae est contra fidem catholicam cognoscitur et probatur infallibiliter esse falsa et erronea.²⁵

Però Sibiuda no atakarà només els enemics de l'Església o de la fe, sinó també tots aquells, pagans de l'antigor o adeptes d'altres religions, que han viscut i pensat al marge d'ella:

Et cognoscuntur infallibiliter omnes errores antiquorum philosophorum paganorum et infidelium.²⁶

23. Pròl., 39*.

24. *Ib.*, 28*.

25. *Ib.*, 28*-29*.

26. *Ib.*, 28*.

Sibiuda s'adreça a tothom —*ad utilitatem omnium christianorum et omnium hominum*²⁷— i demostra una voluntat explícita de tranquil·litzar els cristians i d'atreure cap a la fe els qui no creuen, gràcies a la força dels seus arguments:

Ista scientia [...] removet hominem ab omni errore et ab omni dubitatione et certificat infallibiliter ut nullus possit dubitare.²⁸

En el *Liber creaturarum* apareix, però com a hàpax, una referència apocalíptica. Apareix al pròleg i no surt mai més, ni tan sols en els títols en els quals Sibiuda estudia la fi del món (tít. 322-330). Pensem que l'al·lusió apocalíptica continguda al pròleg del llibre de Sibiuda és un element de dramatització, a l'esguard dels possibles lectors d'aquesta mentalitat i també dels altres lectors que sabien que hom no cessava de profetitzar la fi del món, per tal de mobilitzar-los tots contra els enemics de la fe, al mateix temps que els tranquil·litza i conforta en llurs conviccions:

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.²⁹

Aquests textos aclareixen suficientment la voluntat de Sibiuda de restar a l'interior de l'ortodòxia cristiana i d'engegar una campanya intel·lectual per a defensar-la. Caldria ara escatir qui són els qui ataquen la fe cristiana. Al *Liber creaturarum* només hi ha una referència concreta als musulmans, que estudiarem tot seguit. Per la resta, cal fer hipòtesis. Però els textos sibiudians no solament ho autoritzen, sinó que fins i tot hi ajuden.

No hauríem ara de passar per alt un paral·lelisme del darrer fragment de la cita que acabem d'esmentar del pròleg del *Liber creaturarum* amb un text de Bernat Metge, el qual, en el primer llibre de *Lo Somni* diu, parlant justament de la religió musulmana i de la fredor amb què els cristians defensaven la llur:

La sua doctrina (d'aquell enganador Maffomet) és favorable e disposta a luxúria e a altres delits carnals; e per ço com no és fundade en rahó e bons costums, no pens que tant hagués durat, sinó per tal com és feta en favor de les fembres, lo costum de les quals es tirar los hòmens, e specialment affeminats a aquell angle que desigen; e per nostres pecats, encare, e gran fredor que havem en lo cor, *de mantenir veritat e morir per la religió cristiana*.³⁰

27. Ms. Toulouse 747, f. 279r.

28. Pròl., 28*.

29. *Ib.*, 29*.

30. *Lo Somni*, ed. c., p. 216.

Igualment creiem que Sibiuda tenia ben present *Lo Somni* quan en el títol 217, després dels capítols dedicats a estudiar la paraula de Déu, exposa cinc arguments per a demostrar la immortalitat de l'ànima, tema que es veu obligat a reintroduir:

[...] quia forte plures credunt quod anima sine corpore nihil sit et quod mortuo corpore anima moriatur et non remaneat vivens et viva, et per consequens non credunt bona aeterna, et ideo non curant laborare pro illis, nec etiam credunt mala aeterna, nec per consequens curant fugere illa.³¹

Justament és en *Lo Somni* on s'afirmen aquestes coses, fins i tot amb una certa brutalitat:

No puch creure que l'esperit sia res ne puixe tenir altre camí sinó aquell que la carn té.³²

No.m par —diguí yo— que spirit sia res après la mort, car moltes vegades he vist morir hòmens e bèstias e ocells, e no veyia que spirit ne altra cosa los hisqués del cos, per la qual cosa yo pogués conèixer que carn e spirit fossen duas coses distintes e ceperades.³³

[...] todas les cosas animadas veig morir en una manera.³⁴

Sí atorch, mas no que visca (l'esperit) sens cors, així como lo cors no viu sens ell.³⁵

Ço que veig crech e del pus no cur.³⁶

Sense voler entrar ara en una anàlisi aprofundida del llibre primer de *Lo Somni*, és evident que l'obra de Metge era una provocació intel·lectual, feta des de l'*epicureisme*, és a dir, des d'una visió del món que negava la transcendència i que no tenia res a veure amb la *sapientia* cristiana, si no se li enfrontava directament.³⁷

L'esforç que fa Sibiuda per a donar una base, potser diríem millor una amplitud racional a la fe cristiana, i sobretot per a demostrar que la fe correspon a les exigències més profundes de la naturalesa humana, fins en allò que comporta d'elements supraracionals, va dirigit contra aquells que ja han deixat de

31. Tít. 217, 327.

32. *Lo Somni*, ed. c., p. 168, línies 15-16.

33. *Ib.*, p. 170, línies 1-5.

34. *Ib.*, línies 13-14.

35. *Ib.*, p. 186, línies 1-2.

36. *Ib.*, p. 172, línia 17.

37. Cf. l'estudi de Lola Badia esmentat a la nota 22, especialment p. 109-112.

creure, aquells contemporanis que exhibeixen un escepticisme elegant i que, com Bernat Metge mateix, només creuen en allò que veuen. Sibiuda voldrà portar-los cap a la fe, guanyant llur intel·ligència:

Ecce modum et practicam trahendi homines non credentes ad credendum et affirmandum illa que non intelligunt per rationem; et per istum modum intellectus humanus roboratur et conformatur [*sic*] et firmatur ut firmiter credat.³⁸

És per a tots aquests que Sibiuda ha elaborat la *regula et ars affirmandi et negandi*, amb la qual intenta d'establir que només la religió cristiana dignifica i exalta la naturalesa de l'home. Fer arrelar totes les veritats religioses fonamentals en un discurs sobre l'home, i donar així un estatut d'alguna manera racional a la fe cristiana, és l'ambició confessada, i fins a quin punt no poc perillosa, de l'autor del *Liber creaturarum*:

Sequitur et concluditur quod quilibet homo in quantum homo est debet et tenetur et obligatur de iure nature et secundum ordinem nature affirmare et credere fidem christianam et eius oppositum refutare et negare, quia cum oporteat, postquam fuerit audita et intellecta, eam affirmare et credere uel negare et eius oppositum credere uel de ea dubitare. Postquam melius est homini in quantum homo est eam affirmare et credere quam eius oppositum, et cum homo teneatur uti hiis que habet ad suum bonum sicut alie creature, sequitur quod debet uti intellecto suo ad suum bonum eam affirmando et credendo et oppositum negando.³⁹

És indubtable que l'afany apologètic de Sibiuda és a l'origen de la seva idea d'escometre una lectura a fons del llibre de les criatures, per tal de deduir-ne les veritats de la fe. Triant l'escenari de la natura, se situa en un terreny que comparteix amb l'adversari, l'*impugnator fidei*. I intentarà de reduir la seva resistència amb la solidesa de les seves proves, el testimoni d'excepció que cridarà a comparèixer, l'experiència i les *rationes probantes*. El clima és de discussió i el nostre autor s'hi engatja sense reserves.

No podríem encobrir amb el silenci la contradicció que hi ha en l'actitud de Sibiuda, per al qual la seva obra ha de lliurar ben naturalment aquella *sapientia scripta in creaturis*, aquella mateixa saviesa que, això no obstant,

nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto nisi sit a deo illuminatus et a peccato originali mundatus.⁴⁰

38. Ms. Arsenal 747, f. 37r, línies 20-23.

39. *Ib.*, f. 39r, línia 39 - 39v, línia 6.

40. Pròl. 38*.

En la seva obra *Sibiuda* no explicarà pas com s'articulen la lectura natural del llibre de les criatures i la il·luminació sobrenatural. Ell acosta tant com pot l'ordre natural i el sobrenatural. El seu mètode tendeix a fer la impressió que ascendint pels graus de l'escala natural, hom s'eleva sense solució de continuïtat cap a la transcendència i la fe. Més que d'una confusió entre el natural i el sobrenatural, es tracta en el *Liber creaturarum* d'una interacció constant dels dos ordres, supòsit apologetic de base que, per raons d'eficàcia, no sempre és posat francament de manifest. Aquest *oblit* pot tenir alguna cosa a veure amb la marxa apressada, pràctica i expeditiva de l'estil de pensament sibiudià? En tot cas, és un *oblit* que determina també els límits precisos de la seva ambició intel·lectual.

II.1.4. POLÈMICA ANTIMUSULMANA: L'AFER TURMEDA

Al *Liber creaturarum* hi ha una llarga polèmica antimusulmana, que s'arrossega a través de molts títols i que finalment esclata en els títols 206-208. Això ens duu a plantejar el problema de les causes històriques que han pogut originar aquesta discussió. Remarquem de bell antuvi que la intenció polèmica a l'encontre dels musulmans ja apareix en el punt de partida de l'obra, al mateix pròleg:

Et cognoscuntur infallibiliter omnes errores antiquorum philosophorum paganorum et infidelium [...]. Et omnis secta quae est contra fidem catholicam cognoscitur et provatur infallibiliter esse falsa et erronea.⁴¹

Ens fa l'efecte que aquests infidels, aquesta *secta*, són els sarraïns. En efecte, en el context històric de *Sibiuda* només podríem dubtar entre musulmans o jueus. Però hem vist a la primera part que *Sibiuda* no considera els jueus com a adversaris perillosos. En canvi, no és el mateix pel que fa als musulmans. Són perillosos. Per això no falta en el pròleg una al·lusió al martiri o a la croada per la defensa de la fe, com acabem de veure en el text que feia de paral·lel a aquell de Bernat Metge on el secretari reial es planyia de la poca disposició envers la croada o el martiri.

Més endavant, en el títol 89, *Sibiuda* escomet obertament els musulmans, fent servir el mateix terme que al pròleg, *secta*:

[...] omnis lex seu secta que ponit principale bonum hominis et principale eius remuneracionem in rebus corporalibus, uisibilibus et sensibilibus per

41. *Ib.*, 28*-29*.

aliquem sensum, quod talis lex et secta est mendosa, falsa et deceptuosa et est contra hominem in quantum homo est.⁴²

En aquest mateix text hi ha una petita frase que orienta molt precisament:

[...] et tales homines tenentes talem sectam seu legem sunt decepti et querunt vanitatem et mendacium et omnes sunt perditii. Et ideo quicumque talem legem seu sectam inchoavit ipse fuit deceptus in se ipso et fit deceptor aliorum mendax, dolosus, fraudulentus.⁴³

Aquest text parla del fundador de la *secta* en qüestió amb el mateix vocabulari que emprava Bernat Metge per a caracteritzar Mahoma (*aquell anganador Maffomet*), considerablement ampliat a base de sinònims. De manera que no podem dubtar que Sibiuda se les heu amb els musulmans. No dubtem que a més d'un interès genèric per la polèmica, aquesta s'alimentava dels casos de conversió del cristianisme a l'islam.⁴⁴

En efecte, les conversions sovintejaven entre els qui eren fets presoners pels sarraïns, i no mancaven altres causes perquè algun cristià o cristiana adoptés la fe de Mahoma, fugint fins i tot cap a terra de moros.⁴⁵ El cas més cèlebre d'aquestes conversions fou el d'Anselm Turmeda, que causà un gran enrenou, sobretot perquè tot fa pensar que aquesta conversió fou una decisió presa com a conclusió d'una llarga crisi intel·lectual i de consciència.⁴⁶

Nomenat cap de la duana pel soldà de Tunis, Turmeda no interrompé mai les relacions amb els seus connacionals i, d'una manera ampla, amb tots els originaris dels països mediterranis que anaven a Tunis a comerciar. Donava les obres que escrivia en català de Tunis estant als marxants catalans perquè les difonguessin en país cristià: el 1398 el *Libre de bons amonestaments*, adaptació catalana de la *Dottrina dello schiavo di Bari* (s. XIII), recull de bons consells segons l'esperit de la moral cristiana barrejats amb trets immorals i d'intenció anti-monàstica, llibre que fou el text per a aprendre de lletra a les escoles catalanes fins a principis del segle XIX.⁴⁷ Aquest mateix any escrigué el poema *Cobles de la*

42. Ms. Arsenal 747, f. 49r, línies 35-39. Per a l'ús del terme *secta* a propòsit dels musulmans, cf. també *Summa contra Gentes*, llibre I, cap. 6, B. A. C., Madrid, 1953, vol. I, p. 108.

43. Ms. Arsenal 747, f. 49r, línia 39 - 49v, línia 2.

44. Cf. Mikel de EPALZA, *op. cit.*, p. 39-42.

45. Casos de renegats catalanoaragonesos del segle XIV són documentats per M.ª Teresa FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, 1987, p. 77-82.

46. EPALZA, *op. cit.*, p. 29-34 i 37-39.

47. Cf. Martí de RIQUER, *Història de la literatura catalana*, t. II, Barcelona, Ariel, 1964, p. 274-280.

divisió del regne de Mallorques, redactat per encàrrec d'alguns marxants mallorquins, en el qual no es mostra pas menys cristià ni catòlic que en l'obra precedent.⁴⁸ Potser les *Cobles* feren néixer la idea que Turmeda volia retornar al si de l'Església, ja que quatre anys més tard Roger de Montcada, virrei de Mallorca, lliura un salconduit a favor de *fra Anselm Turmeda renegat*, bo i assegurant-li protecció perquè pugui retornar en país cristià.⁴⁹ Això no obstant, Turmeda resta a Tunis. El 1407 escriu unes *Profecies*, gènere en el qual es delectava, així com en l'astrologia, en què es mostra com sempre cristià sencer i apassionat pel tema del Cisma.⁵⁰ El 1412, des de Peníscola, Benet XIII signa l'absolució d'apostasia a favor de Turmeda, en un document en el qual el papa excomunica els qui vulguin empresonar-lo, molestar-lo o impedir que tingués relacions normals amb els cristians.⁵¹ S'havia dirigit Turmeda al papa o la iniciativa provenia del mateix Benet XIII, entestat a fer coses espectaculars per tal de consolidar la seva posició, cada dia més dèbil i estantissa? No ho sabem. En tot cas, la primera hipòtesi no és del tot descartable, perquè dos anys més tard, el 1414, veiem com el rei d'Aragó Ferran I es disposa a contestar una carta de *fra Anselm renegat, qui és en Tunis*,⁵² prova que Turmeda no tenia cap dificultat per a comunicar-se amb les autoritats cristianes de primer rang. El 1417 redacta la *Disputa de l'ase contra Encelm Turmeda sobre la natura e noblesa dels animals*, que ha estat transmesa únicament a través d'una traducció francesa publicada a Lió el 1544 i reimpressa tres cops. La tesi d'aquesta disputa és que l'home és inferior als animals, i que només l'encarnació del Verb ha pogut fer canviar aquesta prelació. En el marc d'una assemblea de totes les bèsties fra Anselm disputa amb un ase (*alter ego* ironitzant?). L'ase polvoritza un rere l'altre tots els arguments a favor de la supremacia de l'home que va presentant Turmeda. El resultat de la disputa només és favorable al frare quan aquest apel·la finalment a l'encarnació. No és pas impossible que la introducció d'aquest recurs gairebé *ex machina* obeeixi a la voluntat de reforçar encara més les respostes sarcàstiques de l'ase. Com sigui, la *Disputa* no deixa de ser un plagí, sovint literal, d'un apòleg contingut a l'enciclopèdia redactada pels Germans de la Puresa, secta filosòfica musulmana que tingué un cert esclat a Bàssora cap a mitjan del segle X. Amb tot, Turmeda té cura de cristianitzar l'obreta àrab, almenys en el sentit que l'autor s'hi presenta com un religiós i teòleg famós i pel recurs al misteri de l'encarnació.⁵³ Dos anys més tard Turmeda escriurà en àrab l'opuscle *Tuhfat al-'arib*

48. Íd., *ib.*, p. 280-285.

49. Íd., *ib.*, p. 270.

50. Íd., *ib.*, p. 296-298.

51. Íd., *ib.*, p. 270-271.

52. Íd., *ib.*, p. 272.

53. Íd., *ib.*, p. 286-294.

firadd alà abl al-salib (*Present del lletrat per a refutar els partidaris de la creu*), opuscle que no fou conegut en terra de cristians abans del segle XIX.⁵⁴ És probable que Turmeda hagi jugat doblement, fent creure als cristians que volia tornar, d'una banda, i assegurant als musulmans la fermesa de la seva convicció mitjançant l'opuscle, de l'altra. Conegut en país cristià per les obres que escrivia en català, sembla que ningú no va saber, del seu vivent, que havia combatut el cristianisme amb un escrit en llengua àrabiga. Honorat al cantó musulmà per la seva *Tuhfa*, també es desconeixia fins avui la seva activitat literària envers els cristians. És potser aquest doble joc, tan sàviament menat, el que podria explicar que encara el 1423 el rei Alfons el Magnànim s'adrecés al seu estimat fra Anselm Turmeda, en altra manera apel·lat Abd-Allah, per tal de lliurar-li salconduit perquè pogués tornar a país cristià amb la seva dona, els seus fills i filles, els seus servents i tota mena de béns i mercaderies. És la darrera dada que tenim sobre la vida de Turmeda, que va morir a Tunis devers el 1424.⁵⁵

Tornem ara a Sibiuda. Més enllà de la polèmica contra els musulmans, sembla que entre el *Liber creaturarum* i la *Disputa* hi ha algunes relacions que cal posar de manifest. De bell antuvi, és el tema principal de l'obra de Turmeda que es trobarà contradit per Sibiuda. La tesi que Turmeda combatrà amb extraordinària eficàcia és exposada així en la *Disputa*, en boca del rei dels animals:

Le roy apres auoir ouy le Connil, luy dict: Dis moy, Connil, est ce cestuy frere Anselme qui se faict tant sçauant? et est tant outrecuyden, quil dict et presche, et tient par opinion que les fils d'Adam sont plus nobles et excellents, et de plus grande dignité, que nous aultres animaulx ne sommes? et bien dauantage ainsi qu'ay ouy dire: il dict et afferme, que nous aultres n'auons esté créez, sinon pour leurs services, et qu'ils sont nos Seigneurs, et nous autres leurs vassaulx, et dict plusieurs aultres fantasies, et mocqueries, et presche contre nous sans donner aulcunes prueues, ou raisons iustes. Et les aultres fils d'Adam luy donnent foy, et croyent fermement ce qu'il dict contre nous estre verité.⁵⁶

Encara que la finalitat del *Liber creaturarum* no es limita pas a establir la superioritat de l'home sobre els altres animals, aquest tema retorna sovint al llarg de l'obra. Mestre Ramon li atorga una importància especial, perquè es complau a reprendre'l. El desenvolupa primerament al títol 63, es troba tot seguit subjacent als títols 93-96, emergeix de nou en el títol 203. Si en Turmeda la

54. Edició crítica, estudi i traducció castellana en Epalza, *op. cit.*, p. 191-497.

55. Riquer, *op. cit.*, p. 274.

56. Citem segons l'edició del text francès, *Disputation de l'asne contre Frere Anselme Turmeda*, Lió, 1544, reimprès per R. Fouché-Delbosch, *Revue Hispanique*, 24 (1911), p. 370-371.

comparació sistemàtica de l'home i dels animals es resol sempre contra l'home, en Sibiuda el mateix recurs comparatiu és un dels moments essencials que permeten a l'home de conèixer tal com és i d'eleva-se cap al coneixement de Déu:

Quoniam autem homo habet super animalia et alias res inferiores intellectum et uoluntatem, considerandum est quid et quantum potest homo plus per suum intellectum et suam uoluntatem, quam animalia nec alie res possunt, ut clarius differencia cognoscatur: unde homo potest intelligere uerba et sermones et sententias et percipit significata dictionum et hoc non faciunt animalia [...] Ymo si homo uult clare uidere quod illa que habet sunt magna et magne dignitatis, comparet se ipsum ad inferiora et ad animalia que non acceperunt nec habent hoc. Et hic est totum secretum et clauis tocius cognitionis hominis de se ipso, et nisi homo faciat hoc numquam cognoscet se ipsum nec contemptabitur de Deo et si hoc faciat et continue faciat magis cognoscet seipsum et cognoscet per experientiam quam magna sunt ista que accepit ultra animalia et gaudebit et relinquet omnia alia extra se et erit semper contentus de creatore suo.⁵⁷

Davant l'escepticisme irònic i el racionalisme baix de sostre del Turmeda de la *Disputa*, Sibiuda subratllarà la dignitat transcendent de l'home:

Deus non fecit creaturas inferiores propter se ipsas nec propter bonum earum sed omnes fecit et ordinauit propter hominem et propter bonum hominis, et propter utilitatem hominis, scilicet, propter seruium, uel propter necessitatem, uel propter solacium et gaudium hominis uel propter doctrinam. Et quidquid Deus dedit creaturis dedit eis propter hominem, et quidquid habent et acceperunt creature inferiores a creatore totum habent et acceperunt propter hominem et non propter se ipsas.⁵⁸

Sibiuda insistirà sobre la superioritat pròpia i exclusiva de l'home, sense paral·lel en el món animal:

Uidemus autem per experientiam quod animalia bruta que sunt infra hominem non possunt cognoscere honorem nec laudem nec gloriam nec opposita istorum [...] Et inde possumus concludere manifestissimam differenciam et separationem et distinctionem ad oculus inter hominem et omnia animalia per honorem laudem et gloriam et per contraria istorum. Et ideo sequitur quod honor laus gloria solum pertinent ad res intellectuales et spirituales. Et exinde etiam possumus concludere quod homo habet aliquid in se occultum el inuisibile et alios oculos occultos et alias aures et alium uisum supra animalia, quia cognoscit honorem et confusionem etc, et animalia non possunt.⁵⁹

57. Ms. Arsenal 747, f. 31v, línies 5-28.

58. *Ib.*, f. 48r, línies 31-37.

59. *Ib.*, f. 116r, línia 22 - 116v, línia 6.

Aquests darrers mots podrien molt ben ser la contrapartida d'una llarga requisitòria de l'ase de la *Disputa* a favor de la perfecció dels sentits dels animals, presentats com a molt superiors als sentits de l'home.⁶⁰ En fi, contra les actituds crítiques, dissolvents i egocèntriques del Turmeda català, Sibiuda esbossarà les línies mestres d'un humanisme cristià.

Pensem, doncs, que la conversió de Turmeda a la fe musulmana i la seva posterior activitat literària aclareix els motius, la intenció i el sentit de la polèmica antimusulmana del *Liber creaturarum*. Es tracta d'una polèmica intel·lectual, engegada a partir d'una posició comuna: si Turmeda aprecia les *preuues ou raisons iustes*, Sibiuda li respondrà amb les seves *rationes probantes*. Si Turmeda ironitza, Sibiuda apostrofarà Mahoma i, comparant-lo amb Jesucrist, assajarà de situar-lo en els seus límits estrictes:

Unde Machometus [...] dixit se esse prophetam. Nulla autem comparacio inter nomen prophete et nomen Filii Dei [...]. Quare nullus alius qui sit contra Jesum Christum est recipiendus, nec ei est aliquo modo credendum nec oboediendum.⁶¹

II.1.5. PROFETISME POPULAR

En temps de Sibiuda i arran de dos fets tan trasbalsadors com el Gran Cisma i l'ascensió al tron de la Corona d'Aragó de la casa dels Trastàmara, l'activitat profètica tingué un dels seus moments forts. Manca encara un estudi aprofundit sobre la incidència de la literatura profètica, les seves causes, el seu sentit últim i la psicologia peculiar o els estats socials que revela. També caldria esbrinar en quina mesura la profecia medieval depèn de l'astrologia i, en cada cas, fins a quin punt. El que no cal dubtar és que el profetisme medieval és un gènere popular.

A Catalunya, en temps de Sibiuda, profetaren sant Vicent Ferrer, Anselm Turmeda, Pere de Lena, paborde menorquí, Pere Alarig, l'infant Pere d'Aragó, Antoni Canals i d'una manera potser ocasional i fent-se ressó de profecies d'altri, Francesc Eiximenis.⁶² Foren molt conegudes també les profecies de Joan de

60. Cf. *Revue Hispanique*, 24 (1911), p. 380-385.

61. Ms. Arsenal 747, f. 118r, línies 18-21, 36-37.

62. Cf. Antoni RUBIÓ I LLUCH, «Joan I Humanista i el primer període de l'humanisme català», *Estudis Universitaris Catalans*, 10 (1917-1918), p. 13-18; Riquer, *Història ...*, op. cit., t. II, p. 138-140; per a Antoni CANALS, cf. les seves *Cobles del judici* publicades a *Revista històrica latina*, II (1875), p. 62-63; Pere BOHIGAS I BALAGUER, «Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic», *Butlletí de la biblioteca de Catalunya*, VI (1920-1922-[1925]), p. 24-29; «Prediccions i profecies en les obres de fra Francesc Eiximenis», a Pere BOHIGAS, *Aportació a l'Estudi de la Literatura Catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, p. 94-115.

Roquetaillada, de les quals es conserva una traducció catalana.⁶³ Turmeda tingué fama de bon astròleg i profeta, i alguns dels seus vaticinis foren aprofitats pels partidaris del comte d'Urgell per a defensar la candidatura del Dissortat.⁶⁴ Problemes i discussions de matèries polítiques i religioses, doncs, eren vehiculats a través de versos més o menys destres, més o menys obscurs, i consta que tenien incidència entre el públic.⁶⁵

Al clima profètic corresponia també un ambient apocalíptic.⁶⁶ En estudiar Sibiuda, aquest element s'imposa a la nostra consideració perquè en el *Liber creaturarum*, ja ho hem vist, hi ha una referència explícita a aquest clima. Com veurem més endavant, Sibiuda s'adreça a un públic ampli, vol arribar, en rigor, a tothom; ell no és un tècnic que es tanca en les foscores de la seva especialitat, és un divulgador que vol ésser escoltat. Per això, en presentar la seva obra al públic, la recomana com a molt indicada per als temps que corren, que són els de la fi del món:

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.⁶⁷

No hi ha cap més al·lusió de tipus apocalíptic a l'obra de Sibiuda, ni tan sols en els capítols finals, quan són tractats els temes de la fi del temps. Sibiuda no fa profecia, ni afirma tampoc amb vehemència la fi del món. Però és indubtable que fa una concessió al lector del seu temps i, sigui quin sigui el grau

63. Al ms. 336 de la biblioteca municipal de Carpentras, f. 1-56v. Cf. Pere BOHIGAS I BALAGUER, «Profecies catalanes dels segles XIV i XV», *Bulleti de la biblioteca de Catalunya*, VI (1920-1922[1925]), p. 28-30.

64. Cf. MONFAR, *Historia de los condes de Urgel*, II, p. 453, citat per Bohigas, *op. cit.*, p. 39, nota 1. Cf. també Manuel de BOFARULL, CDÍACA, XXXVI, Barcelona, 1868, p. 263-265, on es parla de les profecies de *fratre Anselm renegat* que un castellà urgellista —Diego Roïç— esmentava parlant *del fet del Regne*. Aquest document porta data del 5 de març de 1415.

65. Sobre matèria cismàtica es poden consultar, per exemple, els *Metra super Scismate* de Nicolau Eimeric: cf. Jaume de PUIG i Josep PERARNAU, «La "informatio brevis et metrica" de Nicolau Eimeric sobre el Cisma», a *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià. Barcelona-Peníscola, 19-21 d'abril de 1979. Ponències i comunicacions. Primera part*, Barcelona, 1986, p. 205-223.

66. Per a una visió de conjunt d'aquest fenomen encara és indispensable de consultar l'obra *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vic, 1930, de Josep M. POU I MARTÍ. Indicacions essencials es troben dins *L'"Alia informatio beguinorum" d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, 1978, de Josep PERARNAU, i, del mateix, *Dos tratados espirituales de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1975-1976, p. 3-4. Amb referència al lulisme valencià, cf. el nostre «El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del cisma d'Occident», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, t. LVI (juliol-desembre 1980), p. 347-373.

67. Cf. Raimundus Sabundus ..., *op. cit.*, p. 29.

de convicció amb què la formula, és indicadora d'un determinat context intel·lectual i espiritual de l'època.

II.2. 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.⁶⁸ 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 que 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.
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.

68. Cf. J. 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*, Barcelona, 1982, 228 p.; II. *Volums amb textos llatins*, Barcelona, 1986, 239 p.; «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic», *Arxiu de textos Catalans Antics*, 2 (1983), p. 123-169; «El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'«Art abreujada de confessió»», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4 (1985), p. 61-172; «La traducció castellana medieval del «Llibre de Meravelles» de Ramon Llull», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4 (1985), p. 7-60. Pel que fa a una primera valoració d'aquesta bibliografia, cf. la recensió que hi vam dedicar a *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 5 (1986), p. 330-335; en la part que hi fa referència, cf. també Francesc J. FORTUNY, «Vers una revisió de la història del lul·lisme», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, II (1988), p. 200-206.

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 antilul·liana de la universitat de París.

II.2.1. NICOLAU EIMERIC I EL LUL·LISME

En un altre lloc ja estudiàrem 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 tema⁶⁹ 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.⁷⁰ Això no obstant, algun indici de

69. Cf. els nostres treballs, «El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del cisma d'Occident», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LVI (juliol-desembre), p. 319-463; «La "Fascinatio lullistarum" de Nicolau Eimeric. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 3 (1984) p. 29-58; i «Sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 225-260; Cf. *infra*, nota 84.

70. En el document pel qual Pere III de Catalunya-Aragó faculta Berenguer de Fluvià perquè ensenyi la ciència de mestre Ramon Llull en tots els territoris de la seva 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 habuit [...]»; cf. ACA, Canc., reg. 1925, f. 119.

controvèrsia ja devia existir, perquè el 10 d'octubre de 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.⁷¹ Tres anys més tard, Nicolau Eimeric comença oficialment de ple 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.⁷²

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 el 1372 i el 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.⁷³ Encara no feia un any de l'exili d'Eimeric, apareix la butlla de Gregori XI, *Conservationi puritatis catholice 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 per demanar-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.⁷⁴

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 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 pro-

71. Cf. Antoni RUBIÓ i LLUCH, *Documents per a la història de la cultura catalana mig-aval*, vol. I, p. 222-223.

72. Emili GRAHIT i PAPELL, *El Inquisidor fray Nicolás Eymerich*, Girona, 1874, p. 110. *Documents ...*, vol. I, p. 241-242.

73. GRAHIT, *op. cit.*, p. 111.

74. *Documents...*, vol. I, p. 268.

posicions que havien estat condemnades per Eimeric i que l'inquisidor havia extretes del llibre intitulat [*Arbre de*] *filosofia d'amor*. Havent, doncs, estudiada la qüestió, convingueren 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 catholice 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 pogué tornar a entrar a la Corona catalanoaragonesa i repregué tot seguit la seva lluita contra Llull. El juny de 1388 aconseguí unes lletres de Joan I que l'autoritzaven a procedir contra els llibres de Llull i els lul·listes.⁷⁵ 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.⁷⁶ 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, la qual cosa suscita una reacció sense precedents. Esclaten mostres paleses d'odi popular contra l'inquisidor i els qui el sostenen,⁷⁷ i es forma un corrent d'opinió que reclama la intervenció de les autoritats per tal d'evitar tumults i fets de sang.⁷⁸ 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.⁷⁹

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;⁸⁰ *Dialogus contra lullistas*, desembre del 1389;⁸¹ *In sordibus est, sordescat adhuc*, gener del 1390;⁸² *Fascinatio lullistarum*, entre el 1394 i el 1395;⁸³ *Incantatio universitatis Studii Ilerdensis*, any 1396.⁸⁴ No és ara

75. Cf. «El procés...», a. c., p. 339, nota 21.

76. *Documents...*, vol. I, p. 347.

77. Cf. «El procés...», a. c., p. 344.

78. *Ib.*, p. 345.

79. *Ib.*, p. 345-346.

80. Cf. BNP ms. lat. 1464, f. 38v-72v.

81. Cf. *ib.*, f. 73r-96r.

82. Cf. *ib.*, f. 22v-38v.

83. Editada per nosaltres: «La "Fascinatio lullistarum" de Nicolau Eimeric. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 3 (1984), p. 29-58. Cf. *supra*, nota 69.

84. Editada per nosaltres: «La "Incantatio Studii Ilerdensis" de Nicolau Eimeric, O. P. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 15 (1996), p. 7-108.

el moment de repetir el que ja hem dit en estudis anteriors, però sí que cal remarcar dues coses, si volem entendre la situació d'un lul·lisme fortament afectat d'elements espirituals, més arnaldians que estrictament joaquimites. Si, segons els darrers estudis de Josep Perarnau, hi ha un lul·lisme del tres-cents que tendeix a normalitzar Llull,⁸⁵ 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 catalanoaragonesa s'escampà per Castella.⁸⁶ 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-arnaldia, i amb uns mètodes que no són pas precisament un model d'honesta transparència intel·lectual.⁸⁷ 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 a l'inici del 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 deïem fa alguns anys,⁸⁸ 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 continuaren llur batalla contra l'acció antilul·liana de l'inquisidor. El punt àlgid d'aquesta pugna arribà amb la sentència de Barcelona del 24 de març de 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, cardinal Alamanno Adimari.

85. Cf. Josep PERARNAU, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2 (1983), p. 123-169.

86. Cf. Josep PERARNAU, «El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'"Art abreujada de confessió"», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4 (1985), p. 61-172.

87. Cf. el que vam dir sobre aquesta qüestió en l'edició de la *Fascinatío lullistarum*, més amunt esmentada, p. 31-34.

88. Cf. «El procés...», a. c., p. 436-437.

II.2.2. 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 recents⁸⁹ han evidenciat la vitalitat del lul·lisme en aquesta direcció i els trets polèmics que l'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 a fi de pensar solucions, fins les més peregrines, per a dur remei a la divisió de la cristianitat 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 perdent. Ja s'han exposat en d'altres bandes alguns aspectes d'aquestes lluites. Aquí ens limitarem a rememorar tres detalls.

Els lul·listes puríssims apareixen, encara ben entrat el segle XV, en relació amb el moviment espiritual i reformista eclesiàstic, però molt més en l'ordre pràctic que en el teòric.⁹⁰

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.⁹¹ Recorren al poder civil reial i imperial per tal de promoure i imposar la festa de la Puríssima, en una mostra precisa de temperament gibel·lí.⁹²

Atorguem una gran importància als textos lul·listes sobre la Puríssima exhumats per Perarnau, car 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

89. Cf. els nostres treballs «Nicolau Eimeric i Raimon Astruc de Cortielles. Noves dades a propòsit de la controvèrsia mariana entorn de 1395», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, xxv-1 (1979-1980), p. 309-331; «La "Brevis compilatio utrum beata in intemerata virgo Maria in peccato originali fuerit concepta". Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2 (1983), p. 241-318; «El "Saccellus pauperis peregrini" de Nicolau Eimeric, O.P. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 11 (1992), p.181-287. És essencial el treball de Josep PERARNAU i ESPELT, «Política, lul·lisme i Cisme d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 3 (1984), p. 59-191.

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

91. PERARNAU, *ib.*, p. 83.

92. Íd., *ib.*, p. 75-79.

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».⁹³ Aquesta observació ens fa pensar que la mateixa tesi, expressada al marge de la qüestió puríssimera, es troba en Sibiuda.⁹⁴ Ens trobem, doncs, en 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 de la major part dels textos antipuríssims escrits per alguns 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 diguérem en un treball nostre anterior i que ens hem permès de recordar ara mateix.⁹⁵ Sibiuda, doncs, si ha d'ésser considerat un representant del lul·lisme que renuncia a alguns punts centrals d'aquesta doctrina, com espereu 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 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 de posar al dia i normalitzar —i, per tant, de fer evolucionar— les doctrines lul·lianes.

93. Íd., *ib.*, 82.

94. Tít. 266-267, p. 451-455.

95. Cf. *supra*, article citat a la nota 88.

II.2.3. GERSON I EL LUL·LISME

L'any 1423 Jean Gerson escrivia a Lió l'opuscle *Contra Raymundum Lulli*.⁹⁶ 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,⁹⁷ en els seus escrits el canceller de la universitat de París esmenta aquesta decisió de la facultat dos cops⁹⁸ 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.⁹⁹ 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»,¹⁰⁰ 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 doctrinis ecclesiasticis quedam babylo-nica confusio ydiomatum uel lingwarum se mutuo non intelligencium».¹⁰¹

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».¹⁰²

96. Estudiad i editat per E. VANSTEENBERGHE, «Un Traité inconnu de Gerson "Sur la doctrine de Raymond Lulle"», *Revue des Sciences Religieuses*, XVI (1936), p. 441-473.

97. *De examinatione doctrinarum*, II pars; 1. consideratio, Du Pin, t. I, col. 12-13. Citat per VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 444-446.

98. *Secunda lectio contra vanam curiositatem*, 2. consideratio, Du Pin, t. I, col. 102-103; *Epistola ad fratrem Bartholomeum carthusiensem*, Du Pin, t. I, col. 82. Citat per VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 445.

99. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 451-452.

100. Íd., *ib.*, p. 452.

101. *Ib.*, p. 466.

102. *Ib.*, *ib.*

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 convincentes animos infidelium rebelles lumini, sed eos potius in tenebrosiora mergentes. Hoc udidit qui dixit: "Nisi credideritis non intelligetis". Non transgrediamur ergo terminos, quos posuerunt patres nostri, prophanas quoque uocum nouitates deuitemus, neque doctrinis uariis et peregrinis uolumus obduci et inepte phantasiando temptari, nulla tamen salubrium facta trepidacione».¹⁰³

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, i que Gerson anomena *Liber de probatione articulorum nostrae fidei*.¹⁰⁴ 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».¹⁰⁵ I «recipiantur ad extremum tales huius Raymundi sicut et Anselmi et Richardi et similium rationes ad fidem nostram tamquam ad consolaciones et illustraciones fidelium».¹⁰⁶

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».¹⁰⁷

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».¹⁰⁸ 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 argumentacio que uult concludere necessitatem in Deo cuiuscumque facti uel faciendi circa creaturam suam peccat in materia, quia Deus non necessitatur agere quicquam ad extra. Et oppositum credere est heresis et blasphemia gencium contra

103. *Ib.*, p. 457.

104. *Ib.*, p. 468.

105. *Ib.*, p. 467.

106. *Ib.*, ib.

107. *Ib.*, p. 459.

108. *Ib.*, p. 460.

Deum, qui nihil debet creature, ut sibi dici possit: Cur ita facis? eciam si destruxerit omnia aut in unum coartauerit»,¹⁰⁹

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 rationale 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».¹¹⁰

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».¹¹¹

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 concep 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 producendam sed nondum productam, tercio ut realiter existentem et in proprio genere positam».¹¹²

A aquestes tres situacions ideals de la criatura 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 produïble *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; tercium esse uocatur reale uel causatum in existencia constitutum [...]. Dicamus preterea quod primum esse creature non est realiter nisi creatrix essentia, sed ita

109. *Ib.*, p. 468.

110. *Ib.*, *ib.*

111. *Ib.*, p. 469.

112. *Ib.*, *ib.*

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». ¹¹³

D'aquests tres éssers o estats només el primer és necessari, restant els altres dos en l'ordre precis de la contingència: «Dicamus igitur quod primum esse creature necessarium est tam ratione subtracti, scilicet diuine essencie, 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 divina essencia, sed ratione modi significandi seu significati, quia dependet a futuro; et sic, omnis creatura contingens conservatur a Deo. Tercium esse creature similiter est contingens tam ratione subtracti, quod est ipsa essencia creature, quam ratione consignificati, quod est ipsa divina essencia, non in se sed comparata ad creaturas, que dependet a solo beneplacito creatoris». ¹¹⁴

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 theologi cum philosophis in necessitate primi esse creature, quia Deus non potest omnia non cognoscere quecumque potuit aut voluit producere, et hoc cognoscit non compositiue et diuisiue, non putacionatiue aut discursiue, sed uno et eodem intuitu simplicissimo, qui est Deus ipse summe unus, quamuis ad ipsum diuersi respectus ab intellectu formentur». ¹¹⁵

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 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». ¹¹⁶

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

113. *Ib.*, p. 469-470.

114. *Ib.*, p. 470.

115. *Ib.*, *ib.*

116. *Ib.*, p. 471.

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 cotidiana animarum nostrarum creacione, neque de resurrectione mortuorum, neque de toto benedictae et gratuite incarnationis mysterio, neque de miraculis omnibus simul noue et antiquae Legis, pro quanto philosophi predicto innituntur principio: quod primum necesse esse agit necessario, quod ab eodem non procedit nisi idem, quod ab aeterna voluntate non procedit nouus effectus, quod omnia Deo comparata sunt necessaria. Sic de similibus multis et rationibus, quas fides et Parisienses articuli dampnauerunt».¹¹⁷

Només tenint en compte aquestes distincions i el mètode que imposen, segons Gerson, serà possible de desemmascarar 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 facit erroribus philosophorum damnatis 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 deduccio 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 sit nulla inter potenciam Dei et uoluntatem realiter uel formaliter, si in modo significacionis et exemplificacionis negociatur intellectus diuersimode, non fecte neque mendaciter, quoniam abstrahencium non esse mendacium dicit Philosophus».¹¹⁸

Això no obstant, una fe teològica pot treure partit de la lògica, a fi de presentar i resoldre les qüestions polèmiques, que oposen teòlegs i filòsofs: «Denique presupposita ueritate fidei, quam theologus credit et inquit, non est exemplificacio 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 essencia. 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».¹¹⁹

117. *Ib.*, ib.

118. *Ib.*, ib.

119. *Ib.*, p. 471-472.

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 quolibet. 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, valet necessitate condicionali vel comparata seu de lege ordinata. Quo presupposito, concludimus iustum esse et conueniens et necessarium Petrum saluari et Iudam dampnari cum similibus legibus nostre articulis seu credibilibus nobis datis, quia Deus negare se non potest».¹²⁰

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 ad extremum quod ratiocinacio super articulis fidei modeste facienda et aliquando non facienda apud infideles canibus comparatis qui lacerant, nec non apud sordidos et obstinatos in viciis fideles solo nomine, non incerto porcis assim[ilatos] [...]. Ualet autem ratiocinacio, si modeste fiat, ad ea que sunt fidei: primo ad ostendendum quod Deus ita voluit fieri sicut fides tradit, et hoc per scripturas prophetarum et aliorum, signis et prodigiis innumerabilibus cum attestacionibus omni exemptione maioribus confirmatas. Ualet iterum circa que consonant rationi 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 captivantes omnem intellectum in obsequium Christi, et credentes ut intelligant, et intelligentes ut di-

120. *Ib.*, p. 472.

ligant, et diligentes ut laudent, et laudantes ut cum implecione preceptorum tandem salui fiant».¹²¹

Per concloure l'anàlisi de l'opusclet de Gerson, remarcarem amb el seu editor¹²² 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'opusclet 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 oposà constantment a les teories i als projectes lul·lians. Per als lul·listes de començament del segle XV, àdhuc després de la victòria del 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 dir, que hi ha lul·listes que coposen 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.

II.2.4. LUL·LISME I NOMINALISME

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 temps ha 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

121. *Ib.*, p. 472-473.

122. *Ib.*, p. 465.

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».¹²³

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, remarquem 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 cap text; si l'entén, ja no el 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 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 reproduïm 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».¹²⁴ «Octauus articulus: Quod doctrina Raymundi Lul non potest haberi neque per studium neque per hominem, sed tantum per Spiritus Sancti reuelacionem».¹²⁵ «Nonus articulus: Quod doctrina Raymundi Lul sic ab eius sectatoribus per Spiritus Sancti reuelacionem habetur, quod in breui tempore, quia in triginta vel quadraginta vel quinquaginta, sexaginta horis habetur».¹²⁶

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·lis-

123. Pròl., ed. c., p. 32*.

124. BNP, ms. lat. 1464, f. 74ra, línia 33 - f. 75rb, línia 2.

125. BNP, ms. lat. 1464, f. 74rb, línies 26-29.

126. BNP, ms. lat. 1464, f. 74rb, línia 30 - f. 74va, línia 3.

tes del segle XIV, que són els lul·listes més compromesos amb la línia radical arnaldiano-espiritualista, el lul·lisme és una doctrina altament simplificada i *mechanitzada*, 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 constatar 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*».¹²⁷

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.¹²⁸ Però és innegable que hi coincideix 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 era llegut de fer la hipòtesi que Sibiuda podria adreçar-se a un públic de mentalitat apocalíptica sense que ell en 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 *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 responsabilitat personal de Sibiuda. I amb aquesta afirmació estableix relacions amb uns cercles lul·listes perfectament identificables.

127. Pròl., 38*.

128. «*Et ideo nunc in fine mundi est summe necessaria omni christiano ista scientia infallibilis ...*»; pròl. ed. c., p. 29*. En el títol 268 Sibiuda deixa anar una observació que possiblement aclareix el sentit de l'al·lusió del pròleg a la fi del món: «... in isto tempore, in quo natura humana ad nihilum deducta est» (*op. cit.*, p. 455). L'afirmació respon a la mentalitat creada pels efectes de les epidèmies i mortaldats. El metge o físic que era Sibiuda devia veure insinuar-se la fi del món en un fet objectiu: les pandèmies.

Però Sibiuda serà, en tot cas, un lul·lista ben diferent dels lul·listes del *Dialogus* eimericià. Com ja diguérem en un altre lloc,¹²⁹ 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 catalanoaragonesos 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 s'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, es refereix 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.

Altrament, 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'Occam i el lul·lisme. Segurament que erràriem 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 uns possibles contactes entre el lul·lisme i l'occamisme, ni que fossin tímida i 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 l'occamista ha pogut influir, encara que sigui lateralment, més d'un aspecte del pensament d'algun lul·lista.

129. Cf. el nostre «El procés...», a. c., p. 351-373.

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, 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.¹³⁰ Segons Santi, la primera part d'aquesta *Loyca* d'autor lul·lià desconegut consisteix en un extracte de la *Summa logicae*¹³¹ de Guillem d'Occam, 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.¹³² 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 Occam 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.¹³³ 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'arrengleraria 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,¹³⁴ ja cridàrem l'atenció sobre l'escrit antilul·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.¹³⁵ 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'Occam. Reporta, en efec-

130. Cf. «Osservazioni sul manoscritto 1001 della biblioteca Riccardiana di Firenze, per la storia del Lullismo nelle regioni meridionali dell'Impero nel secolo XIV», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 5 (1986), p. 231-267.

131. 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 amb textos llatins*, Barcelona, 1986, p. 137.

132. Cf. Francesco SANTI, *op. cit.*, p. 253-259.

133. Íd., *ib.*, p. 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, p. 287.

134. Cf. «El procés...», a. c., p. 426-439.

135. Sobre Antoni Riera i la seva lluita amb Eimeric, cf. P. SANAHUJA, «El Inquisidor fray Nicolás Eymerich y Antonio Riera», *Ilerda*, (1964), p. 31-55. Les vint proposicions dels lul·listes que Eimeric denuncia les vam publicar en el nostre a. c., p. 427-429. Cf. també *supra*, nota 84.

te, Eimeric: «Quintus decimus articulus est quod potest esse Deum esse asinum; quare potest dimittere naturam humanam et assumere asiniam vel lapideam».¹³⁶

I llegim en el *Centilogium*: «Sexta conclusio est ista. Quod Deus potest assumere omnem creaturarum siue omne aliud a Deo in vnitate suppositi. Ista conclusio sic probatur. Deus assumpsit aliquam creaturarum 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 compossibiles. Ergo potuit assumere omnem. Consequentia ista est satis communis et probabilis in theologia; et antecedens predictae consequentie, 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 proxime precedentem et pari ratione potest assumere lapidem et lignum et cetera».¹³⁷

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 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 en el si del qual encara subsisteixen elements profètics, apocalíptics i radicals. Es tracta d'un lul·lisme que passa la prova de l'ensenyament universitari i del diàleg amb altres escoles doctrinals. Es tracta, finalment, d'un lul·lisme de la *via modernorum*, sigui en teologia, sigui en lògica.

Arribats en aquest punt ja hem vist com en el *Liber creaturarum* hi ha, si més no, un ressó 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. Constatarem també en Ramon Sibiuda, que no deixa d'ésser un home del camp lul·lià, rastres de punts de vista de la *logica modernorum*.

136. Cf. BNP ms. lat. 3171, f. 115ra.

137. Cf. *Centilogium theologicum Magistri Guilhelmi de Ockam*, Lió, J. Treschel, 1495, sign. AAij b.

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 d'adonar-se que Sibiuda fa donar un tomb sensacional al lul·lisme. Per salvar-ne la finalitat apologètica, 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 gosà 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, hagué 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 Ramon Llull:¹³⁸ «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».¹³⁹

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 reacis 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 i d'oblidar-lo del tot, mentre el seu nom es passejava per les llibreries i biblioteques europees a redós de Montaigne.

138. 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 nequem per studium, sed per reuelacionem Ihesu Christi, qui in insula Maioricarum in quodam monte sibi aparuit crucifixus; qui Dominus Ihesus ibi illi dogma contulit antedictum»; cf. BNP ms. lat. 1464, f. 74r a-b.

139. Tit. 65, 87.

SEGONA PART:
QÜESTIONS DE MÈTODE

III. «LIBER CREATURARUM»

III.1. CONTINGUT

Abans d'entrar en l'estudi del pensament de Ramon Sibiuda, cal procedir a descriure el contingut de la seva obra autèntica, l'única que ara com ara podem considerar com a tal. Després d'aquest cop d'ull serà possible d'entrar amb profit en l'estudi de les seves fonts, del seu mètode i de les característiques generals sota les quals aquesta obra es presenta a la nostra consideració.

III.1.1. DIVISIÓ GENERAL

L'estudi del contingut del *Liber creaturarum* i de la seva distribució servirà per a exposar la temàtica de la qual s'ocupa l'obra. Tot seguit assenyalarem aquelles parts que retindran particularment la nostra atenció, a causa de llur interès més directament filosòfic.

El *Liber creaturarum* o *Scientia libri creaturarum* és un llibre d'estructura lineal. Les qüestions s'hi encadenen seguint una lògica interna que vol ser rigorosa i ben travada. Com que aquest afany de rigor és portat a les seves últimes conseqüències, ens trobem amb una obra especulativa que no presenta la clàssica divisió en qüestions i articles. Tot el que hom ha pogut fer amb el manuscrit tal com sortí de les mans del seu autor ha consistit a posar números ordinals davant les rúbriques que l'autor mateix escrivia al davant de cada paràgraf o capítol. Però a partir del manuscrit potser més antic, Arsenal 747, sembla que es pot fer la hipòtesi que aquesta numeració, vulgaritzada després per les edicions, no havia ni tan sols estat prevista. Sibiuda ha volgut escriure una obra en la qual cada problema, cada tema està lligat amb aquell que el precedeix per una relació lògica. No hi ha, doncs, distinció de parts, qüestions o ar-

ticles. Tampoc la doctrina no hi és exposada desenvolupant cadenes de tesis en forma de *conclusions* determinatives o magistrals. En el *Liber creaturarum* els temes s'estructuren mitjançant lligams lògics immediats i successius; es van presentant a partir d'un principi lògic i desapareixen per a deixar pas al següent.

Per contra, en aquest llibre de sentit únic, no hi falten recapitulacions sobre el camí recorregut. Això permet de seguir amb comoditat els passos de l'autor. Examinarem ara aquestes recapitulacions començant per les darreres, car és ben comprensible que sigui al final del llibre on es trobin les més generals. Amb aquesta lectura retrospectiva, arribarem a descobrir l'esquema detallat que l'autor ha volgut donar a la seva obra.¹

En el títol 322 podem llegir la recapitulació més general de tot el llibre. Fa l'efecte que revela amb molta claretat la intenció última i la finalitat principal que perseguia Sibiuda:

Quoniam autem liber iste seu ista scientia est de homine ut in principio dictum est, ideo oportet tractare in ipso omnia quae pertinent ad hominem, de principio usque ad finem, et totum processum hominis sive humanae naturae. Et quoniam data est iam in isto libro cognitio de homine sufficiens et ostensum est

— quod homo factus est a Deo et quod propter ipsum facta sunt omnia,

— et qualiter homo obligatur Deo et ad quae obligatur et quod homo in quantum est talis naturae, est praemiabilis et punibilis in suis operibus, et ostensum est totum debitum hominis

— et ostensum est etiam qualiter homo fuit lapsus a primo suo statu et qualiter facta est operatio, et ostensum est quomodo homo per Sacramenta surgit de lapsu et sanatur et reducitur ad statum primum, ut possit operari et facere opera quae debet facere, si vult.

Si ergo duo opera quae Deus fecit circa hominem iam praecesserunt; scilicet opus conditionis et opus restaurationis seu reparationis, ideo non restat nisi opus glorificationis et praemiationis seu finalis retributionis, quia tria opera Dei sunt circa hominem, ut dictum est, et etiam includitur in istis opus gubernationis.²

1. Les referències del text sibiudià seran donades segons aquesta norma pràctica: quan es tracta de punts doctrinals importants o de la interpretació exacta d'una frase o d'un mot que necessitin precisió, citarem el text del manuscrit de la Biblioteca de l'Arsenal 747, un dels més antics, segons Stegmüller, i el text del qual és molt acostat als manuscrits tolosans. En tots els altres casos citarem l'edició facsimil de Stegmüller, que reproduïx l'edició de Sulzbach 1852, llevat del pròleg i d'una part del títol primer, dels quals Stegmüller ofereix una edició crítica al principi del seu volum. Cal tenir en compte, de tota manera, que aquest assaig d'edició crítica només ha col·lacionat disset dels trenta-quatre manuscrits del *Liber creaturarum* que avui coneixem.

2. Tít. 322, 608-609.

Una ciència total de l'home, amb tota la seva història: creació, caiguda, redempció, vida futura. La terminologia del teòleg d'ofici apareix sense dissimulació: *opus conditionis, gubernationis, reparationis, glorificationis*, vet aquí, segons l'autor, el contingut del *Liber creaturarum*. Els qui han parlat de *summa* a propòsit de l'obra sibiudiana tenen raó.³ Però no es tracta pas d'una *summa* com les altres. Té la particularitat de basar-se en l'estudi de l'home: *liber iste seu ista scientia est de homine*. Els títols 1-321 contenen l'estudi de la creació i de la reparació de l'home. Del títol 322 al 330, Sibiuda estudia les qüestions relacionades amb la vida futura, la glorificació o la condemnaació de l'home.

Remuntem ara una centena de títols. El títol 223 obre la consideració de la caiguda de l'home. És el primer acte o pròleg, si es vol, de l'*opus restaurationis*. En aquest títol Sibiuda resumeix el que ha volgut fer en els títols anteriors, quan treballava en les qüestions referents a l'*opus creationis*. Exposava un punt de vista que engloba, per a ell, tots els aspectes de l'home en tant que criatura:

[...] omnia quae pertinent ad hominem concluduntur in istis duobus, scilicet in debito et in facto, quia ipsum debitum est ius et ipsa solutio factum: sed ipsum debitum est primum et praecedit, et factum debet sequi post debitum; et ipsum factum est ultimum et complementum debiti [...]. Et quia ista scientia est de homine in quantum homo est, et docet cognoscere hominem, et cognitio de homine consistit in duobus scilicet in cognitione ipsius debiti et in cognitione ipsius facti seu facere, et cognitio ipsius debiti praecedere debet cognitionem ipsius facti, quod non est nisi tamquam lumen ad cognoscendum ipsum factum [...]. Ideo postquam habemus infallibilem cognitionem de debito hominis in quantum homo est, ad complendam totam cognitionem de homine necesse est nos habere cognitionem de ipso facto ipsius hominis et de suo facere: utrum ius et facere concordant in homine [...]. Usque enim modo non tetigimus hominem nisi superficialiter et in generali, ostendendo suum proprium debitum, nunc autem tangemus ipsum in visceribus et in profundo et in particulari tangendo proprium factum.⁴

És a dir, del títol 1 al 223 (*opus creationis*), es tractava d'una consideració de l'home *de iure*, que podem traduir: *a priori*, l'home tal com ha de ser perquè compleixi totes les condicions que li imposa el seu estatut de criatura; en canvi, en els títols següents, 223-330, Sibiuda introdueix una consideració històrica de l'home, *de facto*. Remarquem l'oposició dels dos punts de vista: *superficialiter et in generali* és dit del primer mode de consideració; per contra, el segon ateny l'home *in visceribus et in profundo et in particulari*. Remarquem també la coloració moral, gairebé jurídica del conjunt: *cognitio de homine consistit in duobus, scilicet, in cognitione ipsius debiti et in cognitione ipsius facti*.

3. Cf. J. SIMMLER, *Des sommes de Théologie*, Paris, 1871, cap. VIII, p. 158-162.

4. Tit. 223, 346-347.

El *Liber creaturarum* s'obre, doncs, amb un tractat *de opere conditionis* equivalent a una consideració teòrica i moral de l'home, tal com ha de ser —títols 1 a 222. Continua amb un tractat *de opere redemptionis* —títols 223 a 321—, equivalent a una consideració històrica de l'home. I acaba amb un tractat sobre l'escatologia —títols 323 a 330. De les tres grans divisions, les dues últimes són estrictament teològiques: tracten el tema de la salvació cristiana, dels mitjans per tal d'apropriar-se-la en l'Església i de la consumació final de l'home en el més enllà. Els temes de la primera gran divisió retindran més la nostra atenció; aquests, segons la recapitulació que en fa Sibiuda en el títol 222, són els següents:

Ecce igitur qualiter per scalam naturae habentem quattor gradus distinctos invenimus:

— primo divinam naturam esse et existere ab aeterno sine principio et sine fine;

— deinde invenimus totam scalam et omnes creaturas contentas in scala a Deo processisse a nihilo per creationem;

— deinde invenimus obligationem hominis ad Deum.

— ulterius invenimus immortalitatem animae hominis, ita quod invenimus hominem habere animam immortalem, et per consequens quod erat compositus ex duabus naturis, scilicet corporali et spirituali. Et reduximus quattor gradus scalae ad duas naturas in generali, scilicet, ad naturam corporalem tantum, quae nihil habet immortale, et ad naturam mixtam ex corporali et spirituali, quae habet aliquid immortale;

— et ultimate per istas duas invenimus tertiam naturam, quae tantum est spiritualis, quae dicitur angelica natura.⁵

Existència de Déu, creació, obligació de l'home en tant que criatura envers Déu, existència dels àngels. És en els títols que formen el bloc 1-222 on Sibiuda desenvolupa els problemes que tenen un interès filosòfic més directe, en la mesura que l'autor pretén de tractar-los independentment d'un marc teològic precís: *per scalam naturae [...] invenimus [...]*; en canvi en els títols on estudia la condició històrica de l'home *pro statu isto*, el pensament de mestre Ramon depèn essencialment de dades teològiques, a l'esguard de les quals una especulació intel·lectual i humana mai no pot pretendre d'arribar a demostracions purament filosòfiques. És, doncs, a partir dels títols 1-222 que podrem esbrinar

5. Tít. 222, 344.

les orientacions fonamentals del pensament sibiudà en tant que pensament filosòfic o en relació amb la filosofia. Estudiant ara les articulacions internes d'aquesta part, ens limitarem a esbossar-les.

III.1.2. ARTICULACIONS DE LA PRIMERA PART: TÍTOLS 1-222

Prenem com a punt de partida el títol primer, que anuncia el pla general de la primera part del *Liber creaturarum* o *opus conditionis* amb ben poques paraules:

Primo oportet videre et considerare ordinem rerum inter se, et diversos gradus rerum ordinarum in universo et considerare quamlibet rem in se et quid habet in se ipsa. Secundo, hoc considerato, oportet comparare hominem, qui est supremus inter res mundi, ad omnes alias res. Et ista autem comparatio fiet duobus modis, scilicet secundum convenientiam primo, et secundo secundum differentiam, ita quod necesse est considerare quam convenientiam habet homo cum aliis rebus et quam differentiam.⁶

Aquesta comparació per conveniència i per diferència tindrà al seu torn dos moments: en primer lloc es farà d'una manera general, *generaliter*, tot seguit d'una manera particular, *specialiter*. La comparació per conveniència abasta del títol 1 al 59, i lliurarà tota la metafísica de Sibiuda. La comparació per diferència, que dona a conèixer la seva ètica, comprèn la resta de títols, 60-222, encara que rigorosament parlant el procediment comparatiu s'atura en el títol 128, ja que les parts següents —un tractat important sobre l'amor, títols 129-173, i un tractat sobre alguns deures específics de l'home envers Déu, títols 174-222— es relacionen amb allò que els precedeix com a desplegament complementari de matèries concretes tocades abans en la seva generalitat.

III.1.2.1. «*Comparatio per convenientiam et primo generaliter*»

Un cop establert que l'home és el grau suprem de l'escala natural, la qual té quatre graus: allò que simplement és, allò que viu, allò que sent i aquell que comprèn,⁷ Sibiuda engega el seu dispositiu comparatiu. Comença buscant les semblances que relacionen l'home amb els graus inferiors de la naturalesa. I troba:

6. Tít. 1, 48-49.

7. Tít. 1, 3-6.

[...] illa ergo quae sunt in allis rebus trium graduum sunt in homine [...]. Sed tamen debet homo considerare quod illa quae res inferiores habent divisim homo habet omnia illa coniunctim et simul.⁸

A partir d'aquesta constatació, es planteja la qüestió de saber d'on ve i com és mantingut l'ordre universal que fa que cada grau de la naturalesa existeixi i sigui estable en les seves estructures, sense mesclar-se amb les altres, ja que de tota evidència no és pas l'home qui ha assignat a cada cosa el seu lot i el seu lloc en l'univers. Se'n dedueix l'existència d'un ordenador universal i únic:

Omnia ascendunt ordinate de gradu in gradum, de minore ad maius, semper ad digniora ascendendo. Ergo unitas ordinis demonstrat unum solum ordinatorem, unum gubernatorem, unum artificem, qui tam diversa coniunxit uno ordine.⁹

Remarquem que Sibiuda es limita a perllongar més enllà de l'home l'impuls ascendent inscrit en la gradació i l'ordre de l'univers:

Si ergo plures et innumerabiles naturae rerum et diversae quae sunt in mundo tendunt ad unam solam naturam et non ad plures tamquam ad superiorem, et digniorem eis, et uni solo serviunt et non pluribus, videlicet, humanae naturae: Ergo multo magis humana natura debet tendere ad unam solam naturam sibi superiorem et non ad plures; et servire uni soli naturae et non pluribus naturis.¹⁰

Trobem aquí el gènere de raonament que assimila allò que és primer en un determinat ordre a la causa eficient d'aquest ordre. Portant aquesta dialèctica fins al final, Sibiuda reclamarà per a la naturalesa superior a l'home, cap a la qual tendeix tot l'univers, una unitat qualitativament més gran que la unitat que ja es manifesta en l'home:

[...] inferiores naturae quae serviunt humanae sunt plures et diversae in speciebus et in individuís: humana natura est una in natura et in specie, sed plures et diversa in individuís. Ergo illa natura quae est supra hominem et quae dominatur homini debet esse una in natura et in specie et una in individuís.¹¹

Aquesta naturalesa, comble d'unitat, separada dels altres graus de la natura, però que els lliga i manté tots, és Déu:

8. Tít. 2, 7

9. Tít. 4, 10.

10. Tít. 4, 11.

11. Tít. 5, 12.

Et hoc est divina natura omnia ordinans, omnia regens et omnia conservans.¹²

De la unitat de Déu, Sibiuda passa directament a la seva infinitud mitjançant aquest raonament:

Divina natura quae est supra omnes creaturas debet esse maior quam omnes aliae [...]. Sed humana natura est infinita in possibilitate, quia est multiplicabilis, quantum est de se, in infinitum [...] sequitur quod divina natura sit infinita magis; et hoc non potest esse nisi actu, quia inter actum et potentiam nihil est medium. Et quia nullo modo potest multiplicari in individuo, sequitur quod tota infinita actu est in uno individuo, et extra illud individuum non potest esse.¹³

La descoberta de l'existència de Déu és el primer fruit del treball que consisteix a comparar l'home i les coses que l'envolten. Seguidament Sibiuda aplicarà el mateix mètode comparatiu per tal de fer progressar la recerca sobre Déu:

Postquam per istos gradus comparando unum ad alterum, homo ad tantam notitiam ascendit quod invenit suum factorem quem non videbat esse realiter et existere unum numero et actu infinitum, non debet desistere ab inquisitione: immo magis debet laborare si poterit ipsum magis cognoscere in speciali, scilicet, qualis sit, quales conditiones habeat. Et hoc comparando istos quattuor gradus ad ipsum.¹⁴

Si de bell antuvi haviem trobat els quatre graus de l'escala natural concentrats i unificats en l'home, ara Sibiuda els descobrirà en Déu, però per la via de l'eminència. L'home té l'ésser, la vida, la sensibilitat i la intel·ligència com a coses rebudes; Déu, al contrari, les posseeix *a se*, no les ha rebudes de ningú, i les posseeix sense limitació, infinitament i des de tota l'eternitat. La teologia sibiudiana es fundarà en la manera de ser en Déu dels quatre graus de l'escala natural, començant per la primera qualitat d'ésser, sobre la qual s'estén llargament, per tal d'exposar les tesis principals de la seva metafísica (títols 9-24).

Segons Sibiuda, de l'anàlisi de l'ésser en Déu, concebut com una plenitud total,

[...] esse fortissimum, potentissimum et virtuosissimum, elongatum in infinitum ab omni fragilitate, debilitate et impotentia [...].¹⁵

12. Tít. 5, *ib.*

13. Tít. 6, 12-13.

14. Tít. 7, 14.

15. Tít. 13, 20.

i que ha de tenir una relació fonamental amb tot allò que existeix fora d'ell mateix, se'n dedueix necessàriament la idea de la creació:

Postquam ergo sunt duo esse vera et indubitata et unum primum, non acceptum ab aliquo neque sumptum, per se existens, aeternum et immutabilissimum et sustentatum, necesse est quod aliud esse, quia non est idem quod primum esse, oriatur et veniat a primo esse, alias esset aequale alteri esse, quia non esset acceptum, et hoc est impossibile, ut sint duo aequalia esse prima. Ergo esse quod reperitur aliud ab esse primo, quod a nullo est acceptum, oritur ab illo. Et quia primum esse non potest dividi, neque diminui, neque mutari: ideo impossibile est quod aliud esse possit recipi de illo esse: ergo necessario oportet quod ortum sit de non esse totaliter.¹⁶

Els atributs de Déu també són deduïts en relació estricta amb els quatre graus naturals, que Déu, i només ell, posseeix en forma eminent:

Quamvis autem omnia conveniunt Deo per suum esse, tamen magis appropriate aliqua conveniunt ei per vivere, aliqua per intelligere, aliqua per posse.¹⁷

Així Sibiuda aconsegueix de parlar de Déu amb un llenguatge i amb unes categories sempre basades sobre l'experiència humana i el seu àmbit; fins i tot quan el pes dels raonaments depassa aquestes categories, ell no para de referir-s'hi.

Estudiada la creació del món i els atributs divins, Sibiuda introdueix el tema de la trinitat de persones en Déu. Primer trobem aquesta afirmació, obtinguda en raonaments anteriors: Déu ha creat el món a la manera d'un artesà:

Deus, qui est ipsum esse aeternum, produxit totum esse mundi tamquam artifex, non de proprio esse nec de propria natura, sed de nihilo, quod in infinitum elongatur ab ipso.¹⁸

Ara bé, en el món hi ha dues menes de produccions: la producció artificial i la producció natural. Aquesta darrera és més noble, més digna, més radical i més convenient a l'home com a tal. Després d'haver vist que Déu produeix el món *ad extra*, no hauríem de preguntar-nos si no hi ha d'haver en l'ésser diví una producció anterior i no artificial, és a dir, plenament natural? Tal com l'ésser del món ens ha conduït cap a l'Ésser suprem, la producció del món remet

16. Tit. 15, 23.

17. Tit. 45, 42.

18. Tit. 46, 53-54.

a una altra mena de producció divina, més noble i sense comparació possible amb la producció del món:

*Hoc ergo nunc investigandum, an sicut Deus tanquam artifex produxit totum mundum de nihilo, ita in quantum Deus, producat de sua propria natura et de suo proprio esse alterum aliquem, et sic per unam productionem possumus arguere alteram esse de necessitate, sicut per unum esse arguitur aliud esse de necessitate.*¹⁹

Cal remarcar que, talment com abans Sibiuda havia trobat l'existència de Déu al capdamunt de l'escala natural que partint de les criatures menava cap a l'home, ara intentarà d'arribar a la Trinitat partint sempre de consideracions intramundanes. A més, ell parlarà sempre de necessitat a l'esguard de les produccions divines:

*Quod autem in Deo est productio de sua natura de necessitate, et non possit aliter esse, ostenditur multis rationibus.*²⁰

Els arguments que presentarà a favor d'aquesta necessitat reposen sobre aquest postulat: Déu, ésser perfecte, havent produït un món en el qual hi ha éssers imperfectes que es comuniquen la naturalesa, hom no pot assumir el risc de suposar que a l'interior de Déu no hi hagi comunicació de naturalesa. Com que aquesta comunicació de la naturalesa divina no pot comportar multiplicació de l'essència, Sibiuda confessa que és impossible de saber com en Déu la comunicació de naturalesa no perjudica la seva unitat, però no està disposat a renunciar-hi. Nogensmenys, per a ell la creació seria un enigma, si hom no suposava les produccions trinitàries:

*Sic ergo comparando productionem artificialem et naturalem invenimus quod est impossibile productionem artificialem de nihilo esse primam, immo necesse est productionem naturalem praecedere productum secundum artem. Et sic per productionem mundi de nihilo factam a Deo, manifestatur nobis alia productio in Deo, quae est de suo esse proprio.*²¹

El primer resultat de l'especulació sibiudiana ens ha dut força lluny. Estudiant els quatre graus de l'escala de la naturalesa i posant-los en relació els uns amb els altres, després, en un segon moment, amb l'home en particular, hem estat duts cap a l'afirmació d'una naturalesa suprema i infinita, en la

19. Tit. 46, 54.

20. Tit. 47, 54.

21. Tit. 47, 56.

qual es troben en forma eminent els graus fonamentals de l'ésser que existeixen separadament en la naturalesa.

Tot seguit la consideració de l'ésser diví projecta un nou raig de llum sobre el món, el qual apareix en el seu caràcter de cosa creada. I partint del món com a cosa creada, del món com a cosa produïda *per artem*, Sibiuda s'enlaira cap a la consideració de les produccions interiors en el si de la divinitat. Més enllà de la Trinitat no hi ha cap més possibilitat d'investigar res. Sibiuda aturà la seva perquisició i cessarà d'aplicar el criteri de la comparació per conveniència general. Havent estat la collita més que considerable, buscarà nous esplets en d'altres direccions.

III.1.2.2. «*Comparatio per convenientiam secundo specialiter*»

La comparació per conveniència *in speciali* aporta relativament poca cosa. En quatre títols, 56-59, Sibiuda exposa les semblances de l'home amb els graus inferiors de la naturalesa. El to esdevé quasi exclusivament moral i la comparació s'esllavissa sensiblement cap al gènere ponderatiu i retòric:

Ex quo tu, homo, potes concludere quod tu es opus magni Dei, qui de isto modico grano (*de illo modico semine patris tui*) tot diversa et mirabilia membra extraxit, et quod ille idem qui in arboribus ordinavit fieri tot diversitates mirabiles, sicut radices, truncum, frondes: illemet ordinavit quod de ita modico grano patris tui tot mirabilia membra et diversa, sicut in corpore tuo, exirent.²²

La conclusió que es desprèn de la comparació especial de l'home amb els tres gèneres inferiors de la naturalesa és una confirmació del que ha estat precedentment establert: hi ha un sol ordenador de totes les coses existents, tot-poderós i provident. Com a darrera intuïció metafísica, Sibiuda estampa un cant a la unitat de la matèria i de la vida:

Vide quot species arborum, herbarum, plantarum ac animalium, et tamen omnes de eadem materia [...]. Noli ergo oblivisci quia es de numero creaturarum nec separari potes de consortio earum, quia magnam habes cum eis convenientiam, scilicet, eandem materiam et eundem artificem.²³

22. Tit. 57, 73.

23. Tit. 59, 76.

III.1.2.3. «*Comparatio per differentiam et primo generaliter per habere*»

En el títol 62 Sibiuda emprèn la comparació per diferència, anunciant que aquesta part lliurarà un conjunt de coneixements fonamentals:

[...] nunc videamus quomodo homo differt ab omnibus rebus inferioribus trium graduum, quia haec est clavis et secretum totius cognitionis et naturae humanae et totius boni.²⁴

D'una manera general l'home es distingeix dels altres tres graus inferiors de la naturalesa pel lliure albir. Quan Sibiuda parla del lliure albir, es refereix, de fet, a la totalitat de l'esperit humà:

Differt homo ab aliis gradibus per suam dignitatem et nobilitatem, eo quod habet nobiliorem et digniorem naturam super alias res, et per istam differentiam dignitatis suae bene consideratam cognoscimus quod homo habet maximam dignitatem naturalem inter omnes res quas videmus: habet enim liberum arbitrium, ita quod habet rationem per quam iudicat, intelligit et discernit omnia et habet voluntatem liberam et naturalem libertatem, ita quod non potest cogi.²⁵

L'home, doncs, ésser intel·ligent i dotat de voluntat lliure, regna sobre totes les coses i té poders que el distingeixen de tot el que hi ha sota d'ell. Però, encara que l'home sigui el punt culminant de l'univers creat, no pot elevar-se per sobre de Déu. La seva intel·ligència, els poders de la seva raó, no tenen cap tipus d'adequació amb l'univers diví. Ésser pensant, l'home no pot en cap cas situar-se amb el seu pensament més enllà d'allò que Déu és. La seva condició fonamental de criatura li ho impedeix:

Et quia creatura non potest ascendere super suum creatorem, ideo impossibile est quod homo per suum intelligere et cogitare ascendat supra Deum, qui creavit esse, et etiam qui eum creavit et dedit ei omnia ista [...]. Sequitur ergo quod homo non potest intelligere neque cogitare in corde suo neque desiderare quod maius est et melius suo conditore. Aliter homo esset maior cogitando quam suus conditor existendo, et esset aliquid maius in creatura quam in creatore; quia quod cogitatur est in corde; et hoc est absurdum valde.²⁶

Els mots *quod cogitatur est in corde* es troben en el *Proslogion* de sant Anselm, d'on Sibiuda treurà tot el que segueix. Veiem desplegar-se una inter-

24. Tit. 62, 80.

25. Tit. 62, *ib.*

26. Tit. 63, 81.

pretació de l'argument de sant Anselm sobre l'existència de Déu. Per ara, en tindrem prou de remarcar que mestre Ramon transforma el punt de partida de l'argumentació del *Proslogion* en una de les seves *regulae*:

Regula autem quae radicitur in homine est ista: quod Deus est quo nihil maius cogitari potest. Et ideo sequitur quod Deus est quod quidquid melius cogitari potest, et quidquid est melius esse quam non esse.²⁷

Aquesta regla té un lloc i una importància molt precisos en el pensament de Sibiuda:

[...] iste modus cognoscendi est propinquissimus homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere oportet quod quaerat alia exempla extra se, nec aliquod testimonium quam semetipsum.²⁸

L'aplicarà tot seguit, en una mena de moviment retrospectiu, a la deducció de totes aquelles veritats que ja havien estat descobertes en títols anteriors sobre Déu. Donat que Déu és *id quo maius cogitari non potest* Sibiuda posa en marxa una dialèctica que permet de formular tot un ordre de proposicions sobre Déu, a través de les quals l'home podrà obtenir un gran consol i molta joia:

Et per istam regulam potest homo certitudinaliter attribuire Deo sine dubitatione infinitas proprietates et dignitates, per quas habebit magnam consolationem et gaudium, et hoc per istum modum dicendi: Deus est ita bonus quod non potest cogitari melior [...].²⁹

Nogensmenys aquesta explotació afectiva de l'argument del *Proslogion* desembocarà en una de les peces mestres del sistema sibiudà. La regla que Sibiuda dedueix de l'argumentació de sant Anselm està en relació amb la primera funció que diferencia l'home de totes les altres criatures: la facultat de comprendre. L'home comprèn tot allò que no va més enllà de Déu, ja que Déu és aquell més enllà del qual no es pot pensar res. Amb tot, l'home també és un ésser que jutja, i aquesta segona funció intel·lectual el situa encara més per sobre els altres éssers. Per això, dedueix Sibiuda, l'home ha de posar molta cura en els judicis que emet en relació amb la seva felicitat o infelicitat *in quantum homo est*. El terreny del destí de l'home és talment delicat que Sibiuda s'afanya a donar una regla per tal de dirigir correctament el judici de l'home en aquest domini:

27. Tit. 63, 83.

28. *Ib.*

29. Tit. 64, 85.

Ideo valde utile est et necessarium omni homini habere artem affirmandi vel negandi, ut homo sciat quid debeat affirmare vel 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.³⁰

No serà res més que una regla, una orientació que deixarà intacta la llibertat humana, però que comprometrà la intel·ligència, perquè aquesta regla es fonamenta en la naturalesa mateixa de l'home. Aquest compromís de la intel·ligència, amb tot, es refereix menys al contingut del que serà ofert a l'afirmació o negació que a l'obligació específica d'afirmar o negar:

Ideo dabitur haec ars affirmandi et negandi quae magis pertinent homini in quantum homo est [...] non quidem quod propter hoc homo de facto concedat et affirmet et recipiat et credat, sed quod cognoscat debitum et obligationem affirmandi et credendi, ita quod quilibet homo videbit se esse obligatum de iure naturae ad affirmandum et credendum, quamvis de facto non affirmet nec credat.³¹

La regla, l'enunciat de la qual no apareix com evident, que té com a finalitat de mostrar l'obligació de pensar tal o tal altra cosa, feta abstracció que de fet es compregui o no, Sibiuda la formularà així:

Homo de iure naturae debet et tenetur affirmare, credere et recipere illam partem tamquam quae magis est ad eius utilitatem, ad eius bonum et meliorationem, perfectionem et dignitatem et exaltationem in quantum homo est, per quam generatur in homine gaudium et laetitia, consolatio, spes, confidentia, securitas, et fugatur tristitia, desperatio ab ipso homine, et per consequens sequitur quod debet affirmare illam partem tamquam veram quae magis est amabilis, desiderabilis de se et de sua natura, et quae magis habet de esse et de bono, et aliam partem oppositam tenetur negare tamquam falsam et a se fugare tamquam inimicam sibi. Si autem homo facit oppositum, tunc utitur intellectu suo contra seipsum et contra hominem[...] et habet intellectum corruptum et deviatum. Et quamvis non intelligat quomodo fieri potest nec quomodo potest esse verum, non est excusatus quin teneatur affirmare vel credere.³²

Aquesta regla no és res més que el revers, aplicat a l'home, de l'ús que fa Sibiuda de l'argument dit ontològic de sant Anselm. L'home pensa i, com a ésser pensant, no té més remei que pensar sobre Déu allò que hi pot haver de més alt, noble i positiu. L'home judica i, com a ésser dotat de judici, no té més remei

30. Tit. 65, 87.

31. *Ib.*

32. Tit. 67, 90 - 91.

que afirmar tot allò que el promou, el dignifica i l'exalta. Si, en reprendre l'argument anselmià, Sibiuda partia de la consideració de l'home com a criatura, torna a aquesta consideració sota un altre aspecte a propòsit de la seva regla:

Quaelibet res habet id quod habet ad sui conservationem et utilitatem, et non ad suum malum et damnum: et cuilibet rei data sunt omnia quae habet propter bonum suum, et non propter malum.³³

Un cop establerta aquesta regla, Sibiuda passa a demostrar que la fe cristiana ha de ser afirmada i acceptada i el seu contrari negat i rebutjat, perquè el cristianisme és positiu i convenient per a l'home;

Quia ergo quicquid continetur in fide Christiana est magis amabile et desiderabile homini in quantum homo est, quam eius oppositum; et nihil est magis amabile et desiderabile quam illud quod convenit cum bono hominis et cum esse: sed fides Christiana magis convenit cum bono hominis et cum esse perpetuo, ergo ipsa magis est desiderabilis quam eius oppositum. Item ex credulitate fidei Christianae sequuntur infinita bona et gaudia hominis in quantum homo est, scilicet eum esse creatum ad imaginem sui creatoris, Deum esse hominem propter ipsum hominem, ipsum debere resurgere cum eodem corpore glorificato, ipsum debere perfrui aeterna gloria, et similia, quae generant in homine maxima gaudia. Oppositum vero eius nullum eorum generat, sed privatio totius boni sui. Sequitur exinde quod quilibet homo tenetur de iure naturae credere fidem Christianam et negare eius oppositum.³⁴

Era per a aquesta finalitat que la regla havia estat buscada, i Sibiuda li donarà una elasticitat màxima: serveix per a demostrar i corroborar l'existència d'un únic Déu,³⁵ la Trinitat,³⁶ els atributs divins,³⁷ la creació,³⁸ l'Encarnació,³⁹ la resurrecció dels morts,⁴⁰ l'Ascensió,⁴¹ el judici final⁴² i la immortalitat de l'ànima.⁴³ S'endevina fàcilment l'ús i abús que es pot fer d'aquesta regla. Sibiuda insisteix en la conclusió que, des del punt de vista natural, la religió cristiana no és cap desviació de l'esperit, ans al contrari, constitueix un factor del tot positiu per a l'home:

33. Tít. 66, 89.

34. Tít. 80, 100.

35. Tít. 69, 94-95.

36. Tít. 70, 95-96.

37. Tít. 71-72, 96.

38. Tít. 73, 96-97.

39. Tít. 74-75, 97-98.

40. Tít. 76, 98.

41. Tít. 77, 99.

42. Tít. 78, *ib.*

43. Tít. 79, 99-100.

[...] *Ulterius sequitur quod fides christiana nullo modo est contra naturam, immo pro natura et pro bono naturae, ad complementum naturae et ad eius perfectionem, quia est ad exaltationem et dignificationem naturae humanae [...]. Ulterius sequitur quod qui credit et affirmat fidem christianam nullo modo est increpabilis, neque a Deo nec ab aliqua creatura, quia credit quod melius est pro humana natura.*⁴⁴

Fins aquí mestre Ramon ha estudiat, d'entre tots els elements que distingeixen l'home de la resta de la creació, l'element diferencial que és la intel·ligència. Tot seguit aborda la llibertat. Constatació prèvia:

*Homo in quantum homo operatur ex libero arbitrio, sed aliae res operantur ex necessitate.*⁴⁵

Conclusió: l'operació específica de l'home deriva d'una naturalesa diferent de la dels animals. Per a Sibiuda, els animals *potius aguntur quam agunt*.⁴⁶ L'home actua veritablement, i la seva acció li és pròpia perquè ell mateix la determina, i per això n'és també responsable. L'acció humana té la característica de portar l'home més enllà d'ell mateix, té conseqüències ulteriors:

*In homine remanet aliquid quod non est opus, sed sequitur ad opus, et hoc est meritum vel demeritum.*⁴⁷

Assistim ara al desplegament de l'univers moral. Si l'home és responsable de la seva acció i de les seves obres, si li són imputables perquè hi contreu mèrit o demèrit, cal que hi hagi una instància sancionadora i una sanció. Però vet aquí que l'home com a tal no pot aplicar-se la sanció que reclama el seu obrar. Caldrà, doncs, que existeixi sobre l'home un remunerador que pugui premiar el mèrit de les accions humanes o reprimir-ne la perversió:

*Sic ergo opera hominis in quantum homo est necessario concludunt aliquem esse maiorem supra hominem, qui sit praemiator et punitor, remunerator et retributor.*⁴⁸

És clar que el remunerador ha de tenir la capacitat de conèixer perfectament l'home, cada home; la seva ciència ha de ser, en aquestes condicions, imensa. Havent d'assegurar l'execució de la sanció, cal que el seu poder sigui su-

44. Tit. 80, 101.

45. Tit. 83, 103.

46. Tit. 82, 103.

47. *Ib.*

48. Tit. 83, 106.

ficient. Al mateix temps ha de ser sobiranament just i només n'hi pot haver un, instància única i suprema. La remuneració ha de ser proporcionada a la qualitat de la llibertat humana, que és espiritual; per això la sanció deriva d'un ordre espiritual, que transcendeix l'espai i el temps. Per la seva mateixa naturalesa, la sanció o remuneració divideix els homes en dos camps, que un dia hauran d'estar absolutament separats l'un de l'altre, sense barreja. I això fa pensar que, a més de la terra, hi ha dos indrets separats i distints, on la sanció és administrada separadament.

III.1.2.4. «*Comparatio per differentiam secundo specialiter per cognoscere se habere*»

Han estat examinats els elements que distingeixen l'home de les altres criatures, allò que l'home té de més que elles. Tot seguit Sibiuda cridarà l'atenció sobre la consciència humana, sobre el fet que l'home té consciència de si mateix, de tot allò que el configura i, per tant, el distingeix de les altres coses, i del fet que és posseïdor d'aquesta consciència específica. No solament l'home està col·locat al capdamunt de l'escala natural: a més a més ho sap, i només ell ho sap. I sap que totes les altres coses no saben el que tenen ni tan sols no saben que existeixen. Per això només l'home gaudeix d'allò que és i d'allò que té. Això vol dir que totes les altres criatures han estat creades per a l'home, que no tenen la finalitat pròpia en elles mateixes, sinó en l'home. Vol dir també que si l'home és conscient d'allò que és i del que ha rebut, és perquè pugui donar gràcies en nom de tot el creat a aquell qui ha fet el do. Per aquesta causa l'home està obligat a satisfer un deute universal al seu creador:

[...] Quia ex dare et recipere et ex dando et recipiendo oritur obligatio naturalis ex parte recipientis, et omnis qui dat aliquid bonum sive donum libere, voluntarie et non ex necessitate obligat illum qui recipit et hoc maxime si illud qui recipit non potest esse sine illo dono. Quia ergo solus Deus dat et solus homo recipit et omnia sunt homini data libere et voluntarie et non ex necessitate naturae, ergo ex omnibus istis concluditur infallibiliter naturale debitum ac necessaria et naturalis obligatio hominis ad Deum creatorem omnium; et quod solus homo tenetur naturaliter et necessario in hoc mundo Deo et quod aliae creaturae non teneantur Deo de his quae habent, sed solus homo obligatur Deo pro omnibus creaturis insimul, et pro qualibet in particulari. Et sic omnes creaturae clamant et testificantur naturaliter solum hominem in hoc mundo esse obligatum pro ipsis.⁴⁹

49. Tít. 96, 122.

Tot serveix l'home, diu Sibiuda, tot li és ocasió de joia o d'ensenyament. La seva obligació envers el Creador no pot ser menys proporcionada. Però no solament ha de donar gràcies a Déu a causa de les altres criatures, sinó principalment a causa d'ell mateix, perquè allò que Déu li ha volgut donar és més gran que el món, vist que el món és tot al seu servei. En tres títols molt ben girats⁵⁰, Sibiuda desenvolupa un tractat curt sobre el valor i la dignitat de l'home, en el qual no es pot mostrar més allunyat de l'espiritualitat del *contemptus mundi* i on preludia clarament els accents de l'humanisme naixent. Després considera l'obligació contreta per l'home, tenint en compte la qualitat del Déu donador i creador. Finalment es demana com tornarà l'home el seu debit a Déu, qüestió que el porta a preguntar-se què és allò que l'home com a tal podrà donar a Déu en bescanvi del que n'ha rebut. Serà l'amor:

Quia Deus dedit libere, sponte, voluntarie et gratis, sine necessitate, sine coactione et ex sincero amore et ex tali libertate et spontanea voluntate et tali amore tanquam a radice tota est obligatio: ideo necesse est quod retributio et recompensatio conformis sit et correspondens, scilicet, quod sit libera, spontanea, voluntaria et non coacta [...]. Sola autem voluntas potest dare et primum quod dare potest est amor. Ergo amor est primum donum voluntarium et maius et preciosius quia est donum liberalissimum, spontaneum et voluntarium et nullo modo potest cogi vel auferri nec tolli per violentiam ipsi homini invito.⁵¹

Amor que Déu accepta i mitjançant el qual l'home és assimilat a Déu, i que l'home ofereix també en nom de les altres criatures. Aquí Sibiuda voldrà que l'home s'instrueixi a partir de les criatures per a saber com ha de tornar a Déu el seu amor:

Est igitur regula et doctrina certa et infallibilis et generalis homini quod ita debet se habere erga Deum ad dandum sibi servitium, amorem, timorem et honorem et omne quod debet suo modo, sicut creaturae inferiores se habent erga ipsum hominem ad praestandum ei servitium et beneficium suo modo [...], ut sicut creaturae serviunt ei, ipse serviat Deo suo modo nec cessare debet donec ita faciat.⁵²

Vet aquí com l'home es troba entre Déu i les criatures en qualitat de mitjançer. En aquest rol l'home descobreix una nova dignitat en les criatures ja que ell és inclinat a estimar-les *in quantum Dei sunt* i aquest amor s'inscriu també en l'obligació genèrica que té l'home d'estimar el seu Creador.

50. Tít. 103-105.

51. Tít. 109, 147-148.

52. Tít. 114, 155.

Sibiuda resumirà molt bé tot el camí recorregut quan en el títol 128 recapitularà tota aquesta part. Hi ha hagut un procés doble: de les criatures cap a Déu i de Déu cap a les criatures:

Creaturae nos duxerunt et elevaverunt quasi per quamdam scalam ordinatissimam ad Deum creatorem omnium; [...] et iterum ipsae creaturae duxerunt nos profundius et intimius ad ipsum Deum, quia duxerunt nos ad amandum Deum et in amorem eius, et ostenderunt nos summe obligatos esse ipsi, et ad Deum totaliter amandum. Deinde descendimus ab ipso summo creatore ad ipsas creaturas, ita quod per amorem creatoris descendimus ad amorem omnium creaturarum: quia amando Deum creatorem amamus omnes creaturas et omnia quae sunt sui in quantum sunt sui. Et sic amamus omnes creaturas propter ipsum: et sic fit ascensus et descensus.⁵³

III.1.2.5. *L'amor i els altres deures de l'home*

Immediatament després Sibiuda desplegarà en quaranta-cinc títols un tractat sobre l'amor, en el qual tant es parla de l'amor de Déu com de l'amor de l'home. Sibiuda recorda que el sol bé de l'home és l'amor i que cal saber captenir-s'hi adequadament:

Nihil habemus in nobis quod vere nostrum sit et quod totaliter in nostra potestate consistat nisi solus amor; et per consequens thesaurus noster, totum bonum nostrum est amor bonus, et totum malum nostrum est amor malus.⁵⁴

Aquesta doctrina sobre l'amor vol instruir l'home perquè sàpiga tornar a Déu l'amor que Déu li ha mostrat, ja que Déu el mereix per la seva qualitat de creador i dispensador de tots els béns naturals, i també perquè l'home sàpiga apartar-se de l'amor a si mateix. Aquesta part del *Liber creaturarum* té el seu interès antropològic i àdhuc metafísic particular, i potser és una il·lustració pràctica de com un teòleg de principis del segle XV realitza el desig gersonià d'insistir molt sobre la caritat en els tractats de teologia.

Sibiuda compara l'amor de Déu i l'amor de si mateix —sempre el mètode comparatiu— i mostra com el bé de l'home rau en l'amor de Déu i el mal de l'home en l'amor de si mateix. Analitza les conseqüències que se'n deriven, quan l'home decideix d'estimar Déu sobre tota altra cosa: fraternitat humana, joia, desplaçament en l'eternitat de la felicitat que s'experimenta germinalment

53. Tít. 128, 170.

54. Tít. 129, 171.

en aquest món. A l'inrevés, quan l'home es tanca en l'amor de si mateix és causa de divisió entre els homes, tristesa i perllongament en l'eternitat de totes les frustracions humanes que acompanyen l'egoisme. Aquest estudi sobre l'amor fa referències constants als resultats obtinguts per Sibiuda en els títols precedents, sobretot a aquells en els quals s'estudia l'obligació de l'home envers el seu Creador, i finalment va a parar a les modalitats concretes que adoptarà en el més enllà la retribució de la vida moral de l'home sobre aquesta terra. És un *excursus* deliciós, ple de reminiscències augustinianes i sapiencials, d'un to moral elevat, en el qual veiem bategar un esperit a la vegada fi i llançat.

En els trenta-dos títols que seguiran el tractat sobre l'amor, primer deute de l'home envers Déu per obligació natural, Sibiuda estudia els altres deutes de l'home envers el seu Creador: el temor, l'honor, la glòria. Oposa sempre el temor, l'honor i la glòria que s'originen de l'amor de Déu estimat per sobre tota altra cosa amb el temor, l'honor i la glòria efímeres que provenen de l'amor de si mateix. Es torna sempre al mateix *ritornello*: tal com l'home té l'obligació de donar a Déu el seu amor per llei natural, li ha de donar també ineludiblement el temor, l'honor, la glòria, la confiança, etc.

Aquests dos tractats resumeixen el que podríem anomenar la moral especial de Sibiuda o el seu tractat sobre els vicis i les virtuts i contenen els aspectes místics —de la unió amb Déu— de la seva especulació. Es tracta sempre d'una moral de la criatura. La llei moral fonamental és l'obligació natural de què hem parlat; la virtut consisteix a estimar el Déu creador sobre tota altra cosa; el vici és l'amor de si mateix; la retribució de la bona conducta serà la felicitat eterna, la de la mala conducta una tristesa igualment eterna.

Els títols següents, 206-216, constitueixen una transició. S'hi desenvolupen temes com és ara la divinitat de Crist, la bona fonamentació de la doctrina cristiana; s'hi polemitza contra els musulmans i s'hi demostra que la Bíblia conté la paraula de Déu. De l'ètica hom passa a l'apologetica. La relació d'aquests títols amb els que han precedit és forçada. Efectivament, Sibiuda introdueix el tema de la divinitat de Crist pel biaix del tractat sobre l'honor de Déu. El lligam lògic entre les dues matèries és tan radical com simple: Jesús ha de ser considerat fill de Déu perquè hom l'adora com a Déu fa mil quatre-cents anys i, en el cas que Jesús no hagués estat fill de Déu, per tal de preservar el seu honor conculcat, Déu hauria donat una resposta manifesta contra aquesta adoració. Per tant, els cristians tenen raó de seguir i mantenir llur fe, la qual és superior a la dels musulmans, donat que els cristians creuen en Jesús, que és Déu, i els musulmans creuen en un simple home, Mafumet, que només pot tenir, allargant molt, la consideració de profeta. Per a detectar en la Bíblia la marca autèntica de la paraula de Déu, Sibiuda adopta el criteri següent: la paraula humana, quan vol ensenyar alguna cosa, es basa en proves, esforços de la intel·ligència. Déu,

al contrari, només podria ser cregut per la seva pròpia paraula, per la seva pròpia autoritat. Ara bé, la Bíblia imposa, comanda, amenaça [...]. Se'n conclou un origen transcendent.⁵⁵

Sibiuda allargarà encara aquesta part transitòria de la seva obra amb sis títols en els quals desenvolupa el tema de la immortalitat de l'ànima humana, que ja ha estat estudiat abans, i un tractat molt curt sobre els àngels. Si el punt de la immortalitat de l'ànima humana té un interès apologetic de primer ordre, i és per això que Sibiuda el treballa una i altra vegada, no es podria pas dir el mateix de l'angelologia, que el nostre autor introdueix en el *Liber creaturarum* d'una manera totalment artificiosa:

Postquam est et existit realiter natura corporalis et natura spiritualis simul coniuncta in una persona, ut in homine; et ultra hoc etiam corporalis est et existit per se separata: quare etiam non erit et existet natura spiritualis creata per se, sicut natura corporalis? Unde fieret iniuria naturae spirituali seu intellectuali, quia natura corporalis haberet duos modos existendi, scilicet, divisim et coniunctim: quia reperitur coniuncta cum spirituali et reperitur per se existens sine illa; et natura spiritualis non haberet nisi unum modum existendi, scilicet coniunctum. Cum enim nobilior sit natura spiritualis quam corporalis, si corporalis invenitur per se existens sine spirituali, quanto magis debet habere natura spiritualis per se existentiam sine corporali, ut sic habeat duos modos existendi, scilicet, coniunctim et divisim per se? Unde natura corporalis esset totum et pars, et natura spiritualis creata esset tantum pars et non totum: et etiam natura corporalis esset per se existens, et natura spiritualis esset tantum cum alio existens, et etiam natura corporalis faceret per se unum et cum alio unum; et sic duobus modis faceret unum; sed natura spiritualis solum faceret unum cum alio et non faceret unum per se. Sed [...] hoc esset contra ordinem universi, et contra naturam rerum, et contra nobilitatem et dignitatem et excellentiam naturae spiritualis, et fieret maxima iniuria naturae spirituali, et hoc Deus facere non debet.⁵⁶

La causa de la introducció subreptícia dels àngels en el *Liber creaturarum* és que Sibiuda ha de fer un ús tan important del *Cur Deus homo* en la segona part de la seva obra —*opus restorationis*— que necessita justificar en alguna banda l'existència d'aquests éssers, encara que sigui amb un peu forçat. I així, amb la doctrina angèlica —i diabòlica— l'autor acaba la primera part: estudi de l'home tal com hauria de ser *de iure*, la seva constitució com a criatura de Déu.

55. Sobre la idea que es fa Ramon Sibiuda de la Bíblia i la manera com desenvolupa el tema de la Paraula de Déu en el seu llibre, cf. el nostre «Escriptura i actitud humanística en el *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda», *Revista Catalana de Teologia*, III/1 (1978), p. 127-151.

56. Tít. 218, 335.

III.1.3. DE L'HOME DE DRET A L'HOME DE FET

La segona part tracta fonamentalment de tres qüestions: la corrupció i caiguda de l'home (títols 223-248), la redempció de l'home per Crist (títols 249-280) i els sacraments eclesiàstics que la vehiculen cap als homes (títols 281-321); finalment hi ha nou capítols dedicats al judici universal (títols 322-330), amb els quals s'acaba el *Liber creaturarum* o *Theologia naturalis*.

Tradicionalment s'ha donat més importància als capítols inicials del llibre que no pas als finals. Fins i tot quan adopta el llenguatge de la filosofia, Sibiuda no amaga la seva condició de teòleg. El que passa és que en aquest segon bloc de la seva obra no solament el teòleg segueix parlant com un mer filòsof, ans la mateixa teologia és sotmesa a un tractament formalment racional. En efecte, prenent peu del que ha dit anteriorment sobre els deures de l'home envers Déu, envers el proïsme i envers si mateix, Sibiuda encara l'home de tots els temps amb els resultats pràctics del seu obrar i constata la realitat universal en el temps i en l'espai de l'incompliment dels deures humans. I no solament això: l'home es descobreix com un ésser inclinat a obrar malament, incapacitat per a obrar el bé, fins i tot quan s'ho proposa. Sibiuda no s'entreté massa a demostrar aquesta realitat: els fets són clamorosos i n'hi ha prou d'evocar-los. L'home és dolent i la seva dolenteria contrasta amb el seu origen, el seu tèoric paper en el món entre les altres criatures, i el seu gran destí. L'acarament entre el *dret* i el *fet* en el panorama humà determina un capgirament metodològic. Si en els 222 capítols anteriors es podia interpretar que Sibiuda feia servir la raó dins els límits del programa de la *fides quaerens intellectum*, la constatació del fracàs essencial de l'home pel que fa a complir la seva missió obliga el pensador a invertir el mètode: d'ara endavant *intellectus quaerit fidem*, és la raó la que intentarà no ja de comprendre, sinó d'aferrar la fe, descobrir la fe, encaminar-se cap a la fe cristiana, que és l'única, pensa Sibiuda, que explica amb coherència els tres moments que ell creu *descobrir* en la trajectòria de la naturalesa humana: l'estat de naturalesa íntegra, l'estat de naturalesa corrompuda i caiguda, l'estat de naturalesa primer redimible, després històricament redimida. Entre l'home tal com és de fet i l'home tal com hauria de ser de dret hi ha un abisme tan gran i un capgirament tan brutal de situació, que Sibiuda es veu obligat a buscar en la fe la resposta als interrogants que aquesta profunda anomalia desvetlla.

En la fe i en la història. Des d'un punt de vista especulatiu pur, un pensador podria aturar-se en la tensió de l'interrogant i, com a màxim, podria deixar oberta la possibilitat d'una resposta transcendent a la perplexitat que causa la situació humana. Però Sibiuda no s'atura en aquesta possibilitat. La profunda discrepància entre la vocació de l'home i els resultats de la seva acció en el món, el mou a investigar els fets *que hi ha d'haver* darrera aquesta situació dramàtica.

La història de l'home el duu a investigar la metahistòria, és a dir, la història que hi ha hagut entre Déu i l'home, la *història sacra*. I Sibiuda s'hi llançarà de ple. L'aparició del mal en el món a través de l'home el duu a interrogar-se sobre l'origen del mal i aquesta pregunta és contestada de dues maneres: situant el mal de l'home ja en els primers homes i trobant l'origen del mal en una criatura espiritual: l'àngel caigut.

A partir d'aquest moment, Sibiuda ja no abandona el terreny dels fets, encara que la seva metodologia continuï aparentment en l'abstracció. Una cristologia calcada del *Cur Deus homo* de Sant Anselm (títols 252-260) i uns quants capítols dedicats a l'Església que, de fet, són capítols sobre els set sacraments, completen ... la visió de l'home, segons Sibiuda.

Hem de repetir el que hem dit abans: el *Llibre de les criatures* és una obra lineal i unitària de dalt a baix, la qual cosa no impedeix que el seu autor hi adopti perspectives o punts de vista metodològics diversos, diversitat que se supedita a l'únic interès real que recorre el llibre d'una punta a l'altra: el misteri de l'home, el destí i la peripècia d'aquesta criatura extraordinària entre totes les altres, la tragèdia d'aquest mitjançer nat entre Déu i el món que, segons Sibiuda, només pot trobar un desenllaç congruent en la dimensió de la transcendència i, específicament, en la religió cristiana.

Aquesta és l'articulació del llibre de Sibiuda, esguardat des del punt de vista de l'organització i distribució de la matèria.

III.2. «SCIENTIA DE HOMINE»

Aquesta construcció ardida és per al seu autor una ciència. Ja ho adverteix d'entrada el títol de l'obra mateix: *Scientia libri creaturarum sive libri naturae et scientia de homine*.⁵⁷ Aquesta denominació original, a partir de l'edició de Deventer —circa 1480—, fou substituïda per la de *Theologia naturalis*. Això no obstant, el projecte de Sibiuda no era pas el d'escriure una teologia natural en el sentit que nosaltres entenem aquesta expressió, un sentit que ve del segle XVII, sinó una ciència ben particular, de la qual desvela les característiques en el pròleg de l'obra.

57. Pròl., 26*.

III.2.1. OBJECTE

A aquesta ciència Sibiuda assenyala un únic objecte: l'home. *Ista scientia est de homine in quantum homo est;*⁵⁸ *hec scientia est de homine;*⁵⁹ *quoniam autem liber iste seu ista scientia est de homine ut in principio dictum est [...].*⁶⁰ L'home com a home: allò que és essencial per a l'home és l'objecte de la ciència de Sibiuda, i com a essencial: allò que l'home ha de saber. La primera part del pròleg presenta la llista d'aquests coneixements essencials: *se ipsum, conditorem suum, omne debitum ad quod homo tenetur, corruptio hominis, reparatio hominis.*⁶¹ Tot això no és res més que el contingut de les sagrades escriptures i la doctrina dels sants doctors: *si quilibet vult intelligere breviter omnes doctores et totam sacram scripturam habeat istam scientiam.*⁶² Es tractarà, doncs, d'una teologia abreviada centrada en l'home.

III.2.2. CARACTERÍSTIQUES DE LA «SCIENTIA»

Aquesta ciència té la virtut de moure la voluntat i de fer-la adherir a la doctrina que exposa *cum laetitia et sponte;*⁶³ és el fonament de totes les altres ciències que l'home necessita per a la seva salvació;⁶⁴ és una ciència basada infal·liblement sobre argumentacions que ningú no pot contradir;⁶⁵ no al·lega autoritats, ni l'Escriptura tan solament, al contrari: confirma l'Escriptura i porta l'home a creure la doctrina revelada;⁶⁶ és una ciència que no és reservada només als clergues,⁶⁷ perquè no és pas difícil, com hem vist: *potest haberi infra mensem et sine labore.*⁶⁸ A més, facilita la comprensió de l'ensenyament dels sants pares i dels teòlegs,⁶⁹ posa en evidència els errors dels filòsofs antics i dels infidels,⁷⁰ i comunica un saber molt noble i molt elevat sobre Déu i l'home.⁷¹

58. Ms. Arsenal 747, f. 34v, línia 19.

59. *Ib.*, f. 131r, línia 18.

60. *Ib.*, f. 255r, línies 12-13.

61. Pròl., 26*-32*.

62. *Ib.*, 29*-30*.

63. *Ib.*, 27*.

64. *Ib.*, 30*.

65. *Ib.*, 33*.

66. *Ib.*, 35*.

67. *Ib.*, 32*.

68. *Ib.*

69. *Ib.*, 29*.

70. *Ib.*, 28*.

71. *Ib.*, 33*-34*.

III.2.3. FONTS

La font d'aquesta ciència és allò que Ramon Sibiuda anomena el llibre de les criatures. En el pròleg l'expressió *liber creaturarum* recobreix significacions diverses. Primerament, aquest llibre de les criatures està en relació essencial amb un altre llibre, el de les Escriptures:

Unde duo sunt libri nobis dati a Deo, scilicet, liber universitatis creaturarum sive liber naturae et alius est liber Scripturae sacrae.⁷²

D'altra banda, aquest llibre és tota la creació:

Quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta, et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris est compositus liber unus qui vocatur liber creaturarum. In quo libro etiam continetur ipse homo et est principaliter littera ipsius libri.⁷³

A través d'ell l'home pot conèixer tot allò que ha de saber necessàriament:

[...] cum homo sit naturaliter rationalis et susceptibilis disciplinae et doctrinae et cum naturaliter a sua creatione nullam habeat actu doctrinam nec disciplinam, sit tamen aptus ad suscipiendam illam, et cum doctrina et disciplina sine libro in quo scripta sit non possit haberi, convenientissimum fuit, ne frustra homo esset capax doctrinae et scientiae, quod divina sapientia librum creaverit homini in quo per se sine magistro possit studere doctrinam et disciplinam sibi necessariam. Propter hoc, totum istum mundum visibilem creavit homini et dedit tamquam librum proprium, naturalem, infalsificabilem, Dei digito scriptum.⁷⁴

Aquest llibre de les criatures no admet pas lectures plurals: és un llibre que té una significació única. Diu sempre i arreu el mateix, no es pot falsificar, a diferència dels altres llibres, l'Escriptura divina compresa. L'home és el lector nat d'aquest llibre, que li és connatural, però si l'home no es pot equivocar en la seva lectura, pot trobar-se, en canvi, en un estat molt més lamentable, que l'impedeixi de llegir: pot ser cec. I ho és, diu Sibiuda. Raó per la qual ha calgut que un segon llibre substituís el primer:

Secundus autem liber scripturae datus est homini secundo; et hoc in defectu primi libri, eo quia homo nesciebat legere in primo, eo quia era caecus.⁷⁵

72. *Ib.*, 35*.

73. *Ib.*, 35*-36*.

74. *Ib.*, 37*-38*.

75. *Ib.*, 36*.

Aquest segon llibre no entra per res en contradicció amb el primer, sobretot perquè l'autor de tots dos llibres és el mateix i únic Déu. Amb tot, aquest segon llibre se situa en un altre nivell:

[...] uterque liber est ab eodem, quia idem dominus et creaturas condidit et sacram scripturam revelavit. Et ideo conveniunt ad invicem, et unus non contradicit alteri. Sed tamen primus est nobis connaturalis, secundus supernaturalis.⁷⁶

No és pas en el pròleg on Ramon Sibiuda expressa tot el que pensa sobre la relació entre els dos llibres, sinó mes lluny, en els títols on estudia la Paraula de Déu (tít. 209-211), i quan seran descrits els mitjans d'apropriar-se la salvació dins l'Església (tít. 288 s.). Per començar, en estudiar la paraula de Déu, Sibiuda afirma: *liber creaturarum est porta, ianua, introductorium et lumen quoddam ad librum sacrae Scripturae in quo sunt verba Dei*.⁷⁷ Prova: ningú no pot creure en la paraula de Déu, si prèviament no té ben establert que Déu existeix i que no pot mentir. Aquest punt de vista situa en un context de *preambula fidei*: el llibre de les criatures precedeix el llibre de les Escripures almenys en aquest sentit.

Més endavant, quan estudia el mode i la forma mitjançant els quals Crist dóna la seva salvació a l'home caigut, Sibiuda esguarda la relació entre el natural i el sobrenatural d'una altra manera:

Et ideo homo in quantum lapsus est debet primo ascendere per istam scalam nature quia homo lapsus est in profundissimo loco et infimo et distat in infinitum a Deo et est inimicus dei || Et ideo primo debet exire de illo loco infimo et ascendere ad gratiam Dei et ad donum Dei et ad auxilium et ad adiutorium et ad bene esse, quia aliter non poterit ascendere per scalam nature || Primo Deus ordinavit homini perfecto habenti bene esse scalam nature per quam poterat faciliter ascendere et descendere || Secundo ordinavit homini lapso qui ceciderat de bene esse et ad male esse et de gratia ad culpam et de amicitia ad inimiciam scalam gratie per quam ascenderet ad bene esse et ad gratiam et ad amicitiam suam. Et ideo homo lapsus non potest inuenire Deum quem perdidit nisi ascendat per secundam scalam || Et si per primam primo uult ascendere et ire ad Deum tunc frangit collum suum et habet obstaculum et non inuenit Deum sed magis inuenit errorem et diabolum et malum suum.⁷⁸

Encara que aquí no hi ha al·lusió al llibre de les criatures en la seva relació amb l'Escriptura, és innegable que aquestes afirmacions tenen el valor de precisar molt determinadament el mode i la forma del coneixement de la sal-

76. *Ib.*, 37*.

77. Tít. 211, 311.

78. Ms. Arsenal 747, f. 201v, línies 22-36.

vació humana. De fet, una mica abans del text que acabem de transcriure, Sibiuda feia aquesta remarca: *scala naturae est scala tantum cognoscendi*,⁷⁹ la *scala gratiae* essent *scala recipiendi*. Tornem ara al pròleg.

Sibiuda deia que la ciència que es pot obtenir de l'estudi de les criatures és la *scientia homini necessaria*,⁸⁰ *sapientia et doctrina sibi necessaria ad salutem*.⁸¹ De cop, afegeix:

Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro sempre aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus.⁸²

Hem posat en relació tots aquests textos, perquè altrament la idea de Sibiuda sobre aquest punt fonamental no seria clara. Pensem que per a ell la relació del llibre de les criatures amb el llibre de les Escripures, del natural amb el sobrenatural o, si es vol, de la raó amb la fe, és ortodoxa des del punt de vista cristià. En l'estat de justícia original l'home era capaç de conèixer totes les veritats necessàries per a la seva salvació amb les seves soles facultats racionals; aquest home tenia la gràcia de Déu (*bene esse*), el seu ull podia descobrir els vestigis de Déu en la creació, endevinar-hi el pla diví. Una vegada caigut d'aquest estat, l'home ha esdevingut cec i se li ha fet necessària la Paraula de Déu, la revelació i la re-creació, perquè l'home torni altre cop a ser capaç de llegir en el gran llibre de les criatures els ensenyaments que n'hauria obtingut fàcilment, si hagués perseverat en l'estat de justícia original.

Queda per resoldre el problema de saber per què Sibiuda, el cristià Sibiuda que sap que el llibre de les criatures només pot ser llegit a la llum del baptisme i de la gràcia divina, es proposa com a objecte de la seva recerca una lectura del gran llibre de la creació d'abast universal. No seria més convenient de començar per la revelació? No seria més convenient de situar-se d'entrada en el terreny propi del teòleg, com demanava Gerson? No seria més prudent de guardar l'ordre de les coses, encara que només fos per por de fracassar —de *frangere collum suum*— en l'empresa? La raó de la decisió de Sibiuda la comprendrem més endavant, en estudiar les fonts de la *Scientia libri creaturarum*.

Conclusió: La ciència que Ramon Sibiuda intenta d'exposar en la seva obra és la ciència que es dedueix de l'estudi del llibre de les criatures, llegit per un cristià filòsof que coneix, gràcies a la revelació, la significació de les criatures. No es tractarà pas, doncs, d'una ciència física en el sentit d'una filosofia natu-

79. *Ib.*, línies 15-16.

80. Pròl, 36*.

81. *Ib.*, 38*.

82. *Ib.*

ral, sinó de la ciència necessària a l'home per a la seva salvació. Tampoc no es tracta d'una teologia natural en el sentit habitual, clàssic, del mot; la ciència de mestre Ramon vol presentar la *sapientia* total, aquella que només un cristià pot posseir perquè només en ell es donen ara les condicions que permeten d'obtenir-la, i que tothom hauria pogut tenir sense l'obstacle del pecat i la pèrdua de la gràcia original:

Ista autem scientia non est aliud nisi cognoscere et videre sapientiam scriptam in creaturis, et extrahere ipsam ab illis, et ponere in anima et videre significationem creaturarum. Et hoc fit comparando unam creaturam cum altera et coniungendo sicut dictionem dictioni. Et ex tali coniunctione resultat sententia et significatio vera, dum tamen sciat homo intelligere et cognoscere.⁸³

III.3. «CERTITUDO, EXPERIENTIA»

Si el pròleg del *Liber creaturarum* presenta sobretot l'objecte de la recerca sibiudiana, la primera part del títol primer planteja el problema de la certesa pròpia d'aquesta ciència, del seu grau de veritat. Remarquem de bell antuvi el terme *certitudo*: hom s'esmerça a trobar coneixements que siguin sòlids, ben establerts, certs.

Aquesta exigència de certesa travessa tot el *Liber creaturarum*. Des del principi veiem com Sibiuda comença una enquesta sobre les condicions de la certesa.

Quia homo naturaliter semper quaerit certitudinem et evidentiam claram, nec aliter quiescit nec quiescere potest, donec pervenit ad ultimum gradum certitudinis. Verum quia certitudo et probatio habet suos gradus, et est maior et minor probatio.⁸⁴

Els graus de certesa depenen de la força dels testimonis:

Virtus autem probationis et causa totius certitudinis oritur ex certitudine et virtute testimoniorum et testium; ex quibus dependet et causatur tota certitudo. Unde quanto magis testes sunt certi, manifesti, indubitati et veri, tanto magis est certum illud quod ex eis probatur. Et si testes sint ita certi et manifesti, et testimonia eorum ita manifesta quod nullo modo possit de eis dubitari, nec nobis possint esse magis manifesta et certiora, tunc illud quod ex eis probatur sine dubio erit nobis manifestissimum.⁸⁵

83. *Ib.*, 39*.

84. *Tit.* 1, 40*.

85. *Ib.*, 40*-41*.

Remarquem els grups *certitudo-probatio*, *certus-manifestus-indubitatus-verus*, *certissimum-evidentissimum-manifestissimum*. El jurista que fou Ramon Sibiuda es mostra ben clarament en aquesta caracterització de la certesa pel valor dels testimonis i dels testimoniatges. Allò que és cert és allò que és vist o probat per un testimoni. Com més acostat serà el testimoni del fet o de la cosa que es tracta de provar, més gran serà la fe que hom li atorgarà:

Et quia quanto testes sunt magis extranei, distantes, elongati a re de qua dubitatur, tunc minorem fidem generant et certitudinem. Quanto autem testes sunt magis vicini, proprii, intimi, intranei, tunc maiorem fidem et credulitatem generant.⁸⁶

Certesa-fe-credulitat. Som al tribunal de la veritat. Si hi ha tribunal, és perquè hi ha litigi. Efectivament, hom discuteix sobre l'home. Sibiuda fa apel·lació al millor testimoni:

Et cum nulla res creata sit propinquior homini quam ipsemet sibi; ideo quidquid probatur de homine per ipsumet hominem et per suam naturam propriam et per illa quae sunt sibi certa de ipso, est maxime certum, manifestum et evidentissimum ipsi homini. Et ista est ultima certitudo et maxima credulitas quae possit causari in homine per aliquam probationem.⁸⁷

I és aquí on se situa l'afirmació més radical del cristià Sibiuda en tot el títol primer: Si l'home es vol conèixer, cal que ell mateix sigui el mitjà, l'argument, el testimoni de tot el que s'ha de demostrar sobre l'home en relació amb el seu destí:

Et ideo ipsemet homo et sua natura propria debet esse medium, argumentum, testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet, quae pertinent ad salutem hominis, vel damnationem vel felicitatem, vel ad bonum vel ad malum eius. Aliter nunquam homo erit ultimatè certus.⁸⁸

Després d'aquesta cadena de raonaments, Sibiuda deixa anar una afirmació de caràcter històric: diu que l'home s'ignora, que està allunyat d'ell mateix; en una paraula, que està alienat:

Et quia homo est extra seipsum et elongatus et distans a seipso per maximam distantiam, nec umquam habitavit in domo propria, scilicet, in se ipso, immo semper mansit extra domum suam et extra se, ex eo quia ignorat seipsum,

86. *Ib.*, 41*.

87. *Ib.*, 42*.

88. *Ib.*, 43*.

nescit se ipsum. Et de tanto est elongatus et distans a se ipso, et tantum est extra se ipsum, de quanto ignorat se ipsum. Et quia totaliter nescit se ipsum, ideo totaliter est extra se ipsum.⁸⁹

Remarquem aquesta nova agrupació: *ignorare se ipsum-esse extra se ipsum*. El seu contrari, *cognoscere se ipsum-redire in se ipsum*, no es farà pas esperar:

Quia ergo homo est totaliter extra se, ideo si debet videre se, necesse est quod intret in se et intra se, et veniat ad se et habitet intra se. Aliter est impossibile quod cognoscat se nec videat se, nec suum valorem, suam naturam et suam pulchritudinem naturalem.⁹⁰

Per què l'home s'ignora i per què està allunyat d'ell mateix? Perquè de natural està situat en un lloc alt, i perquè el coneixement —almenys el coneixement cert— comença per les coses inferiors i progressa i acaba en les superiors:

Et quia modus cognoscendi hominis est ut per illa quae sunt sibi magis et primo cognita, cognoscat illa quae sunt sibi ignota et per illa quae scit ascendat ad ea quae nescit, et cum semper res minus nobiles et inferiores sint homini primo cognitae, et res perfectae, digniores, meliores et nobiliores sint ei ultimo cognitae: et ideo quia homo est res dignior, superior et perfectior huius mundi, propter hoc ultimo cognoscit se ipsum, et primo cognoscit alia, quam se ipsum, et de cognitione aliorum venit ad cognoscendum se ipsum.⁹¹

Per a ascendir cap al coneixement de si mateix, l'home té a la seva disposició una escala immòbil i natural, que no el pot esgarriar ni enganyar, l'escala de la naturalesa:

Quapropter ut homo, qui tantum per cognitionem est elongatus a se, ut totaliter ignoret et sit extra se, possit reduci, itinerare et ascendere per cognitionem ad se, ideo ordinata est rerum et creaturarum universitas tamquam via, iter et scala immobilis et naturalis habens gradus firmos et immobiles per quam homo veniat et ascendat ad se ipsum. In qua una res est inferior, et alia superior; una perfectior, alia minus perfecta; una nobilior et dignior quam alia ad modum cuiusdam scalae ascendendo.⁹²

Hem vist que el punt de partida de Sibiuda era l'home: *scientia de homine*. Sibiuda vol que aquesta ciència sigui sòlida, que recolzi en arguments certs —i

89. *Ib.*, 44*.

90. *Ib.*, 45*.

91. *Ib.*, 46* - 47*.

92. *Ib.*, 47* - 48*.

ja veurem més endavant perquè Sibiuda busca aquesta solidesa. Ara bé, cap testimoni no pot declarar sobre l'home millor que el mateix home; caldrà, doncs, fer-li-ho dir tot. Però vet aquí que l'home és fora de si, s'ignora, viu en l'alienació. Hauran de ser les coses del món les qui el retornaran cap a ell mateix. Sibiuda no arrenca de l'home que es coneix, de l'home que té plena consciència de si mateix, sinó de l'home, criatura entre les altres criatures, que s'ignora. A diferència de Descartes, que dubta i s'arrapa a la certesa d'aquesta dada de la consciència, Sibiuda s'arraparà encara a la solidesa del món exterior, del qual no dubta gens (*scala immobilis et naturalis, habens gradus firmos et immobiles*), per tal d'aconseguir de situar l'home en el lloc alt que li correspon. No hi ha la més petita ombra d'escepticisme ni d'idealisme en l'actitud sibiudiana, com tants s'han arriscat a suposar, volent fer del nostre modest artesà del pensament una mena de precedent de Descartes.⁹³ Més endavant tindrem ocasió de veure que l'actitud de Sibiuda entronca amb una de les direccions clàssiques del pensament cristià medieval.

Així, doncs, és per l'estudi i l'anàlisi de la naturalesa humana que Sibiuda intentarà de deduir totes les veritats que l'home ha de conèixer per a la seva salvació, i la raó n'és que, emprant aquest mètode, *talis cognitio est nobis ualde propinqua*.⁹⁴ De fet, el coneixement que es fonamenta sobre la pròpia naturalesa no solament és el més cert, sinó també el més familiar i plaent: *cognitio que oritur ex propria natura est nobis cercior et magis familiaris et placens*.⁹⁵

En el fons, Sibiuda no inventa res. A través d'aquestes fórmules poc usuals, podem llegir entre línies la paraula de l'Epístola als Romans de sant Pau: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt a creatura mundi intellecta conspiciuntur*.⁹⁶ És el vell mètode cristià d'estudiar en la criatura els vestigis del Creador. L'accent que Sibiuda posa en el coneixement de l'home s'inscriu rigorosament en aquesta perspectiva:

Et quia nullum opus Dei est magis propinquum ipsi homini quam ipsemet homo sibi ipsi || Et quia homo est opus Dei ideo noticia generata de Deo in homine per cognitionem sui ipsius qui est opus Dei est maior omnium.⁹⁷

93. Cf. S. BOVÉ, *Assaig crítich sobre'l filosoph barceloní en Ramon Sibiude*, Barcelona, 1896, p. 122, 130, 142, 178; G. COMPAYRÉ, *De Raymundo Sabundo ac de Theologiae Naturalis libro*, París, 1872, p. 31, 34; Card. Z. GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*, t. II, Madrid, 1886, p. 425; T. y J. CARRERAS I ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid, 1943, p. 157, etc.

94. Ms. Arsenal 747, f. 40r, línia 27.

95. *Ib.*, *ib.*, línies 23-24.

96. Rom. 1, 20.

97. Ms. Arsenal 747, f. 110v, línies 24-26.

Tornem a remarcar una vegada més que Sibiuda exigeix de tota manera un nivell de coneixement que sigui cert, almenys en el sentit que hom no en pugui dubtar. Busca un coneixement que sigui *maior omnium*, aquest és el problema.

El coneixement més cert de tots serà per a mestre Ramon l'experiència:

Nulla autem certior cognitio quam per experientiam et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum.⁹⁸

La idea que Sibiuda es fa d'allò que ell anomena experiència té poc a veure amb el concepte que hom n'havia elaborat a partir del segle XIV, tan poc com amb el modern sentit del mateix concepte. Per a Sibiuda, l'experiència representa en primer lloc el grau suprem de la certesa. L'experiència és definida com a coneixement personal d'una cosa, i el seu contrari seria únicament el coneixement per testimoni. En tot cas, l'experiència no és un pas previ al saber —un pas que pot contenir un grau incipient de saber—, sinó que coincideix amb ell:

Haec scientia [...] arguit per illa quae sunt certissima cuilibet homini per veram experientiam, scilicet, per omnes creaturas et per naturam ipsius hominis. Et per ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae certitudinaliter homo cognoscit de se ipso per experientiam [...]. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem.⁹⁹

D'alguna manera l'experiència, tal com la concep Sibiuda, no és res més que el testimoniatge que l'home aporta sobre ell mateix, la seva convicció interior, la seva confessió:

Et cercius et magis cognoscit homo Deum per opera que uidet et percipit per experientiam quam per opera que cognoscit per testimonium aliorum. Item quia nichil magis cognoscit homo quam illud quod sentit et uidet per experientiam ideo noticia generata de Deo per opera Dei que homo uidet per experientiam tenet ultimum gradum cognitionis Dei per opera sua.¹⁰⁰

Ens trobem sempre en el procés de recerca d'una veritat que és establerta per testimoni. Això es confirma pels graus que Sibiuda assenyala en el valor de l'experiència:

98. Tít. 1, 33.

99. *Ib.*

100. Ms. Arsenal 747, f. 111r, línies 4-8.

Aliquando homo uidet per experienciam opera que Deus operatur circa alium hominem uel circa aliam rem extra se || Aliquando uidet et sentit per experienciam opera que Deus operatur circa se ipsum singulariter. Et ipse est ultimus gradus cognicionis per experienciam et iste est certissimus, solidissimus et firmissimus qui semper manet et ibi est complementum cognicionis.¹⁰¹

Noticia acquisita de Deo per experienciam per opera que homo uidet per experienciam habet multos gradus || Primus gradus est per opera que homo uidet extra se in aliis. Secundus gradus est per opera que homo uidet et sentit in corpore fieri suo proprio. Tercius gradus est per opera que homo sentit et percipit fieri circa suam animam.¹⁰²

La gradació va d'allò més exterior al més interior, d'allò més allunyat al més íntim. En el seu grau suprem l'experiència és un saber íntim, que no es pot des-arrelar, exclusivament personal, però objectiu.

El valor testimonial més que no pas noètic de la certesa i de l'experiència en Ramon Sibiuda apareix amb tota claredat quan arriba a oposar experiència i raó:

[...] multa aliquando homo cognoscit per experienciam que tamen non potest comprehendere per rationem quomodo est [...]. Debet autem homo hoc concedere licet non possit comprehendere quomodo potest esse, quia non sequitur quod si non possit comprehendere quod ita non sit.¹⁰³

Com a exemple d'allò que l'home pot conèixer per experiència sense poder-ho comprendre raonant, Sibiuda dóna la trinitat de persones en Déu, manllivant un text del *De Trinitate* de Ricard de Sant Víctor. Com a exemple d'allò que hom pot conèixer per raonament sense poder-ho explicar per cap mena d'experiència, dóna la unitat en Déu dels atributs i de la substància.

Hi ha, doncs, un ordre de veritats que s'imposen a la convicció humana per vies diferents de la raó, de la mateixa manera que hi ha veritats racionals que són contràries als nostres esquemes cognoscitius i a les nostres experiències habituals. Per a Sibiuda es tracta d'un estat de fet. Si aquestes veritats que s'imposen per vies diferents de la pura raó són incomprensibles, com és el cas de la Trinitat, no per això cal desestimar-les. Per a Sibiuda l'essencial no és pas el contingut d'aquestes veritats, sinó la força de la convicció amb la qual poden arrelar en nosaltres. Si es demostra que les hem de reconèixer, són veritables, encara que des del punt de vista de la raó sola siguin incomprensibles.

101. *Ib.*, *ib.*, línies 9-14.

102. *Ib.*, f. 111v, línies 11-16.

103. *Ib.*, f. 25r, línies 31-34.

Així, la idea que Sibiuda es fa de l'experiència esclata als nostres ulls: és un coneixement, un saber íntim, que no podem no reconèixer, sobre el valor del qual no hi ha cap possibilitat de dubte, fins i tot en el cas que aquest saber aportés dades que depassen l'ordre de la nostra raó. Coneixement segur, el més fort des del punt de vista del seu fonament, pot ésser vehicle de l'impensable. És, doncs, a través del seu concepte de certesa i d'experiència que Ramon Sibiuda reïx a introduir l'impensable en el món de les conviccions de l'home. No hi haurà pas, parlant amb propietat, una *ciència* de l'impensable, sinó una certesa que emanarà d'una experiència profunda, humana, arrelada en la intimitat de cadascú. Estem en presència d'una dissolució de l'ordre racional? Aquesta convicció-experiència que buscarà Sibiuda no és el sentiment —les cèlebres raons del cor— que envaeix el clos de la raó? Els professors Carreras i Artau¹⁰⁴ no dubtaren a parlar d'una *nova teoria del coneixement*. En tindrem prou dient que Sibiuda es mou en un univers en el qual, al costat d'allò veritable i d'allò fals, es reconeix que hi ha impensables demostrables, i que fins i tot poden ésser tinguts com a necessàriament creïbles. Aquesta novetat fa la seva aparició gràcies a l'estudi i a l'anàlisi de la naturalesa humana; i aquests impensables demostrables són talment creïbles i necessaris, i per tant veritables, com més plenament estan d'acord amb l'ésser i les tendències de la naturalesa humana; més encara, sense alguns d'ells, la naturalesa humana no seria adequadament compresa i explicada.

Conclusió: Així com hi ha veritats copsades per la raó, però que l'experiència humana habitual mai no arribaria a explicar-se, també hi ha coneixements que depassen l'ordre racional, però que s'imposen per una certa experiència del conjunt del fenomen humà. Per tal de desplegar la seva ciència, Ramon Sibiuda es dona un instrument lògic particular, del qual estudiarem les particularitats més avall, i amb el qual ateny veritats d'un ordre que no és l'estrictament racional, però que s'ha d'admetre, perquè l'*experiència* demostra que tenen una profunda convergència amb la nostra naturalesa.

III.4. «RATIONES PROBANTES»

Acabem de veure que segons Sibiuda la certesa depèn de l'experiència i que, seguint els graus d'experiència, hi haurà més o menys certesa. Però el seu instrument lògic no es limita pas al grup de certesa-experiència. Hi ha també la *probatio* i les *rationes probantes*. Cal que n'estudiem ara l'articulació.

104. Cf. T. y J. CARRERAS I ARTAU, *op. cit.*, t. II, p. 152.

Segons Sibiuda, el coneixement més segur de l'home és la seva experiència. I ha afirmat també que l'home torna cap a ell mateix per mitjà de les criatures, perquè el mode de coneixement de l'home consisteix a pujar cap al desconegut a través d'allò que li és més conegut, i ja hem vist que Sibiuda no dubta gota que l'home és per a ell mateix un desconegut. Per tant, al costat del domini de l'experiència-saber, hi ha un espai on les certeses no són pas directament experimentables, sinó que depenen del raonament i de la prova.

Aplicada a les coses, la prova té dos moments. Per començar, cal atansar-se a les coses:

Si ergo uis quod fiat in te cognitio tui ipsius et tui conditoris fiat primo in te cognitio creaturarum quia quantum magis appropinquabis te ad creaturas cognoscendum tanto magis appropinquabis ad te ipsum et ad creatorem tuum.¹⁰⁵

Després cal fer l'anàlisi d'allò que les coses són, per un procés comparatiu que assenyalí en què les coses coincideixen i en què es diferencien:

Dum enim comparamus unam rem ad aliam duo manifestantur nobis, scilicet conuenientiam et differentiam unius ad alteram et per istam duplicem comparacionem manifestatur nobis natura cuiuslibet rei naturaliter.¹⁰⁶

Com es veu, es tracta d'un coneixement específic que ordena i classifica les coses segons llurs notes essencials. És que ara no acabem d'allunyar-nos del concepte d'experiència-saber que proposa Sibiuda? Sembla que no, almenys si fem cas dels textos. Tot allò que es deduïble del coneixement objectiu de les coses per llurs notes essencials no és pas menys susceptible d'inserir-se en el domini de l'experiència de l'home:

[...] per illa que nota erant per experienciam de homine et de aliis rebus, ut quia notum era hominem uiuere sentire et intelligere et alias res uel esse tantum uel uiuere tantum etc. Probatum fuit Deum esse et qualis debebat esse et quantus.¹⁰⁷

No seria possible, doncs, de separar experiència i prova. Això ens avisa sobre la direcció que ha pres Sibiuda. Per a ell es tracta menys de voler-ho demostrar tot que no pas de mostrar com tot allò que és veritable, fins i tot allò que és una veritat impensable, s'articula en el món de l'home, ésser natural que

105. Ms. Arsenal 747, 29v, línies 10-13.

106. *Ib.*, ib. línies 27-30.

107. *Ib.*, f. 34v, línies 26-29.

pensa. Quan podrà mostrar la veritat d'una proposició a través de proves racionals, se n'acontentarà. Quan la prova no serà possible, en el sentit demostratiu del concepte, aleshores recorrerà a la conveniència amb la totalitat de l'experiència humana, tal com ell l'entén. Precisem que aquest recurs no és molt sovintejat i que quan apareix ho fa sempre en companyia d'altres proves, *rationes probantes* o *necessariae*. Amb tot, resta significatiu que per a Sibiuda compta menys el valor intrínsec d'una veritat que la possibilitat de posar-la en relació immediata amb l'home, ja sigui pel camí del coneixement racional, ja sigui per altres camins.

Això també es manifesta en la mena de *probationes* i de *rationes probantes* que Sibiuda posa en marxa en el *Liber creaturarum*. Ja en el pròleg adverteix que aquesta ciència no és pas complicada, que no suposa la tecnicitat de les arts liberals, gramàtica i lògica, per a un ús fecund de la raó:

Ista scientia nulla alia indiget scientia nec aliqua arte. Non enim praesupponit grammaticum nec logicam nec aliquam de septem liberalibus artibus nec physicam nec metaphysicam.¹⁰⁸

De fet, hi ha molts arguments en el *Liber creaturarum* d'un valor mediocre, com han fet notar alguns dels crítics de Sibiuda. Igualment, una gran part de transicions lògiques internes de l'obra fan pensar que Sibiuda considerava la lògica sobretot com un art de tipus retòric. Es té la impressió que hauria pogut donar prou més de caràcter i de vigor intel·lectual al seu text. Ja que, encara que afirmi que per tal de comprendre'l hom no té necessitat de conèixer les arts ni la filosofia primera, això no el priva de reproduir sovint, com veurem, la terminologia de l'artista i del metafísic. Si Sibiuda s'acontentà amb argumentacions més aviat simples, per no dir tosques, i amb transicions i encadenaments de la matèria que avui dia ens semblen *naïfs* —i podien semblar-ho perfectament al seu temps—, és ben possible que sigui perquè ell no atorgava una importància decisiva al pes dels arguments. Per a ell, l'essencial del seu projecte és que tot pugui ser referit a l'home. El valor de les *rationes probantes* s'ha de buscar sobretot en aquesta referència a l'home. Això no obstant, tampoc no cal concloure'n que Sibiuda no hagi buscat bons arguments per tal de recolzar els seus punts de vista, al contrari. En el context cultural del seu temps i tenint en compte que s'adreça a un públic com més nombrós millor —*ista scientia est communis clericis et laicis et omni conditioni hominum*—,¹⁰⁹ l'obra de Sibiuda no es

108. Pròl., 30*-31*.

109. *Ib.*, 32*.

presenta pas mancada d'elements intel·lectuals valuosos; però hom té la sensació, llegint-la, que per al seu autor la discussió i l'elucidació estrictament racional dels problemes que hi van apareixent cedeixen la precedència al desig de donar una dimensió humana directa i immediata a tota mena de veritats metafísiques, morals i teològiques que interessin per a la salvació, en sentit cristià, de l'home. El *Liber creaturarum* exposa sempre els problemes de forma ràpida i resumida, no és pas l'obra d'un teòleg d'ofici que va escandallant les seves opinions particulars, les seves *sententiae* o les seves *positiones*. L'originalitat de Sibiuda consisteix en això: que tota la teologia és projectada sobre l'home, i que no hi ha veritat teològica o moral, no hi ha dogma cristià per al qual Sibiuda no assagi de trobar un fonament, una referència o un principi de conveniència en la naturalesa humana. Vet aquí dos textos on aquesta preocupació metodològica apareix amb tota claretat:

Et sic patet quod quilibet in se ipso portat modum et formam et exemplar scriptum et depictum qualiter se debeat habere erga Deum || Et hec est scientia certissima indubitissima quam nullus negare potest quia in se ipso et per experientiam uidet.¹¹⁰

Et ideo quia homo per cognitionem sui ipsius ascendit ad cognitionem Dei et tantum quantum cognoscit de se ipso tantum cognoscit de Deo, ideo qui ignorat se ipsum in quantum est lapsus ignorat Deum hominem, scilicet, Christum. Et ideo sicut superius quando uolebamus aliquid scire de Deo arguebamus per naturam hominis in quantum homo est || ita modo si uolumus aliquid probare et scire de Christo Deo et homine debemus arguere per naturam hominis lapsi et perditum || Numquam igitur homo debet recedere a se ipso nec a cogitatione sui ipsius, et ita homo potest considerare se ipsum in quantum homo est et in quantum est lapsus et in quantum est reparatus.¹¹¹

III.5. «REGULAE»

Aquest afany de fonamentar-ho tot en l'home encara apareix amb més esclat en les *regulae*. Per començar, què són aquestes *regulae*? Són principis que s'obtenen per raonament i que serveixen per a fonamentar raonaments ulteriors. Ja hem dit que el *Liber creaturarum* és una obra en la qual l'exposició lineal de la matèria elimina les divisions clàssiques en qüestions, articles, conclusions. Les *regulae* asseguren un rol semblant a les *conclusiones* clàssiques dels tractats es-

110. Ms. Arsenal 747, f. 80r, línies 4-7.

111. *Ib.*, f. 199r, línia 34 - 199v, línia 3.

peculatus medieval, però només en la mesura que signifiquen el punt de partida o d'arribada d'una especulació; en Sibiuda llur importància ve determinada pel fet que aquestes *regulae*, normalment, posen en evidència la relació d'un mètode especulatiu o d'un punt concret de doctrina amb la naturalesa humana, de manera que esdevingui possible el projecte de *fundare omnia in homine*.¹¹² Aquestes regles Sibiuda les anomena de vegades *regula et doctrina*, a vegades *regula et modus ad probandum*, *regula generalis*, *regula quae est fundamentum firmissimum*, *regula et ars*, etc. L'aparició de les *regulae* en el curs del *Liber creaturarum* significa que es desenvolupen punts essencials i Sibiuda se'n serveix cada vegada que vol cridar l'atenció sobre una matèria a parer seu important.

Podríem dir, doncs, que les *regulae* són principis, axiomes que han estat descoberts en el flux del raonament perpetu que Sibiuda engega a partir del títol primer del seu llibre, i que s'aplicaran immediatament a la demostració de veritats ulteriorment copsades:

Ut autem habeamus regulam et modum ad probandum omnia de ipso esse et ordinato modo procedamus: oportet facere unum fundamentum et unam radicem in quo omnia fundantur. Primum autem fundamentum et prima radix est quod ipsum esse Dei non est acceptum ab aliquo nec a se ipso. Et exinde sequuntur omnia quae dicuntur de ipso. Et ad istud fundamentum sequitur unum aliud scilicet quod esse Dei infinitum elongatur a non esse et ab ipso nichil et fugat totaliter non esse. Per ista duo omnia radicaliter probantur, unde quia ipsum esse Dei non est acceptum ab aliquo, sequitur quod est totaliter primum. Et ulterius sequitur quod est simplicissimum et sine partibus. Et exinde sequitur, etc.¹¹³

Rursus ponenda est hic quedam generalis regula ad omnia predicta et subsequentia: et est ista. Quia sicut in Deo idem est esse quod uiuere et idem est esse quod sentire idem est esse quod intelligere, idem est esse quod bonum esse, idem quod necessarium esse, et sic de omnibus, ita per oppositum in Deo idem est non esse quod non uiuere, quod non sentire, quod non intelligere, quod non bonum esse, quod non uerum esse, et sic de omnibus [...].¹¹⁴

Una de les *regulae* principals que apareixen en el *Liber creaturarum* és l'argument del *Proslogion* de sant Anselm, que Sibiuda introdueix amb habilitat, com ja hem vist més amunt, estudiant les articulacions dels capítols que fan referència a l'*opus conditionis*. Sibiuda aprecia aquest argument a causa de la seva immediatesa i de la seva claretat, per a ell evident; als seus ulls constitueix

112. *Ib.*, f. 32v, línia 2.

113. *Ib.*, f. 8v, línia 35 - f. 9r, línia 4.

114. *Ib.*, f. 17v, línies 19-24.

el tipus de raonament pròxim a l'home, arrelat en la seva mateixa naturalesa, que Sibiuda cobeja de trobar per tal d'obtenir certes es indiscutibles:

[...] una regula infallibilis de Deo que est fundamentum et radix ad probandum et cognoscendum certissime sine labore omnia de Deo. Et iste modus cognoscendi est *propinquissimus homini*, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo || Nec oportet quod querat alia exempla *extra se* nec *aliud testimonium quam se ipsum*. Regula autem que in homine radicitur est ista: quod Deus est quod nichil maius cogitari potest. Et inde sequitur, etc.¹¹⁵

Et quia ista regula se extendit ad omnia que de Deo dicuntur et oritur *ex nobis* et *ex natura hominis* ideo utile et desiderabile est uidere practicam eisdem et *fundare omnia in homine* [...].¹¹⁶

Si aquesta interpretació de l'argument de sant Anselm és significativa i aclareix la preocupació fonamental de Sibiuda, que és de fonamentar-ho tot en l'home, hi ha un moment al *Liber creaturarum* en el qual aquesta preocupació apareix amb gran força. En el fons, quan empra l'argument anselmià, Sibiuda es limita a subratllar el caràcter d'immediatesa a l'home del discurs racional de l'argument. Però en una altra *regula* anirà més lluny. Es tracta de la *regula et ars affirmandi et negandi*, que dóna per al cas que una veritat i la seva contrària semblin totes dues defensables des del punt de vista estrictament racional. Sibiuda intenta de definir, mitjançant aquesta *regula*, per quina de les dues veritats l'home s'ha de decidir:

Omnis res debet et tenetur uti hiis que habet ad suam utilitatem et ad suum bonum ad suum melius et augmentum sui boni et sue melioracionis quantum potest. Et nulla res debet uti hiis que habet contra se ipsam ad destructionem sui boni et sue utilitatis et dignitatis. Quinymo debet suam naturam dignificare exaltare et destruere omnia ista et expellere a se que ipsam minorare et adnichilare [*sic*].¹¹⁷

D'aquesta regla se segueix l'*ars affirmandi et negandi*, un dels moments forts del *Liber creaturarum*, que Sibiuda presenta d'aquesta manera:

Quoniam ergo ad intellectum pertinet affirmare et negare et est actus secundus qui sequitur post cogitare qui etiam est diuisus in duas partes oppositas, quia affirmare et negare sunt opposita et hoc est propter hoc, qui [*sic*] omne

115. *Ib.*, f. 32r, línies 25-30.

116. *Ib.*, f. 32r, línia 39 - f. 32v, línia 2.

117. *Ib.*, f. 35r, línies 8-14.

quod cogitatur et dicitur habet suum oppositum sibi repugnans et contradictorium, que simul non possunt esse. Sed necessario illud quod cogitatur et dicitur est uerum uel suum oppositum. Ideo debet unum affirmare homo et aliud negare et unam partem recipere et affirmare tamquam ueram et aliam repellere et negare tamquam falsam || Et concluditur quod homo de iure nature debet et tenetur et obligatur credere affirmare et recipere istam partem tamquam ueram que erit magis ad utilitatem et hominis perfectionem et melioracionem et dignitatem et exaltacionem hominis inquantum homo est, et postquam in homine generaliter [*sic*] gaudium et leticia consolacio spes confidentia securitas || et fugabitur tristitia desperacio ab ipso homine et per consequens sequitur quod debet affirmare istam partem tamquam uera que erit magis amabilis et desiderabilis de se et de natura sua, et que magis habet de esse et de bono et aliam partem oppositam tenetur et debet negare tamquam falsam et a se ipso fugare tamquam inimicam sibi. Si autem homo faciat oppositum tunc utitur intellectu suo contra se ipsum et contra hominem et contra suum bonum ad suum damnum ad suam depravacionem et tunc facit contra totum ordinem rerum quia quelibet res inferior homine utitur hiis que habet ad suum bonum et homo ad suum malum, et ideo facit contra cursum nature et omnium rerum et contra hominem || Ideo tunc non debet dici homo qui facit contra hominem et habet intellectum deuiatum corruptum et despectum || Et quamuis non intelligat homo quomodo fieri potest nec quomodo potest esse uerum, non est excusatus homo quin non teneatur affirmare et credere.¹¹⁸

Els darrers mots d'aquesta llarga citació donen prou bé la mesura de l'afany de mestre Ramon de fonamentar-ho tot en l'home. No es tracta pas només de trobar arguments accessibles a l'experiència humana. Sibiuda engega una dialèctica que argumenta *ad hominem* en el sentit més fort del mot. Obliga l'home a comprometre's, en tots aquells casos en els quals pot aparèixer un dubte, a favor d'allò que li és més útil i positiu. Triar entre possibilitats distintes només és possible si hi ha un lligam originari entre aquell qui tria i la cosa que ha de ser triada. Allò que condiciona la tria és precisament la no-indiferència, és a dir, l'*experiència* d'un lligam, l'experiència que la tria de l'útil i del positiu exalta i dignifica la naturalesa de l'home. Sibiuda realitza aquí plenament el desig expressat en el títol primer:

[...] ipsemet homo et sua natura propria debet esse medium argumentum testimonium ad probandum omnia de homine.¹¹⁹

L'home mateix, la seva mateixa naturalesa, esdevenen l'argument decisiu. Es podia anar més lluny en l'afany d'inserir l'home a l'interior d'un procés de

118. *Ib.*, f. 35v, línies 9-34.

119. Tit. 1, 43*.

coneixement? En el tribunal de la veritat l'home serà, segons Sibiuda, no solament el testimoni número u, sinó també el codi que forneix les lleis.

III.6. FONTS

Un projecte especulatiu tan centrat en l'home pot tenir fonts medievals? El tema dels humanismes o, si es vol, de les antropologies medievals és un assumpte pendent encara en la historiografia catalana. El cas de Sibiuda pot ser il·lustratiu d'una tendència, sense que hagi de valer per a altres tendències. Tal com el seu projecte és formulat, l'especulació de Sibiuda no té precedents, però a aquest projecte hi són cridades moltes veus anteriors. En un estudi que citarem copiosament ens vam ocupar de les fonts sibiudianes, amb detall i sense pretendre de ser exhaustius. Per això ara ens limitarem a recollir els resultats d'aquella recerca, que ha de continuar oberta a aportacions futures.

A part d'alguna idea comuna amb Alà de Lilla,¹²⁰ Nicolau d'Amiens,¹²¹ Tomàs d'Aquino¹²² i Llull,¹²³ el pensament de Sibiuda ha begut copiosament en la tradició agustiniana, aquell corrent de pensament que, a partir d'Agustí i durant tota l'edat mitjana, no deixà de ser present a l'especulació dels teòlegs i filòsofs cristians.

III.6.1. AGUSTÍ

En el *Liber creaturarum*, i a causa de la generalitat de la seva temàtica, hom trobarà sempre la possibilitat d'establir referències i paral·lels amb tota mena de predecessors del seu autor. El problema consisteix a determinar en cada cas precís en quina mesura el manlleu de textos o d'idees és veritablement decisiu per al conjunt d'una obra. Pel que fa a Agustí, pensem que la seva influència sobre el pensament de Sibiuda ho és, almenys perquè el punt de partida sibiudià s'inscriu en la tradició agustiniana, viva durant tota l'edat mitjana, que no considerava necessari d'establir una distinció específica entre l'especulació filosòfica i el treball del teòleg, encara que hom sabés distingir acuradament els dos dominis i llur valor desigual. A l'extrem d'aquesta posició,

120. Cf. *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, op. cit., p. 121-123.

121. Cf. *ib.*, p. 123-124.

122. Cf. *ib.*, p. 124-127.

123. Cf. *ib.*, p. 127-136.

Sibiuda escomet una exposició gairebé *more philosophico* de tot el contingut de la fe cristiana en les seves línies essencials. Dit això, assenyallem que no hem considerat oportú de prendre en consideració en aquest treball les parts més estrictament teològiques i eclesiàstiques del *Liber creaturarum*, de manera que quedarà per escriure un llarg capítol sobre les relacions Agustí-Sibiuda en matèria de teologia dogmàtica.¹²⁴

III.6.2. ANSELM

Sibiuda ha conegut i utilitzat ben intencionadament l'obra de sant Anselm, sota la influència del qual caldrà considerar en endavant el *Liber creaturarum*: Recerca dialèctica de raons necessàries, inclusió del tema trinitari en una especulació que vol ser racional pura, pretensió a la universalitat de la veritat, la fe posada al punt de partida de la recerca intel·lectual: totes aquestes característiques relacionen Sibiuda amb Anselm.¹²⁵ La reducció antropològica sibiudiana comença d'aparèixer menys com una innovació que no pas com el punt d'arribada potser final d'una tendència tradicional, el corrent de pensament medieval agustinianà, reprès i enriquit per generacions successives de pensadors.

III.6.3. BERNAT

Encara que probablement sant Bernat no ha fornit molts textos a Sibiuda, el *Liber creaturarum* no resulta pas menys marcat per la seva influència. En primer lloc, caldria relacionar Sibiuda amb aquell corrent de pensament que Étienne Gilson anomenà *socratisme cristià*,¹²⁶ i del qual sant Bernat és un representant remarcable. Aquesta posició socràtica, la represa del *nosce teipsum*, és essencial en el nostre autor. Si no assoleix els mateixos accents que té en sant Bernat, la causa és sobretot que Sibiuda la radicalitza. *Homo in quantum homo est*, vet aquí per què s'interessa el professor de Tolosa. En sant Bernat, Sòcrates és completat per sant Pau.¹²⁷ Sibiuda pretendrà arribar a sant Pau a partir de l'home. El camí és capgirat, menys per diferència de continguts noètics que per astúcia de mètode.

124. Hem estudiat amb més detall les relacions entre Agustí i Sibiuda en l'*op. cit.*, p. 141-151.

125. Cf. *ib.*, p. 151-158.

126. Cf. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969, p. 214-233.

127. Cf. P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age. Précédé d'une introduction nouvelle et suivi de «Lire Duns Scot aujourd'hui»*, Albeuve, Éditions Castella, 1987, p. 104.

On Sibiuda ha seguit sant Bernat de molt a prop és en la noció de la llibertat com lloc o expressió de la imatge divina en l'home. La doctrina de sant Bernat és coneguda. Distingeix la llibertat de coacció (*libertas a necessitate*), la llibertat del pecat (*libertas a peccato*), la llibertat de la misèria (*libertas a miseria*).

Sibiuda no guardarà aquesta distinció de les tres llibertats bernardines en els mots, però en canvi per a ell el lliure albir representarà també la imatge de Déu en l'home.

Encara que per a sant Bernat el lliure albir sigui només imatge i en cap cas semblança de Déu en l'home, l'origen bernadí de la idea que retrobem en Sibiuda ens sembla inapel·lable. Sibiuda no farà jugar la distinció imatge-semblança, cara a sant Bernat, per tal de distingir els dons naturals de l'home dels sobrenaturals. Per tal d'expressar aquesta distinció, Sibiuda preferirà d'adoptar la terminologia *esse - bene esse*, de sant Bonaventura. En canvi, la idea de localitzar la imatge de Déu en la llibertat humana no és pas de Bonaventura. A més, és innegable que Sibiuda ha conegut directament els textos de sant Bernat, cosa que apareix ben evidentment a partir de la seva terminologia sobre la voluntat.¹²⁸

III.6.4. HUG DE SANT VÍCTOR

L'ús que ha fet Sibiuda en el *Liber creaturarum* de l'obra d'Hug de Sant Víctor¹²⁹ revela d'una banda que aquesta obra li era ben familiar, almenys tant com la d'Anselm. Veurem tot seguit que Sibiuda també va saber explotar l'obra de Ricard de Sant Víctor. Això confirma el lligam de Sibiuda amb el corrent de pensament agustiní de l'edat mitjana. D'altra banda, el seu mètode de treball revela també que sabia utilitzar els grans mestres agustinians del segle XII a profit dels seus objectius, és a dir, per tal de presentar una síntesi de la doctrina catòlica basada en l'home. Sibiuda no és pas el monjo contemplatiu que fou Hug, sinó el vindicador d'una certa idea de l'home com a tal contra els escèptics del seu temps, els no-creients, els musulmans. No és pas, com ho foren Hug i Ricard, l'ardent místic sempre inclinat sobre l'Escriptura i l'ensenyament dels pares, sinó un esperit positiu, molt més simple, que busca raonaments convincents. Precisament, però, perquè sap equilibrar l'audàcia del seu projecte amb el recurs als autors tradicionals, la seva obra s'escapa d'alguna ma-

128. Cf. *Les sources...*, op. cit., p. 158-162.

129. Cf. *ib.*, p. 163-178.

nera del racionalisme que seria excessiu en un cristià ortodox que sotmet la seva especulació a l'autoritat de l'Església. Aquest equilibri és una de les característiques més remarcables del professor tolosà, i la influència que la seva obra ha tingut en l'Europa del Renaixement confirma, una vegada més, la profunditat de les arrels que té en l'edat mitjana una part almenys de l'humanisme cristià occidental.

III.6.5. RICARD DE SANT VÍCTOR

El pensament de Ricard de Sant Víctor ha tingut influència innegable sobre el *Liber creaturarum*,¹³⁰ almenys en el sentit que Sibiuda s'identifica plenament amb el socratism cristian. Els manlleus, les referències més o menys precises i explícites a les obres de Ricard, sobretot al *De Trinitate*, els paral·lelismes de vocabulari mostren que Sibiuda coneixia bé els escrits del mestre contemplatiu. L'estudi de sant Bernat, d'Hug i de Ricard de Sant Víctor obliga a concloure que Sibiuda, al llindar del segle XV, a l'alba de l'humanisme, relança la idea cara a aquests monjos de prendre l'home cristianament amb tota seriositat. La idea es troba al primer rengle de les seves preocupacions, els textos dels vells mestres vénen tot seguit, abundants, treballats, cisellats. Ric i entès en la tradició teològica del segle XII, Sibiuda n'elaborarà una refosa. És ben cert que no es va pas limitar a aquests autors de la primera gran hora escolàstica; també sabé aprofitar d'altres aportacions posteriors. Però en endavant caldrà considerar l'humanisme del *Liber creaturarum* com un humanisme de font medieval clàssica, en el sentit que Sibiuda no inventa, sinó que renova una tradició els resultats de la qual guardaven al seus ulls la frescor i la força d'atracció que van poder tenir des del primer dia.

III.6.6. BONAVENTURA

La relació de Sibiuda amb sant Bonaventura passa, sobretot, a través del *Breviloquium*, del qual hi ha molts extrets al *Liber creaturarum*. Ens equivocariem, de tota manera, si volíem fer de Sibiuda un deixeble de Bonaventura.

En efecte, el punt de vista en el qual es col·loca Sibiuda en el *Liber creaturarum* no correspon de cap manera a l'opinió bonaventuriana de les relacions entre fe i raó. Si per a Bonaventura la filosofia és «una doctrina essencialment

130. Cf. *ib.*, p. 178-192.

mediadora, un camí cap a una altra cosa, un lloc de passatge»,¹³¹ en una paraula, si ha de ser englobada per la teologia, el *Liber creaturarum* proposa una concepció molt diversa; és justament a partir del natural i de la raó que hom intenta deduir una teologia, que no serà pas per això mateix una *theologia naturalis*, sinó una especulació sapiencial. Paradoxalment, això no obstant, el resultat al qual arribarà l'esforç sibiudià també es fonamenta sobre el pressupòsit fonamental del pensament de Bonaventura, segons el qual «l'únic itinerari legítim i segur del coneixement, si aquest no es posa a funcionar només formalment i en el buit, consisteix a partir de la fe per travessar la llum de la raó i arribar a la maduresa de la contemplació».¹³² Perquè, tot i que el *Liber creaturarum* no ho diu mai, l'obra de Sibiuda no és res més que una lectura, ja cristiana en el seu punt de partida, del llibre de la naturalesa, una lectura engatjada, en la qual és la fe la qui comanda el pas, estableix els límits dins els quals la raó pregunta i en controla els resultats obtinguts.

Una altra característica que distingeix els dos autors és el lloc que escau al Crist en l'obra de l'un i de l'altre. Perquè seria en va que hom buscaria en Sibiuda una cristologia positiva. Detall revelador: és al *Cur Deus homo* de Sant Anselm que Sibiuda manlleua allò essencial de la seva exposició cristològica. La cristologia sibiudiana és una enquesta sobre les condicions de possibilitat de la salvació a través del Crist, en la qual l'especulació avança «remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo».¹³³ Som molt lluny del lloc central que ocupa el Crist, *medium omnium scientiarum*, en el pensament de sant Bonaventura.¹³⁴

III.6.7. DUNS ESCOT

En els primers títols de l'obra de mestre Ramon hom descobreix un univers intel·lectual veí de l'escotisme: refús d'una salvació filosòfica, inserció de la revelació en una especulació racional conduïda per un cristià al qual la seva fe assegura que la intel·ligència humana és capaç d'eleva-se, per sobre de l'experiència humana comuna, devers el Déu únic i trinitari; insuficiència de la raó per a captenir-se de la veritable naturalesa de l'home sense una paraula de Déu que li faci discernir les seves veritables capacitats. Des d'aquest punt de vista, es podria fins i tot pretendre que la insistència de Sibiuda sobre la identitat d'en-

131. Cf. É. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1924, p. 115.

132. Cf. Id., *ib.*

133. Cf. SANT ANSELM, *Cur Deus homo*, praef.; PL 158, 361.

134. Cf. *Les sources...*, op. cit., p. 192-205.

senyament contingut en el llibre de les criatures i en el llibre de l'Escriptura no és res més que l'expressió concreta de la necessitat de la teologia, no solament per a l'home i de cara a la seva salvació, sinó també en tant que ciència pròpia de l'ésser infinit, que ha estat revelada per bondat i lliurement en la creació i en la història salvífica, i sense la qual l'home no arriba mai a descobrir-se realment *in quantum homo est*.

Recordem també¹³⁵ que les opinions metafísiques sobre l'ésser s'emparenten en Sibiuda amb un univers metafísic de tipus escotista, encara que Sibiuda no hagi desenvolupat ni tans sols caucionat expressament els punts principals de la metafísica del doctor subtil, assenyaladament la univocitat de l'ésser i la idea de les *naturae communes* enteses com a pur *existible*. El mètode sibiudià, sempre atent a la realitat i a l'experiència, no li aconsellava d'endinsar-se en especulacions tècniques d'escola i encara menys a partir de les pures condicions de possibilitat. Remarquem tot seguit que el programa escotista d'*exaltare naturam* es retroba en l'afany constant del *Liber creaturarum* de subratllar tot el que serveix per a *exaltare et dignificare naturam humanam*. Tema fonamental en Sibiuda, aquest afany esdevé un principi filosòfic de primera importància per a la seva moral i orienta l'eclosió de la *regula et ars affirmandi et negandi*. Per aquest biaix Sibiuda s'afegeix al naturalisme humanista de l'edat mitjana, un humanisme teològic, certament, però que la raó és convidada a subratllar i a aprofundir incessantment, sobretot quan, il·luminada per la fe, esdevé conscient, exercint-s'hi, de poder arribar a esbrinar el sentit final d'aquesta naturalesa, sentit i finalitat que hi ha estat inscrit per la creació i revitalitzat encara amb més intensitat per l'obra salvífica de Déu. Aquestes dades podran ser un punt de partida per a una anàlisi més avançada del pensament del nostre autor, que abordarem en la tercera part d'aquest treball.

III.6 8. GERSON

L'estudi de les fonts que hem anat detectant en el *Liber creaturarum* posa tot d'una en evidència que, en redactar la seva obra, Sibiuda havia llegit i pres bona nota de molt del que havia dit Gerson en el seu tractat contra Ramon Llull. Però no per tal de sotmetre's a les orientacions que allí donava el canceller sobre la manera de treballar en teologia especulativa, sinó per a reaccionar-hi d'alguna manera en contra. Intentarem ara d'esbrinar aquest punt i les conseqüències que se'n deriven.

135. Cf. *Ib.*, p. 205-214.

Ja hem vist més amunt que Gerson s'avenia a acceptar les *rationes* de Llull, si no implicaven cap perill de sotmetre a la necessitat la grandesa i la llibertat divines, i, fent un cop d'ull retrospectiu en la història de la teologia medieval, evocava els noms d'Anselm, Ricard de Sant Víctor i Bonaventura, assenyalamment com autor del *Breviloquium*, per tal de mostrar realitzacions pràctiques d'un ús teològicament fecund i filosòficament vàlid de l'argumentació racional sobre els articles de la fe.

Després de les dependències textuais i temàtiques del *Liber creaturarum* envers els escrits d'Anselm, de Ricard de Sant Víctor i el *Breviloquium* de Bonaventura que acabem de recordar, no podríem raonablement dubtar que hi ha una relació estreta entre l'obra de Sibiuda i, almenys, l'opuscle de Gerson contra Ramon Llull. Aquesta relació és complexa.

En el pròleg del *Liber creaturarum* Sibiuda promet que no al·legarà cap autoritat:

Item: Haec scientia nihil allegat, nec Scripturam sacram, nec aliquem doctorem.¹³⁶

I deixant de banda que en el títol 327, ja al final de l'obra, recull explícitament una cita de Jo 5,27,¹³⁷ acabem de recordar com ell engreixava el seu llibre amb textos presos literalment, cites, paràfrasis i reminiscències dels doctors que Gerson, i no pas únicament en el *Contra Raymundum Lulle*,¹³⁸ tenia cura de recomanar com a models per a un treball teològic correcte i fructífer. Però, i aquí rau tota la intenció de Sibiuda, ell organitza aquest material en un context diferent dels principis que guien l'especulació teològica gersoniana. Un cop constatat que el *Liber creaturarum* és un *rapiarium* d'idees i textos de la tradició agustiniana i franciscana, no queda pas anul·lada la impressió que el llibre té una arquitectura i una articulació pròpies, ben al contrari. Aleshores l'audàcia de Sibiuda apareix en tota la seva extensió. El seu ús i abús dels autors recomanats per Gerson, ús i abús deliberadament i programàticament dissimulats des del començament de l'obra, indica que Sibiuda accepta el desafiament de Gerson i es proposa de mostrar pràcticament com els textos i les doctrines d'aquells teòlegs són aptes i adequats per a inserir-se en un context d'especulació racional entorn

136. Pròl., 35*.

137. Tít. 327, 622.

138. Cf., per exemple, a més dels textos del *Contra Raymundum Lulle* que hem vist abans, la recomanació de Bonaventura en «Contra curiositatem studentium», a *Jean Gerson. Oeuvres Complètes*, ed. de P. GLORIEUX, vol. III, Desclée 1962, p. 231. Bonaventura i els victorins són citats també amb elogi en el *Collectorium super Magnificat. Tractatus Septimus*, ed. c., vol. VIII, Desclée, 1971, p. 294-295.

de la fe que parteixi de l'home i del coneixement que aquest pot tenir de si mateix *pro statu isto*.

Així, el *Liber creaturarum* seria una resposta *pràctica*, no teòrica, al teòric *Contra Raymundum Lulle* gersonià. Una resposta elaborada partint de posicions lul·listes evolucionades, des d'un lul·lisme disposat a renunciar significativament a les *prophanae vocum nouitates*, a les *doctrinae variae et peregrinae* i a un cert *phantasiare*,¹³⁹ i que, en tot cas, se centra en un punt àlgid del seu tarannà especulatiu. Aquest punt és el sentit que en l'*opus* lul·lià pren el problema de les relacions entre la fe i la raó: El principi comú de la fe i de la raó és la veritat; Déu dona la fe i la intel·ligència: amb l'hàbit de la fe la raó entén millor que amb el seu hàbit sol; la fe és superior a la raó, però aquesta ajuda i eleva la fe i és ajudada i elevada per ella.¹⁴⁰ Pensem poder demostrar més endavant que també en Sibiuda es dona aquesta circularitat del pensament lul·lià, i aleshores es veurà amb diafanitat la distància que el separa d'un teòleg com Gerson. Per això, el fet que Sibiuda utilitzi profusament en el *Liber creaturarum* les autoritats recomanades per Gerson, però no en tant que autoritats, sinó com a expressió d'un pensament que s'incorpora en un context especulatiu que és a les antípodes dels principis de l'especulació gersoniana, indica amb claredat que l'opció sibiudiana és prou conscient de la diferència que el separa de Gerson. I fins ens atreviríem a dir que no hi ha només consciència de la diferència, sinó quelcom més; Sibiuda intentaria de demostrar que la vena especulativa tradicional de l'Església, a la qual es referia Gerson en la seva polèmica antilul·liana, no solament no és contrària a l'esperit del lul·lisme, sinó que hi ve a coincidir, un cop el lul·lisme s'allibera de l'artifici artístic, la maquinària combinatòria i l'arsenal de taules, alfabets i figures que en desfiguraven les virtualitats més profundes i pròpiament teològiques als ulls del món universitari de l'època.

En aquest aspecte, Sibiuda seria receptiu d'una part de les crítiques a Ramon Llull, amb la condició que els crítics estiguessin disposats a admetre que no tot en el lul·lisme és desviació dels corrents eclesiàstics i pura pèrdua —fins i tot potencialment perillosa— de temps, ben al contrari. La incorporació de textos, idees i pàgines senceres d'autors tradicionals en un context especulatiu de matriu lul·liana, vindria a demostrar, entre d'altres coses, que el lul·lisme no està gens marginat del gran corrent especulatiu tradicional, que hi pot dialogar amb profit i que ni de bon tros no està esgotat en el seu intent de dialogar i/o confrontar-se amb les altres religions del llibre.

139. Cf. *supra*, p. 65.

140. Cf. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, Madrid, Fundación Juan March, Castalia, 1977, p. 165.

Reputem important de posar en relació Sibiuda i Gerson. Ens trobem davant d'un nou esforç per a la normalització del lul·lisme dut a terme des de dins del lul·lisme. Aquesta normalització reïx només en part, però és essencial de poder mesurar-ne l'amplitud, per tal de tenir les pautes indispensables per a una comprensió de l'evolució doctrinal del lul·lisme en el pas de l'edat mitjana al Renaixement.

TERCERA PART:
ASPECTES DOCTRINALS

IV. «LIBER NATURAE»

IV.1. L'UNIVERS COM A LLIBRE: LECTURES POSSIBLES

L'obra de Sibiuda, que ja hem vist que té pretensions de ser una ciència, es presenta d'antuvi com una lectura. Res més clàssic durant l'edat mitjana ni més escolàstic que la idea de *llegir*, en el sentit d'ensenyar o d'aprendre una ciència. Però vet aquí que el text sobre el qual vol llegir Sibiuda no és cap text escrit, sinó un llibre singular: el llibre de la naturalesa. Vella idea medieval,¹ aquest concepte té un paper que creiem fonamental en el pensament de Sibiuda.

La idea de l'univers com a llibre en el qual s'aprèn és ben anterior a la teologia medieval clàssica. Per tal de no divagar, assenyalarem que ja es troba en sant Agustí, sempre en paral·lel amb l'*altre* llibre, el de l'Escriptura:

Liber sit tibi pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.²

El paral·lisme entre Escriptura i creació ha tingut un desenvolupament que ara no podem fer res més que indicar. D'una banda ha donat pautes per a entendre com s'havia de realitzar la contemplació del món físic: lectura d'un

1. Sobre el simbolisme del llibre durant l'edat mitjana, cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, p. 304 s., i les observacions d'E. GARIN, *La nuova scienza e il simbolo del libro*, dins *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florència, 1961, p. 451 s.; J. LECLERCQ, *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle*, a *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, vol. II, París, 1964, p. 63-72. Per a d'altres referències en autors espanyols a Sibiuda, cf. Francisco RICO, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Castalia, 1970, p. 97, nota 81.

2. SANT AGUSTÍ, *Enarrationes in Psalmum* 45, 7; PL 36, 518.

text escrit per Déu, de la qual es desprenen ensenyaments religiosos i morals. En un segon moment les criatures o natures, que són la font d'aquest ensenyament religiós, passen a fer funció de meres figures o símbols i a assimilar-se al text sagrat per excel·lència, la Bíblia. D'aquí neix el simbolisme i l'al·legoria de la naturalesa, oberta amb l'aplicació de la teoria exegètica dels quatre sentits de l'Escriptura al llibre de la naturalesa.³ Com a conseqüència de la qual cosa, el símbol arriba a destruir i a substituir-se a la realitat. Apareixerà així una mentalitat simbòlica molt creativa, capaç de constituir el propi objecte conferint-li significat i intel·ligibilitat. La naturalesa dels objectes ja no consistirà en la concretesa física, sinó en ésser el símbol d'una realitat transcendent —i aquí hi ha un camp ben ampli per a investigar en la història de la metafísica occidental— o d'ensenyaments morals. El món de la realitat física no solament es transmuta, sinó que, a més, es desdobra, per efecte de la capacitat fabuladora de tot simbolisme, i comença de poblar-se amb éssers nous i fantàstics, l'essència veritable dels quals consisteix a significar una altra cosa.⁴

La primera vegada que Ramon Sibiuda esmenta el llibre de les criatures i el seu paral·lel, el llibre de l'Escriptura, té molt present un text d'Hug de Sant Víctor, al qual manlleva fins i tot alguna expressió literal:

Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas creaturarum fuit condita, quoniam quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta; et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus, qui vocatur liber creaturarum.⁵

La tematització del paral·lel criatura-Escriptura pren una intensitat en Sibiuda que val la pena d'analitzar. No hi ha pas divergència, sinó aprofundiment de la tradició. Quan, per exemple, diu que les criatures són portadores de diverses significacions i les compara amb les lletres,⁶ no serà per a instaurar una nova simbòlica, sinó només per a remarcar el caràcter de transmissora d'una pa-

3. Per a la doctrina dels sentits de l'Escriptura, cf. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, 3 vol., París, 1959-1961; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, París, 1944; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2a ed. Oxford, 1952.

4. Cf. H. O. TAYLOR, *The Medieval Mind*, Londres, 2a ed. 1914, vol. I, p. 72 s.; vol. II, p. 86 s.; H. F. DEENBAR, *Symbolism in Mediaeval Thought*, New Haven, 1929; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, París, 1957, p. 159 s.

5. Pròl., ed. c., p. 35*-36*. Cf. HUG DE SANT VÍCTOR, *Eruditio Didascalica*, VII, c. 4; PL 176, 814 B.

6. «Et sicut litterae et dictiones, factae ex litteris, important et includunt scientiam et diversas significationes mirabiles, ita conformiter ipsae creaturae, simul coniunctae et ad invicem comparatae important et significant diversas significationes et sententias»; pròl., ed. c., p. 36*.

raula divina que hi ha en la naturalesa. I l'home, natura entre les natures, és la criatura més significant de l'Univers.⁷

Sibiuda explica el paral·lel criatura-Escriptura desenvolupant el pensament agustinianà que acabem d'evocar. En el text de les *Enarrationes* hi ha un doble pla: llegir-veure. I apareix una falla: n'hi ha que *saben* llegir, n'hi ha que només *poden* veure. Aquest doble pla i la falla que els separa i que fonamenta llur diferència serà una tema central en l'obra de Sibiuda. En efecte, Sibiuda intenta partir sempre dels nivells més elementals i per això mateix més evidents i manifestos del coneixement: l'evidència sensible, l'experiència.⁸ Des d'aquest primer nivell, n'assolirà uns altres que de bell antuvi no són evidents, sinó ocults, i així el lector és portat a través de diversos graus o nivells de comprensió d'una mateixa realitat. És el vell camí d'anar cap a les coses menys conegudes partint de i a través de les més conegudes.⁹ Potser és difícil a un home del nostre temps d'entendre què volia dir ser il·letrat en temps de Sibiuda. Ja hem vist que en el pròleg Sibiuda caracteritzava la seva ciència com a assequible tant als homes de lletres com als altres homes. Assequible a tothom no vol dir que la ciència hagi de ser devaluada. Vol dir simplement que hom desplaçarà l'atenció dels llibres a les coses, de les lletres a les criatures, de l'art a la naturalesa, de l'ensenyament tècnic escolàstic a la comunicació d'una saviesa eminentment pràctica.

En un treball anterior vam poder observar repetidament que Sibiuda ha tingut molts lectors que no han passat del pròleg. La major part d'aquest lectors

7. «In quo libro etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius libri»; pròl., ed. c., *ib.*

8. «[...] libri aliter procedunt, quia probantur omnia, quae ibi dicuntur per rationes et argumentationes, et incipiunt ab illis, quae per se sunt manifesta ad sensum» (tít. 211, p. 309). «Haec scientia... arguit per illa quae sunt certissima cuilibet homini per veram experientiam, scilicet per omnes creaturas et per naturam ipsius hominis» (pròl., p. 33*).

9. «[...] per cognitionem creaturarum seu operum Dei, tamquam per primo nota et magis manifesta, debemus ire ad cognitionem verborum Dei, tamquam ad minus nota» (tít. 210, 307). «Sicut autem aliud est videre et cognoscere ipsas creaturas et opera in se, non comparando ad Deum, sed solum cognoscere quia sunt et existunt, et nescire cuius sunt nec cogitare; et aliud est cognoscere ipsas creaturas et opera Dei in quantum Dei sunt, et sub isto respectu, et scire quod Dei sunt, et quod a Deo sunt, et hoc est *occultum*; et hoc quaeritur et investigatur de se, sed primum est *manifestum* de se»... (*ib.*). «Sicut autem ad cognoscendum ipsas creaturas, quod Dei erant, oportebat primo videre et cognoscere ipsas creaturas in se; ita quod iste erit *primus* gradus cognitionis, quia videbamus ipsas creaturas esse *absque dubio*; et hoc est *certissimum* nobis, sed ignorabamus, unde erant et cuius erant. Deinde per istum gradum ascendimus ad alium gradum, et cognovimus Deum esse, et quod creaturae erant Dei, et a Deo erant. Et iste fuit *secundus* gradus. Deinde cognovimus creaturas in quantum erant Dei donum, ita quod cognovimus ipsas creaturas esse datas hominibus a Deo ad serviendum. Et iste fuit *tertius* gradus cognoscendi creaturas» (*ib.*). «Modus cognoscendi hominis est ut per illa quae sunt sibi magis et primo cognita cognoscat illa quae sunt sibi ignota, et per illa quae scit ascendat ad ea quae nescit» (1, 47).

merament esporàdics s'han enganyat respecte a les relacions que segons Sibiuda hi ha entre el llibre de les criatures i el de l'escriptura, tot i que en el pròleg es deia clarament que els dos llibres tenen el mateix origen, diuen el mateix i l'un no contradiu l'altre.¹⁰ En descriure les diferències que els distingeixen, Sibiuda es refereix sempre a circumstàncies accidentals: el primer llibre és donat amb la creació, el segon amb la història salvífica; el primer és comú a tothom, el segon només el saben llegir els lletrats; el primer no es pot falsificar ni interpretar malament, el segon pot ser falsificat, falsament interpretat i mal comprès.¹¹ Però tant en el pròleg com en d'altres indrets del *Liber creaturarum* Sibiuda té cura de deixar ben clar que el llibre de les criatures i el de l'escriptura tenen el mateix contingut.¹² Des d'aquest punt de vista, qualsevol apel·lació al naturalisme o a la revaloració de la naturalesa que faria Sibiuda enfront de l'Espectura no pot dur gaire enllà, al contrari: el lector atent de Sibiuda troba textos que l'orienten ben diversament.

Després haurem de sospesar què significa en un pla natural que el llibre de la creació sigui infalsificable. Ara intentarem primer de rematar la qüestió de les relacions entre els dos llibres.

D'una manera general, diu Sibiuda, nosaltres assentim a una autoritat que parla o a una raó que prova.¹³ En el món hi ha un llibre que parla amb l'autoritat de Déu: la Bíblia. I un altre llibre, que és el món mateix, domini del discurs racional i de la prova. Per a Sibiuda no hi ha cap ombra de dubte: imposar i manar és una funció més alta que provar; cal que ens acostumem a copsar els accents d'una mentalitat fortament voluntarista, per a la qual les decisions de la llibertat tenen una dignitat superior al treball laboriós de la funció racional; la llibertat pren les seves decisions des d'ella mateixa, en canvi la raó es mou a les palpentes entre l'opacitat de les coses. És, doncs, congruent que la paraula divina es presenti en la forma imperativa del manament i l'autoritat, forma de molt superior a la recerca i la prova.¹⁴ Més tenint en compte que, més enllà

10. «[...] uterque liber est ab eodem, quia idem Dominus et creaturas condidit et sacram Scripturam revelavit. Et ideo conveniunt ad invicem, et unus non contradicit alteri. Sed tamen primus est nobis connaturalis, secundus supernaturalis» (Pròl., 37*).

11. *Ib.* 35*-37*.

12. «Quamvis autem omnia quae probantur per librum creaturarum sint scripta in libro Sacrae Scripturae et ibi continentur, et etiam illa quae ibi continentur in libro Bibliae sint in libro creaturarum [...]» (212, 314).

13. «Omne ergo quod credimus, vel credimus per auctoritatem dicentis, vel rationem probantem» (211, 310).

14. «[...] in scientia libri creaturarum sunt omnia per modum probationis, quia ibi probatur per ipsas creaturas, quod ita debet facere homo, et probatur debitum et obligatio hominis erga suum creatorem; sed in libro Bibliae omnia eadem illa continentur per alium modum scilicet per modum praecepti, et per modum mandati, per modum monitionis et exhortationis, promittendo et

de la diferència de forma, el contingut és el mateix, com acabem de veure. Identitat de contingut i diferència de forma expressen la relació entre els dos llibres. La identitat de contingut fonamenta la concòrdia, la consonància i l'harmonia entre els dos llibres. La diferència de forma —imperativa en l'un i discursiva en l'altre— fonamenta la subordinació jeràrquica del llibre de les criatures al llibre de l'Escriptura. Al capdavant l'Escriptura, que gaudeix de l'autoritat infal·lible de Déu, és qui deté una certesa superior a qualsevol cosa i a qualsevol raó.¹⁵

Així, queda prou clar que en el *Liber creaturarum* no hi ha ni la més lleu temptativa d'oposar els dos llibres. Queda un punt per matisar: la qüestió de la identitat de contingut. Si realment Sibiuda pretén que el llibre de les criatures ensenya el mateix que l'Escriptura, el nostre filòsof podria ser acusat amb raó d'atribuir a la naturalesa unes capacitats docents que tradicionalment es consideraven privatives de la revelació, i això fonamentaria una especulació entorn d'un possible *naturalisme* sibiudià.

Més amunt ja hem vist que per a Sibiuda la *scientia* s'identificava amb la *sapientia* cristiana, i que l'esforç per a copsar aquesta *scientia-sapientia* s'inscrivía en les possibilitats de l'home *pro statu isto*: impossibilitat de copsar-la per part dels filòsofs pagans o dels infidels, necessitat de la il·luminació de la gràcia i del baptisme en el cas dels cristians. La qual cosa vol dir que, en la present economia salvífica, les criatures són mudes i l'home sord o cec. I que les criatures només comencen de parlar quan són interpel·lades per aquest home desvetllat, munit d'una mirada especialment penetrant, que és el cristià. Que aquesta és la posició de Sibiuda es dedueix no solament del pròleg, sinó de molts altres textos, entre els quals n'espigolarem un de rotundament clar:

[...] modus cognoscendi ipsius hominis est, ut per corporalia, sensibilia et visibilia cognoscat spiritalia et invisibilia, ut iam declaratum fuit in scala natu-

cominando. Aliud autem est probare, quod ita debet fieri, et aliud est praecipere et mandare, et monere et exhortari cum promissionibus et paenis, quod fiat. Hoc enim solum pertinet auctoritati et dominio, primum autem non, scilicet probare; quia quilibet potest probare, quod fieri debet, sed non mandare, quod fiat» (212, 314). «[...] iste modus est altior et maior, quia maius est praecipere quam probare: et in hoc ostenditur, quod liber Bibliae, qui loquitur per modum auctoritatis et praeccepti, est de tanto maior et altior et superior, quam liber creaturarum, de quanto maius est praecipere et mandare su imperare, quam probare tantum» (*ib.*).

15. «Et sic apparet summa concordia, summa consonantia et summa convenientia inter librum Sacrae Scripturae et librum creaturarum; et quod liber creaturarum servit et famulatur libro Sacrae Scripturae quasi imperanti, mandanti et praecipienti, et apparet quod non differunt nisi in modo dicendi et loquendi; quia unus loquitur per modum probationis, et alter per modum praeccepti et auctoritatis» (212, 315). «Sic ergo tam ex auctoritate libri creaturarum, qui non mentitur, quam ex auctoritate Scripturarum, quae est auctoritas infallibilis Dei, quae certior existit omni re et omni ratione, concluditur [...]» etc. (327, 622).

rae[...]. Prima scala est scala naturae, ista secunda scala est scala gratiae. Prima scala est scala creationis et conditionis, sed in ista secunda scala est scala recreationis, reparationis et restaurationis, scala vitae, scala salutis. Prima scala est scala hominis inquantum homo, sed ista secunda scala est scala hominis inquantum lapsus est. Et ideo homo in quantum est lapsus debet primo ascendere per istam scalam gratiae, quia homo lapsus est in profundissimo loco et infimo, et distat in infinitum a Deo, et est inimicus Dei: et ideo primo debet exire de illo loco infimo, et ascendere ad gratiam Dei, et ad donum Dei et auxilium, et adjutorium et bene esse, quia aliter non poterit ascendere per scalam naturae. Primo Deus ordinavit homini perfecto habenti bene esse scalam naturae per quam poterat ascendere feliciter et descendere. Secundo ordinavit homini lapso, qui cecidit de bene esse ad male esse, et de gratia ad culpam, de amicitia Dei ad inimicitiam, scalam gratiae, per quam ascenderet ad bene esse et ad gratiam et ad amicitiam suam. Et ideo homo lapsus non potest invenire Deum quem perdidit, nisi ascendat per secundam scalam. Et si per primam primo vult ascendere et ire ad Deum, tunc frangit collum suum, et habet obstaculum, et non invenit Deum, sed magis inveniet errorem et diabolum et malum suum.¹⁶

Sibiuda parla *pro statu isto*, és a dir, amb la mentalitat del teòleg per al qual l'home és un ésser històric que existeix com a *homo lapsus* o com a *homo re-creatus*. En va buscaria hom en el *Liber creaturarum* un concepte abstracte de naturalesa humana. En tot cas, com hem vist, hi ha un estat natural *de iure* i el seu contrari, l'estat actual *de facto*, que és el real en el sentit veritable de la paraula. En aquest estat *de facto*, l'home només és naturalesa caiguda o naturalesa redimida. I, segons Sibiuda, només des de l'estat de naturalesa redimida l'home pot recòrrer aquell camí intel·lectual que hauria estat el seu en l'estat natural *de iure*. És a dir, només hi ha veritable comprensió de la *scala naturae*, de la *scientia libri creaturarum*, de la *sapientia scripta in creaturis* des de la gràcia i la revelació cristianes, des de l'estat de naturalesa redimida. La qual cosa vol dir, al capdavant, que Sibiuda proposarà una manera de comprendre la naturalesa que és la que li dicta la fe. En aquest context, esmentar, ni tan solament, la mínima vel·leïtat de *naturalisme*, no durà mai enlloc.

Aleshores, per què Sibiuda redacta, precisament, una *scientia libri creaturarum*?

S'ha dit, i és veritat, que l'adquisició en l'àmbit intel·lectual de la separació definitiva entre saber i fe, filosofia i religió, és un fet a partir de Kant. En canvi seria característica de la mentalitat medieval la unitat intacta de la vida espiritual dels pobles. Unitat sense excloure la tensió, és clar. En la mentalitat del món antic, posem per cas, hi ha molts moments en què no s'experimenta la contradicció entre allò natural i allò diví. La naturalesa és ella mateixa divina. Homes

16. Cf. 281, 488 - 489.

i déus són fills d'una mateixa mare i participen del pensament. El grec no coneix altra revelació divina que no sigui la que troba en la naturalesa i en el ser espiritual de l'home mateix, en la relació de l'home amb el logos. El coneixement de la naturalesa fa progressar en el coneixement diví. En el pensament grec no es pot pensar mai que el pensament, la força més divina que hi ha en l'home, pugui entrar en contradicció amb una revelació divina a la qual s'hagi de sotmetre.

En Sibiuda aquesta convicció es manté i al mateix temps està en crisi. Per a Sibiuda no hi ha contradicció entre l'ordre natural i l'ordre revelat, però tampoc no hi ha continuïtat. Per al grec, el logos recorria tranquil·lament el camí que va del κόσμος ὅδε al θεῖον. Per al cristià Sibiuda entre el món natural i el món diví s'interposa una història dramàtica protagonitzada per l'home: la falla del pecat original i la necessitat d'una redempció. En virtut d'aquesta falla fonamental, l'ordre natural queda obnubilat, davant seu l'home es troba en estat d'*excaecatus*. És una falla molt més radical que la que establia Agustí entre els qui saben llegir i els qui només poden veure. L'home ja no pot llegir correctament el llibre de les criatures, és a dir, no el veu sota la llum adequada, i per això els seus esforços especulatius van a parar ineluctablement cap a l'error. Només caminant per l'escala de la gràcia, és a dir, per l'economia salvífica instaurada per Jesucrist, l'home pot recuperar la força i la llum que li faran veure la naturalesa en la seva dimensió més radical i última: com a horitzó creat de la revelació d'un Déu que es dona. És, doncs, una visió recuperada, la naturalitat de la qual queda reduïda a un aspecte jurídic: és la visió que competiria a l'home, de dret, en el cas que no hagués engegat el mecanisme pervers i pervertidor del pecat original. Es tracta d'una pura possibilitat, en el sentit que mai no s'ha donat en la realitat. Sibiuda, no gensmenys, postula la unitat entre l'ordre natural i l'ordre revelat, perquè la fe li dicta el principi que el Déu creador també és el Déu salvador. És, per tant, una no-contradicció creguda.

Per això és possible que un creient i només un creient resolgui de posar per escrit una *scientia libri creaturarum*. Només ell, en efecte, té la clau que obre el sentit d'aquest llibre, i només ell el pot exposar correctament als altres homes.

Ens trobem, doncs, de bell antuvi en un context innegable de *fides quaerens intellectum*. Les influències anselmianes que havíem detectat es confirmen ara sota una nova llum. De la comparació entre el llibre de la naturalesa i el llibre de l'Escriptura en l'obra de Sibiuda, se'n desprèn no solament la possibilitat d'argumentar sobre el món diví, sinó sobre tot l'obligació de dirigir-se a Déu com a terme de fe, esperança i caritat. La reflexió que iniciarà Sibiuda sobre les pautes del llibre de les criatures no s'esgotarà pas només en el contingut d'una creença, sinó que atenyirà també al mode d'adhesió exigit per l'objecte d'aquesta creença: *credere in Deum*, creure amb una fe que implica l'amor.

Continuador d'Anselm, Sibiuda intenta de retrobar alguna besllum del coneixement humà possible abans de la caiguda, de restablir l'home ni que fos parcialment en l'estat del qual va caure. Refer el que ha estat desfet, acomplir una mena de recreació, és una tasca sobrehumana, obra exclusiva de la gràcia. L'especulatiu sap que si vol recórrer la *scala naturae* abans de la *scala gratiae*, té el fracàs assegurat: *frangit collum suum*. Per això s'acull a la il·luminació de la gràcia i del baptisme, i per això la seva lectura del *Liber creaturarum* serà guiada i assistida pels articles del *Credo*.

IV.2. L'ORDRE NATURAL: NATURESA, DÉU, LLIBERTAT

El problema del llibre i de la manera com cal llegir-lo correctament, ens envia de dret cap al problema del seu contingut: «*liber naturae*». I en preguntar-nos pel concepte de naturalesa que té Sibiuda, ens adonem per començar que sota la seva ploma reviu una i altra vegada el mot amb què la naturalesa fou designada pels pensadors del segle XII que la redescobrien amb entusiasme: *universitas*.¹⁷ Amb tot, no hem d'enganyar-nos per causa d'aquesta coincidència terminològica. Sibiuda no desenvoluparà cap hipòtesi al·legòrica, ni per a ell no constitueix cap problema la recerca de les lleis de la naturalesa, que donen raó del seu ordre. Si per a la generació dels teòlegs del segle XII la investigació de les causes naturals podia constituir l'activitat de punta de la raó, fins i tot al preu de produir un xoc en la consciència religiosa, l'acte propi de la qual consisteix a apuntar directament cap a la Causa suprema, la tasca que es proposarà Sibiuda és de mostrar de quina manera intrínseca la naturalesa apunta indefectiblement cap a una *Summa natura*, de manera que sense aquesta *Summa natura* no hi ha explicació coherent ni es pot copsar el sentit dels impulsos i les forces que configuren la naturalesa que es desplega davant el nostre ull. Si els pensadors occidentals cristians del segle XII s'aplicaren a l'estudi de l'eficàcia pròpia de les causes segones, posant les bases del naturalisme que triomfaria al segle següent, Sibiuda torna a plantejar el problema no del simbolisme, sinó del sentit global de la naturalesa, tal com hom el pugui extreure de la mateixa naturalesa. Durant el segle XIV moltes qüestions de la física aristotèlica són revisades i n'apareixen

17. Sobre el tema de la descoberta o presa de consciència sobre la natura durant la «renai-xença» del segle XII, cf. T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale*, Roma, Istituto di Filosofia della Università - Florència, G. C. Sansoni Editore, 43 p.; *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo de Conches e la scuola de Chartres*, Florència, 1955, p. 175-246; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 3a ed., París, Vrin, 1976, p. 21-51. Pel que fa a la terminologia sibiudiana, cf. pròl. 35* (*universitas creaturarum*); 471, 47 (*rerum et creaturarum universitas*).

d'altres que sorprenen per llur modernitat. Francesc de Marchia, Burleigh, Buridan, Domènec de Clavasio, Nicolau d'Oresme, Pere Ceffons, Enric de Hassia, Llorenç de Luidores i el mateix Occam introduïren unes preocupacions i un mètode de recerca en les qüestions físiques que constitueixen un primer pas, certament tímid, però amb tota la força dels passos originaris, cap a la física moderna que apareixerà tres segles més tard.¹⁸ Sibiuda, a despit de ser metge, és a dir, *physicus*, no té res a veure amb cap de les especulacions d'aquests predecessors seus. Si en el *Liber creaturarum* són rastrejables els ecos d'algunes qüestions físiques prou discutides al segle XIV i hi trobem també ressons de les teories mèdiques de Galè,¹⁹ això no obstant, la preocupació de Sibiuda depassa l'àmbit físic i s'orienta decididament en una direcció religiosa que inclou, com veurem, dos moments filosòfics de primera importància: el problema del ser i el problema del fer. Posat davant el gran llibre de la naturalesa, el cristià Sibiuda s'esforça a copsar-ne el sentit més radical, que per a ell rau en la relació de la naturalesa amb Déu. I es precipita en qüestions metafísiques i ètiques per tal de mostrar el valor universal de veritat, capaç d'interpel·lar qualsevol home, de la seva interpretació de la naturalesa. En una paraula, per a Sibiuda el llibre de la naturalesa està escrit en llenguatge religiós.

Sibiuda, doncs, no es preocupa de com és la naturalesa, sinó de la seva significació, la qual cosa ens adverteix que ens trobem davant un probable místic. El que direm tot seguit confirmarà aquesta impressió.

La naturalesa es dona a conèixer a l'home, d'antuvi, de forma immediata: és l'objecte dels sentits i de l'experiència humana i la seva percepció no és enganyosa.²⁰ Nogensmenys, la naturalesa es presenta a l'home d'una manera directa i indubitable com un conjunt únic i ordenat, exactament escalonat i jerarquitzat. Sibiuda parla sovint de les escales, i ja veurem que per a ell *scala* implica tant una gradació en l'ordre del ser com en l'ordre del conèixer.²¹

18. Sobre alguns aspectes dels problemes nous i de la manera nova de qüestionar en física durant el segle XIV, cf. Constantin MICHALSKI, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, Cracòvia, Imprimerie de l'Université, 1928, 71 p.

19. Al títol 62, 81, llegim: «Res vero tertii gradus, ut sunt animalia, producunt ex *impetu* naturae, et faciunt hoc ex *impetu* quod faciunt, nec possunt facere nec habent potestatem faciendi aliud», on Sibiuda sembla ignorar les recerques dels filòsofs i teòlegs que cita Michalski, *ubi supra*, a propòsit de la teoria de l'*impetus*. Cf. també el títol 277, 476-478, on Sibiuda parla amb un llenguatge mèdic de la més ortodoxa tradició galènica.

20. «Consideratis istis gradibus rerum, quae sunt in mundo per rerum experientiam, de quibus nullus potest dubitare [...]», tít. 2.7.

21. «In qua (universitas) una res est inferior, et alia superior: una perfectior, alia minus perfecta: una nobilior et dignior quam alia, ad modum cuiusdam scalae ascendendo» (I, 48*). Per al vocabulari i les fonts del món considerat com a ordre, cf. H. Krings, *Ordo. Philosophische-historische Grundlegung einer abendländische Idee*, Halle, 1941; R. Roques, *L'univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis*, Paris, 1954, esp. cap. I.

L'ordre natural, començant pel seu nivell inferior, té quatre graus generals, cadascun dels quals se subdivideix en d'altres graus o graus especials. El títol I del *Liber creaturarum* exposa amb detall l'ordre de l'univers, segons aquest esquema:

I. *Esse tantum*. Comprèn tot allò que és, però no té vida:

- els elements: terra
 - aigua
 - aire
 - foc
- els minerals i pedres precioses
- els cossos celestes
- les coses artificials.

II. *Vivere*. Comprèn tot allò que és viu, però no té sensibilitat: herbes i arbres.

III. *Sentire*. Comprèn tots els animals, que Sibiuda classifica segons llur capacitat de ser domesticats: N'hi ha que només tenen el sentit del tacte (curculles); d'altres al sentit del tacte adjunten la memòria (formigues). Els animals d'aquests dos grups no són domesticables ni disciplinables. En un tercer nivell se situen tots aquells animals (terrestres, aeris o aquàtics) que tenen sentit del tacte, memòria i vida, gràcies al qual són *aliquo modo disciplinabilia*.

IV. *Intelligere et liberum arbitrium*. Comprèn l'espècie humana, capaç de coneixement experimental, d'art, ciència i doctrina.

La classificació particular que fa Sibiuda dels animals manifesta influències tomistes evidents,²² però el que importa és de remarcar que el principi ordenador que utilitza Sibiuda és l'acostament o l'allunyament de cada cosa de la regió intel·lectual. Com més opaca és una cosa a l'acció o influència intel·lectual, més avall es troba en l'escala de l'univers. A l'inrevés, si una cosa és almenys influenciable des de l'esfera intel·lectual, ja comença d'eleva-se en l'escala natural. Ens trobem, doncs, i ja al llindar de les especulacions sibiudianes, amb una jerarquització de les realitats naturals d'encuny neoplatònic.²³

22. Cf. Tomàs d'Aquino, *In XII libros Metaphysicorum* lib. I, lectio I, 10-13; ed. Vivès, t. 24, París, 1875, p. 338-339.

23. Potser val la pena de comparar l'escala de les criatures lul·liana amb la de Sibiuda. Llull presenta sota de Déu set escalons diferenciats: els àngels, el cel, l'home, l'esfera imaginativa, la sensitiva, la vegetativa i l'elementativa. Però, com fa notar Robert PRING-MILL en *El microcosmos lul·lià*,

Allò que travessa i estructura l'univers és la realitat que el depassa. Veurem tot seguit que Sibiuda parla d'*ascensus-descensus* i podrem observar fins a quin punt coincideixen amb el *πρόδος* i l'*επιστροφή*, salvades les diferències, de Plotí.

Establert en el títol primer l'ordre i la jerarquia de la naturalesa, Sibiuda fa notar que els quatre graus de la realitat s'estructuren de tal manera que el quart, és a dir, l'home, posseeix conjuntament i al mateix temps tot allò

Palma de Mallorca, Moll, 1961, «la situació no era, tanmateix, tan senzilla com ens poguésem semblar a primera vista, per dues raons. D'una banda, tant el món espiritual com el món material es dividien en distints plans sobreposats, formant els distints escalons de l'escala (entre Déu i l'ànima racional de l'home n'hi havia dos —el dels àngels i el del cel—, i el cos de l'home participava en tots quatre pertanyents al món material: l'imaginal, el sensual, el vegetal i el dels elements). D'altra banda, no hi podia haver una sola jerarquia clara i patent, per raó de les complicacions de la teoria física dels quatre elements: foc, aire, aigua i terra. Aquests elements, essent inanimats, sembla que idealment haurien de quedar per sota la més baixa criatura animada, però no era així. En primer lloc, les operacions dels elements no es poden limitar als éssers inanimats perquè tot cos era compost d'ells. En segon lloc, encara que ens podria semblar natural que, dins la jerarquia dels animats, els superiors es compoiguessin dels inferiors, no fou així, sinó que tots es componien directament dels elements ajudant-hi, d'escaló en escaló, una i altra manera de ser addicional. Per conseqüent, els elements no podien ésser tan sols anelles d'una cadena senzilla, sinó que constituïen una segona cadena suplementària relacionada amb la principal de maneres distintes i a nivells distintes. En tercer lloc, els éssers inanimats no es limitaven a l'escaló més baix de l'escala, perquè llurs manifestacions perfectes constituïen tota una jerarquia a part —la de les esferes celestials— dins un dels escalons superiors, i aquesta jerarquia es trobava per damunt de les criatures animades inferiors no solament en el sentit físic sinó també en l'escala de perfecció. Tot el que tenia lloc per sota l'esfera de la lluna era mudable i inconstant, sotmès a la composició i a la descomposició, a la generació i a la corrupció —inclús el cos humà, el qual podria influir en la seva ànima (encara que fos, segons els teòlegs cristians —inclús el nostre Beat—, sense mai forçar-la). Les esferes celestials, en canvi, eren immutables i constants, compostes dels quatre elements però en una composició harmònica i invariable. En l'escala de les criatures, per consegüent, l'escaló celeste sobrepassava l'escaló de l'home —ligat en aquesta vida al món inferior de sota la lluna pel seu cos corruptible—, i és per aquesta raó que el trobem entre els homes i els àngels en tota versió de l'escala, com per exemple en la sèrie de *Subjecta* de l'*Ars Magna Generalis Ultima* (1305-8) i de l'*Art Breu* (1308), o en la sèrie dels arbres constitutius de l'enciclopèdia *Arbre de Ciència*» (p. 54-56). Per tant, l'escala de les criatures lul·liana respecta la física tradicional, ben a l'inrevés de la sibiudiana, que concentra en el graó inferior de l'escala no solament els quatre elements que després es tornen a trobar en graons superiors, sinó àdhuc tota la maquinària celestial, a desgrat de la seva dignitat i incorruptibilitat. Així, l'escala de les criatures de Sibiuda, comparada amb la de Llull, apareix més metafísica que no pas física, en el sentit que les coses s'agrupen en els diversos escalons segons llur pes essencialment ontològic, segons el mode de llur existència, i no atenen a consideracions derivades de llur diferent materialitat. Per això, més enllà de les coincidències de detall, les escales de les criatures de Llull i de Sibiuda són ben diferents i només tenen una coincidència de fons en el profund neoplatonisme de l'esquema i en els quatre conceptes fonamentals que, segons el mateix Pring-Mill, en fonamenten la instrumentació: «El primer d'aquests conceptes fou la idea d'una jerarquia espiritual amb Déu damunt; el segon, la naturalesa espiritual de la realitat, naturalesa que era assequible per a l'ànima humana; el tercer, el retorn de l'ànima envers la unitat per la via contemplativa, la qual li permetia de recobrar la seva condició com a Idea en el Logos; i, en últim lloc, la fe en la bondat i plenitud de l'ésser» (*ib.*, p. 48-49).

que en els altres tres graus inferiors es troba dispers. En efecte, l'home és, viu, sent, entén i vol. Més encara: l'home és *elemental*, en el sentit que posseeix els quatre elements, en viu, se n'alimenta i gràcies a ells es conserva; l'home és *vital*, perquè es nodreix, creix i es multiplica; l'home és *sensible*, gràcies als seus cinc sentits i a les seves intermitències (estat de somni - estat de vigília), etc. L'home, doncs, és la unitat dels graus de la naturalesa, i l'existència d'aquesta instància unificadora servirà a Sibiuda per a fer una pregunta fonamental: D'on ve que en la naturalesa es detecti aquest ordre? Vers on apunta aquesta tendència progressivament unificadora que es percep a ull nu en el cosmos?

De la constatació que en el món els graus fonamentals en què es desplega l'ésser poden existir en estat de dispersió o de reunió, Sibiuda n'infereix que hi ha d'haver un factor d'unitat. Factor que tant serà causa de la dispersió com de la concentració i la reunificació. Factor extern i responsable. Si en el món s'observa ordre, mesura i límit i el món és en la mesura que el seu ordre, el seu número i el seu límit és estable, es planteja la qüestió de l'ordre, la mesura i el límit en sentit fonamental.

Per a Sibiuda, com per a la majoria de medievals, l'existència de la naturalesa i les seves formes essencials no es demostra, es percep sensiblement. I l'observació d'una necessitat o d'un comportament necessari permet d'induir l'existència d'una naturalesa que no es percep directament, sinó gràcies a la necessitat dels seus efectes. Doncs, pensa Sibiuda, si tot el món és un conjunt proporcionat, ordenat i limitat, amb la característica de presentar una tendència i un impuls ben clar cap a la unificació gradual, aquest comportament traeix l'existència d'un factor d'unitat que tot ho ordena, proporciona i limita. És l'home, unitat de tots els graus de l'univers, aquest factor? O és que cada grau s'ha constituït a si mateix tal com és? Davant la impossibilitat de pensar en una autoordenació, autoproporció i autolimitació de cada grau de l'escala universal, Sibiuda fa el salt cap a una naturalesa superior que ha ordenat, mesurat i limitat tot l'univers i cadascun dels seus components:

Quamvis enim sunt plures et innumerabiles res et diversae, in istis quattuor gradibus tamen non est nisi unus ordo, una ordinatio inter omnes. Omnia enim habent ordinem unum; omnia enim sunt coniuncta, omnia colligata in uno ordine. Omnia ascendunt ordinate de gradu in gradum, de minore ad maius semper ad digniora ascendendo. Ergo unitas ordinis demonstrat unum solum ordinatorem, unum gubernatorem, unum artificem, qui tam diversa coniunxit in uno ordine. Item quomodo tam diversae res et contrariae adinvicem, sicut sunt aqua et ignis, humidum et siccum, et aliae res multae ad invicem contrariantes, possunt coniungi in uno ordine, et conservari infra rerum ordinem nisi esset unus solus numero qui omnia ordinavit? Non enim duo contraria naturaliter pos-

sunt convenire in uno ordine, nisi per unum ordinatorem. Ergo contrarietas rerum in uno ordine arguit unum artificem tantum²⁴.

Praeterea elementa intrant herbas et arbores et nutriunt eas et fructus earum continue. Et fructus et herbae intrant animalia, et nutriunt ea. Et etiam tam fructus quam herbae, animaliumque carnes intrant homines, et nutriunt eos; et coelestia corpora, ut sol et luna continue influunt in ista inferiora, et dant vigorem, et lumen, et calorem continue eis, et ista recipiunt. Quia ergo unum tendit ad alterum, ut videmus per experientiam, quod unum sustinet aliud, et omnia se mutuo iuvant, et inferiora serviunt maioribus et superioribus ordinate: et in hoc faciunt unum ordinem, unam amicitiam, unam unitatem: ergo sequitur quod tantum est unus qui omnia ista gubernat et ordinat, et confoederat in unam societatem.²⁵

Aquest argument rep una confirmació pel fet que els tres primers graus de la naturalesa, cadascun dels quals conté una gran diversitat interna d'espècies i naturaleses, tendeixen i estan ordenats cap al quart i existeixen en funció d'aquest. Ara bé, en el quart grau només hi ha una espècie natural: l'home, u per naturalesa, divers pels individus. La naturalesa, doncs, obra en la direcció de la unitat. Per això, de l'home, no en podria partir cap direcció que retornés a la pluralitat i la diversitat. Si més enllà de l'home cal admetre una naturalesa ordenadora del món, aquesta naturalesa ha de ser més una que la naturalesa humana. I com que la naturalesa humana és una en l'espècie i plural en els individus, vet aquí que la naturalesa superior a l'home, que ordena i jerarquitzava la diversitat de l'univers u i únic, haurà de ser una en espècie i individualment. L'argument amb el qual Sibiuda defensa aquesta marxa de la unitat cap a la conquesta d'ella mateixa no podia ser sinó d'arrel neoplatònica: la convergència de la unitat amb l'ésser:

Unde enim esset hoc, quod aliae naturae inferiores, et minus dignae tenderent ad unitatem et unicam naturam solam, tamquam ad maiorem, et humana natura, quae dignior est, tenderet ad plures naturas tamquam ad maiores et dominantes: et omnes res inferiores homine tenderent ad unitatem et humana natura dignior omnibus, ad quam tendunt aliae omnes, tenderet ad diversitatem? Hoc non patitur natura, nec ordo rerum, quod inferiora et minus digna tendant et ordinentur ad melius, fortius et ad nobilius, et superiora et magis digna tendant ad peius et ad debilius. Sed melius et fortius, et dignius est tendere ad unitatem, quam ad diversitatem, et ad unum quam ad plura; quia tendere ad uni-

24. Tít. 4, 10. Aquí trobem el metge Sibiuda per al qual era clar que les malalties es guarien amb l'administració d'aquells remeis contraris a les causes que les causaven: «contraria contrariis curantur».

25. *Ib.*

tatem et ad unum est tendere ad esse, ad bonum, ad fortitudinem, et ad conservationem. Sed ire et tendere ad diversitatem et pluralitatem, est ire ad non esse, ad malum, et ad divisionem, ad debilitatem et ad destructionem.²⁶

Vet aquí, doncs, que la natura que observa Sibiuda remet de seguida a una *superior natura*, en virtut de l'impuls cap a la unitat que és com el moviment i l'ànima del món. De la multiplicitat a la unitat, de l'ordre a l'ordenador: qui podria negar que Sibiuda llegeix el llibre de les criatures com un metafísic? Això quedarà confirmat quan reprendrem l'estudi de la doctrina sibiudiana entorn de l'ésser. En efecte, havent vist que la primera caracterització sota la qual Sibiuda esguarda la naturalesa desemboca de seguida en una perspectiva ontològica, ens allunyariem del nostre propòsit si ens endinsàvem ara en la selva considerable de la metafísica sibiudiana, al final de la qual apareix la Trinitat de la teologia. Hem de veure si, a més de la direcció metafísica, el concepte de naturalesa que presenta Sibiuda obre alguna altra direcció de pensament.

Si la comparació de l'home amb els altres graus de la naturalesa des de l'angle de les coincidències fa aparèixer la llei de l'ordre i de la unitat interna del món, que acabem de veure, rematada per la descoberta d'un ordenador i unificador superior, ell mateix u i font d'unitat, la comparació de l'home amb els altres graus de la naturalesa des de l'angle de les diferències fa emergir la perspectiva del món de la llibertat. I així com abans Sibiuda ha desembocat en la metafísica, ara desembocarà en la moral.

Per a Sibiuda, ja ho hem insinuat, en cada grau de la naturalesa hi ha diversitat d'essències jeràrquicament estructurades: el foc és més noble i digne que l'aire, l'aire que l'aigua, l'aigua que la terra; entre els metalls també hi ha una gradació: or, argent, estany, plom; el sol i la lluna són més nobles que els altres planetes i la posició central del sol entre els set planetes, a part de facilitar la seva funció vivificant, indica el seu primat entre els cossos celestes.²⁷ En el quart grau també hi ha diferències, però en tractar-se d'un grau constituït per una espècie única, les diferències no seran substancials, sinó accidentals, segons el grau d'adquisicions (= hàbits) que cada individu sigui capaç de tenir en el domini de la seva intel·ligència i de la seva voluntat.²⁸

26. Tit. 4, 11.

27. Tit. 61, 77-78.

28. «Unde quia homo facit quartum gradum per intellectum et per liberum arbitrium ita prima differentia inter homines est nobilitas et superioritas. Et iste gradus debet accipi penes accidentia intellectualia, quae adveniunt intellectui et voluntati et animae, et non penes accidentia corporalia, quae conveniunt aliis rebus et aliis inferioribus gradibus per naturam. Et rationabile est ut quia res primi, secundi et tertii gradus operantur naturaliter et non voluntarie, quod distinctio nobilitatis et dignitatis fiat in eis secundum naturam. Et quia homines operantur secundum vo-

Però hi ha una diferència essencial entre les coses dels tres primers graus i el quart grau. Tots els éssers compresos en els tres primers graus actuen naturalment, és a dir, necessàriament, i en això es distingeixen d'una manera radical de l'home, que actua lliurement. S'introdueix, així, una falla en l'únic ordre natural: el domini de la llibertat se segrega del domini de la necessitat.

La llibertat es desplega en dues facultats fonamentals: la primera és la facultat d'entendre, la segona és la d'afirmar o negar, admetre o denegar. D'aquesta constatació, en surten tres direccions especulatives.

La primera es pregunta pels límits d'aquesta facultat d'entendre, i actualitzant la definició agustiniano-anselmiana de Déu, posa a punt una dialèctica mitjançant la qual Sibiuda replanteja l'argument del *Proslogion*. Tot seguit actualitza el principi aristotèlic del millor, segons el qual la naturalesa busca sempre allò que li és millor, transformant-lo en la *regula et ars affirmandi et negandi*: l'home ha d'afirmar i creure allò que li és millor, més exaltador i dignificador de la seva naturalesa, i ha de rebutjar i denegar allò que li és contrari i envilidor.

La segona direcció exposa que l'obrar de l'home és mereixedor de sanció i planteja el problema del sancionador i de la sanció eterna: així s'entra en una nova via demostrativa de l'existència de Déu; si la primera era per l'ordre de les coses en l'univers, la segona serà per l'existència del món moral i el seu ordre propi.

La tercera direcció és la que estructura la teoria del deure moral de l'home. L'aparició de la llibertat en l'ordre natural obre el camp de la moralitat. Perquè l'home no solament coneix la seva perfecció pròpia en l'escala de la naturalesa, sinó que n'és conscient, sap que l'ha rebuda d'un altre, que és Déu, i sap que ha de tenir alguna relació amb el qui li ha donada. Això forma una escala, una gradació especial,²⁹ que diferencia l'home dels altres graus de la naturalesa i fonamenta la naturalesa de l'obligació natural que té l'home envers Déu,

luntatem, libertatem et intellectum, rationabile est quod distinctio nobilitatis et dignitatis fiat in eis per accidentia liberi arbitrii, quae sunt voluntaria et intellectualia. Ipsa autem accidentia intellectualia, per quae differunt homines, et faciunt multos gradus speciales inter homines, sunt ista, potestas, jurisdictio, officium, scientia, ars, virtus, sapientia, et similia, quae aliquando acquiruntur per hominem, aliquando dantur a Deo liberaliter, et quia sunt accidentia, ideo possunt perdi, et tamen qui perdit manet homo, et ideo non sunt naturalia homini. Licet autem sint accidentia, tamen multum nobilitant hominem, et dignificant et exaltant naturam humanam, et faciunt unum hominem nobiliorem et etiam multo digniorem altero. Et sine istis natura humana esset nuda et expoliata. Et dicuntur ideo habitus vestientes ipsam naturam, propter quod dicuntur vestiti melius nobiliores: ita similiter induti istis habitibus nobiliores sunt» (tít. 61, 79). Aquí hi ha el germen d'una filosofia de la societat, que Sibiuda desenvolupa en diversos indrets del *Liber creaturarum*.

29. Tít. 94, 118.

de qui ha rebut tot el món i tot el que té. Aleshores, en els títols 100-109, Sibiuda es lliura retòricament a una eficaç ponderació de la magnitud de l'obligació que l'home ha contret envers Déu, tant per la magnitud del que ha rebut com per la magnitud del qui tant li ha donat. I a partir del títol 109 conclou que l'única cosa que pot donar l'home a Déu per a correspondre a la liberalitat divina és el do d'aquell element de la seva naturalesa que és lliure i espontani: la voluntat, l'amor humà.

Així, la naturalesa es presenta ara com tota sotmesa al domini de l'home i dirigida al seu servei. Per aquest fet l'home adquireix un lligam específic que el relaciona responsablement amb la naturalesa superior que li ha donat tot. L'home queda de cop resituat entre Déu i les criatures amb un rol nou, perquè el qui li ha confiat la cura i el tracte d'aquestes ho ha fet lliurement i adreçant-se a un ésser també lliure. De manera que Sibiuda troba una nova confirmació de la unitat del món, i de l'home com a cruïlla d'aquesta unitat, gràcies al desplegament de l'univers moral:

Ecce duas ligas mirabiles in mundo. Prima est naturalis et necessaria, videlicet creaturarum ad hominem, et hoc ex parte creaturarum, quae necessario serviunt ei, licet ex parte Dei sit libera et spontanea. Secunda liga, scilicet hominis ad Deum, est libera et voluntaria ac spontanea. Et ideo prima liga semper durat et perseverat quantum ad creaturas, sed secunda liga non semper durat neque ligat in omnibus hominibus, immo saepe frangitur et desinit. Prima liga est pulchra, magna et mirabilis, sed secunda et pulchrior, maior et mirabilior. Prima liga est sensibilis et visibilis, et omnibus manifesta, sed secunda liga est insensibilis, invisibilis et occulta. Prima liga est corporalis, creaturarum ad hominem et extrinseca, secunda liga est hominis ad Deum, spiritualis et intellectualis et intrinseca. Nam de tanto secunda excellit primam, quanto spirituale excellit corporale. Et sic apparet quod homo est quoddam medium inter Deum et inter creaturas, per quod creaturae inferiores coniunguntur et redeunt cum Deo et ad Deum. Ecce medium coniungens extrema, scilicet Deum et hominem. Et ex hoc apparet, quod mirabilis et valde bona est obligatio hominis ad Deum, quae totum complet et consummat universum, et hominem ad Deum colligat [...].³⁰

Liga, colligare: els mots mateixos són prou eloqüents. Sibiuda llegeix religiosament la naturalesa, i no té altra intenció que destacar els fonaments naturals de la religió. Som lluny del que podria ser una física, com ja ho advertia el pròleg,³¹ fins i tot som lluny del que podria ser una filosofia. Amb tot, es-

30. Tit. 119, 161-162.

31. «Ista scientia nulla alia indiget scientia nec aliqua arte. Non enim praesupposit [...] physicam [...], quia ista est prima, et est homini necessaria» (Pròl, 30*-31*).

brinant bé les coses, no costa massa de veure que Sibiuda treballa amb idees acreditades dins la tradició filosòfica.

La divisió del món en graus o naturaleses jerarquitzades és ben antiga, així com la prova de l'existència del món diví com a perfecció necessària de la naturalesa. L'estoïcisme distingeix la matèria inerta, la vida vegetal, la vida animal, l'home i Déu.³² Els estoics també van insistir en la relació mútua dels graus de la naturalesa, com expressió de la tendència intrínseca de la naturalesa cap a la perfecció i com a expressió de l'existència d'un principi que ho ordena, ho modela i ho domina tot de dalt a baix.³³ També és estoic el principi que allò que és físicament inferior està naturalment determinat a la obediència i a la utilitat d'allò que és superior.³⁴ Podríem igualment preguntar-nos si en Sibiuda la tendència de la naturalesa que ell assenyala vers la unitat no juga un paper molt semblant al que juguen dins l'estoïcisme el *ἡγεμονικόν* i la *ᾠμή*. Unitat del món, gradació en la naturalesa, mútua dependència de totes les parts en la unitat orgànica, exigència que es perfeccioni en graus superiors allò que s'inicia en els inferiors [...]. El parentiu del pensament de Sibiuda sobre la naturalesa amb el pensament estoic és colpidor.³⁵ Afanyem-nos també a dir que la seva idea de la llibertat és incompatible amb la idea estoica de la *εἰσπραμένη* com a causa antecedent, adjuvant i pròxima, del moviment de tots els éssers naturals, l'home comprès. Per a Sibiuda la llibertat és un grau que no té res a veure amb la necessitat i és incompatible amb qualsevol forma de *fatum*. Aquí hi ha una ruptura precisa amb la mentalitat antiga, com no es podia esperar menys d'un teòleg. Tornarem a trobar aquesta relació de semblança i ruptura entre Sibiuda i l'estoïcisme en d'altres aspectes del seu pensament.

32. Cf. Eleuterio ELORDUY y J. PÉREZ ALONSO, *El Estoicismo*, vol. I, Madrid, Gredos, 1972, p. 108-109, amb els textos que s'hi citen.

33. *Ib.*, p. 113.

34. *Ib.*, p. 117.

35. La influència de l'estoïcisme sobre Sibiuda ja havia estat remarcada per R. J. SCHENDERLEIN, *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*, Leipzig, 1898, p. 62-63. Schenderlein proposa alguns paral·lelismes de la doctrina estoica amb el *Liber creaturarum*, i cita CÍCERO, *De officiis* I, 14-17; SÈNECA, *Epistola* 92, 52; 47,3; *De beneficiis* 3,28; *De clementia* 1, 1,3; *De ira* 1,5; *De otio* 1,4; MARC AURELI II, 3; III, 4, 12; IV, 3; V, 33; IX, 9; XII, 30. Creiem que la influència de l'estoïcisme en el pensament de Sibiuda és més àmplia del que suposa Schenderlein, però creiem també que les dependències textuais concretes són difícils de sostenir en la majoria dels casos. Algunes vegades és difícil de no admetre-la, però es tracta de textos curiosament no assenyalats per Schenderlein, com, per exemple, l'*Epistola* 58, 14, de Sèneca, on llegim: «[...] quaedam animum habent, quaedam tantum animam, aut sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo *adfixa radicibus* aluntur, crescunt» (SÈNECA, *Ad Lucilium epistolae morales, Liber VI*, Oxford Classical Texts, vol. I, 1965, p. 156); i cf. *Liber creaturarum*, tít. 1,5: «Quaedam sunt animalia quae habent sensum tactus tantum, sicut conchilia et animalia arboribus *adfixa et radicibus*».

V. «HOMO IN QUANTUM HOMO EST»

V.1. CENTRALITAT DE L'HOME

Ja en el títol autèntic del *Liber creaturarum* Sibiuda qualifica la seva obra com una *Scientia de homine*.³⁶ I just allà mateix, aclareix que es tracta de la ciència pròpia de l'home com a tal: ciència necessària a tothom, natural a l'home i convenient per a ell.

Si alguna cosa és central en el pensament de Sibiuda és el tema de l'home. I és central en la mesura que Sibiuda busca un coneixement pràctic, que serveixi per a ordenar la vida de l'home i atènyer la salvació:

[...] ista scientia docet hominem cognoscere realiter, infallibiliter sine difficultate et labore omnem veritatem necessariam homini cognoscere tam de homine quam de Deo, et omnia quae sunt necessaria homini ad salutem et ad suam perfectionem, et ut perveniat ad vitam aeternam.³⁷

Acabem de veure que l'especulació sibiudiana no té pas la pretensió de ser una física. Segons com, fins es podria fer la hipòtesi que Sibiuda no se sent gens interessat per aquesta ciència.³⁸ Per a ell, la ciència necessària a l'home és

36. Pròl., 26*.

37. Pròl., 27*.

38. Gens interessat en el *Liber creaturarum*, tot i que en el títol 99 parla positivament de les ciències del *quadrivium* i de la *Philosophia naturalis*: «Praeterea iam declaratum est in scala naturae, quae composita est ex omnibus creaturis, qualiter homo ascendit in cognitionem sui creatoris, et acquirit magnam scientiam de Deo, ita quod omnes creaturae intimant homini ad acquirendum unam scientiam homini necessariam, ut declaratum est. Et non solum hoc, sed etiam plures alias scientias, quae non sunt necessariae simpliciter, sed in illis potest homo delectari, sicut sunt Geometria, Arithmetica, Musica, Astrologia, Philosophia naturalis, et Metaphysica, quae omnes ortae sunt a creaturis» (99, 126). Ja es veu que Sibiuda no té un concepte utilitari, instrumental, de la ciència, sinó més aviat sapiencial i contemplatiu.

la que li permet d'orientar la seva existència: una ciència moral. El moralisme sibiudià és l'altra cara de la medalla del seu poc interès per la física. Però atenció: Sibiuda vol extreure la seva ciència moral de la naturalesa: *naturalis et conveniens*. Totes les ciències provenen de l'estudi de les criatures. La seva també. Ens trobem, així, davant la pretensió d'una ciència moral que es fonamenta en una *física*.

Aquesta física situa l'home en el món i, llevat d'aquest servei, Sibiuda no li demanarà res més. Però l'establiment de la situació humana és un pas de primera importància i aquí Sibiuda és conscient de tocar una matèria que té darrera seu el pes d'una tradició més que secular.

L'home viu en l'univers amb els altres homes. Sota d'ell hi ha d'altres coses. A sobre, també. L'interès de l'home podria, doncs, anar cap amunt o cap avall, en direcció d'una *philosophia naturalis* o d'una *metaphysica*. El *Liber creaturarum* proposa, en canvi, una ciència de l'home. Una ciència que es voldrà natural, amb un punt de partida ferm en les criatures, però ciència de l'home al capdavant.

En definitiva, la raó per la qual Sibiuda insisteix tant en el caràcter natural de la seva ciència és perquè la seva motivació profunda no és natural. El teòleg torna a aparèixer amb força quan subordina el coneixement de l'home a una doctrina de la salvació. La necessitat absoluta del coneixement de l'home prové, en últim terme, de la sentència evangèlica: «De què li serveix a l'home guanyar tot el món si perd la seva ànima?» Des d'aquesta perspectiva, el coneixement de l'home esdevé el principi de tot coneixement, l'únic objecte del coneixement i l'objecte últim del coneixement.³⁹ Això es reflecteix en el fet que el tema de l'home és central en el *Liber creaturarum* no solament des del punt de vista de la matèria, sinó també des del punt de vista del mètode.

V.2. CAP A LA CIÈNCIA DE L'HOME

Ja en el pròleg Sibiuda deixa clar que qualsevol ciència és nociva a l'home, si l'home no la subordina primer al propi coneixement:

[...] quid proficiunt aliae scientiae? Omnes sunt vanitas homini, et omnibus utitur male et ad suum damnum [...].⁴⁰

39. Cf. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2a ed., París, Vrin, 1969, p. 220.

40. Pròl., 31*-32*.

La ciència pròpia de l'home consisteix a saber el fi últim de l'home:

(ista scientia) ordinat omnes alias ad bonum finem et ad veram hominis utilitatem; quia ista scientia docet hominem cognoscere se ipsum, 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.⁴¹

L'home està en estat d'ignorància mentre no sàpiga on va, d'on ve i on és, encara que domini altres ciències.⁴² La ignorància del fi de l'home o la seva substitució per un pseudofi últim, en aquest cas la ciència, és rebutjada amb una radicalitat tota agustiniana.⁴³ Altrament, la ciència de l'home que busca Sibiuda tindrà efectes pràctics: el farà tornar alegre, humil, benigne, obedient, odiós del pecat i del vici, diligent de les virtuts; i és una ciència que no infla.⁴⁴ A través de la seva ciència, Sibiuda busca una conversió.

Que l'home està en estat d'ignorància sobre si mateix és una dada indiscutible per a Sibiuda. El senyal n'és que l'home desconeix el seu valor i es dona per no-res:

Et per consequens, quia [...] ignorat se, nescit quantum valet; et ideo dat se pro nihilo.⁴⁵

Que l'home es doni per no-res significa precisament que l'home canviï el seu fi últim per qualsevol altra finalitat secundària, és a dir, que canviï Déu per qualsevol criatura, que estimi qualsevol cosa de no-res en comptes d'estimar Déu. El senyal de la ignorància en què està l'home sobre ell mateix, Sibiuda el veu, doncs, en la no-orientació religiosa de la vida de l'home.

Però no avancem resultats, encara que el pròleg del *Liber creaturarum* s'hi lliuri a mans besades. Remarquem tot seguit que, des del punt de vista del mètode, el tema de l'home és central en direccions diverses.

Primer, perquè l'home és una fita en l'escala de l'ésser i en la del conèixer. Una fita per a les criatures, que en l'home atenyen llur màxima perfecció. Sibiuda arriba a dir que les criatures coneixen que l'home és més excel·lent que elles en el món.⁴⁶ La hipèrbole indica fins a quin punt és viva per a Sibiuda la

41. *Ib.*, 31*.

42. *Ib.*, 31*-32*.

43. Cf. el que diu É. GILSON, perfectament aplicable a Sibiuda, dins *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 4a ed., París, Vrin, 1969, p. 153-157.

44. Pròl., p. 33*.

45. Tít. 1, p. 44*.

46. «Ipsae enim (creaturae) cognoscunt eum mirabilem et excellentiorem eis in multo, quia est in nobilitate excellentissima et dignitate constitutus super eas» (59, 76).

força amb què puja cap a l'home, com vers un cim, la tendència inscrita en els éssers naturals. Tendència a què? Tendència a la pròpia superació i perfecció, que es manifesta en l'ordre natural de l'univers.⁴⁷ Però també és una fita per a anar més amunt. En efecte, l'home forma part de l'ordre natural, és a dir, d'un tot ordenat. Si tot, sota d'ell, està ordenat cap a ell, no hi ha cap raó per a suposar que ell no hagi d'estar ordenat cap a un ésser superior. Millor dit, hi ha una raó que obliga a pensar-ho: si no fos així, es donaria el buit en la naturalesa, i això és impensable.⁴⁸ Amb aquest argument de vella arrel estoica,⁴⁹ Sibiuda converteix l'home en la cruïlla obligada per a ascendir cap a Déu. En el *Liber creaturarum* no hi ha mai cap salt de les criatures a Déu, en l'estil de l'argument cosmològic. El camí cap a Déu passa necessàriament per l'home, i en aquest aspecte Sibiuda manifesta un rigor lògic del tot conseqüent. La física sibiudiana no s'esgota en arribar a l'home, però la física de les criatures sí. Les criatures apunten vers l'home i en ell es consumen. De l'home per amunt, cap a la divinitat, el camí es complica, perquè si bé l'home és una criatura ordenada i la seva existència en una espècie, com hem vist, apunta cap a una naturalesa sobirana que sigui una individualment, també és veritat que l'home no és precisament una criatura com les altres, a causa de la seva intel·ligència i de la seva llibertat. Criatura entre les altres criatures, l'home és la criatura principal del món,⁵⁰ diferent de les altres. Si com a criatura, juntament amb les altres, pot constituir el punt de partida per tal d'arribar a un Déu únic mitjançant una argumentació de tipus cosmològic,⁵¹ com a ésser intel·ligent hi podrà arribar també mitjançant una argumentació de tipus ontològic, i com a ésser lliure hi arribarà a través de l'argument moral. Amb el primer argument, la naturalesa humana queda inserida com a tal en la descoberta de l'existència de Déu i so-

47. «[...] videmus ad sensum, quod omnia inferiora usque ad hominem sunt ordinata [...]» (83, 105).

48. «Sequitur ergo, quod etiam homo erit ordinatus. Et etiam sequitur quod aliquis respondit homini secundum eius naturam: aliter esset dare vacuum in universo, et maximum [...] et tamen vacuum esse in natura est impossibile, etiam in minimis rebus, quia citius coelum descenderet antequam hoc permetteret» (83, 105).

49. Cf. DIOGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs*, VII, 140; traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Angordans, vol. 2, Barcelona, Laia, 1988, p. 64.

50. «In quo libro (creaturarum) etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius» (pròl., 36*).

51. Acabem de dir que Sibiuda no fa servir l'argument cosmològic, i és cert. Perquè aquest argument conclou l'existència d'una causa, d'un ordenador sobirà que, segons l'amable ironia d'Aristòtil, no cal entretenir-se a esbrinar si és un de sol o són diversos (cf. *Physica*, l. VIII, 258 b, *Metaphysica*, l. XII, 1069^a 30-35). La prova de l'existència de Déu a partir de les criatures que presenta Sibiuda en els primers títols del *Liber creaturarum* ateny un Déu necessàriament individual. En aquest aspecte, al teòleg Sibiuda, que s'esforçarà a demostrar també la trinitat de persones en Déu, no li convenia cap mena d'ambigüitat racional a propòsit del monoteisme.

bretot en l'aspecte bàsic de la seva essència monadal. Amb el segon argument, ja ho hem vist més amunt, Sibiuda trobava una forma d'argumentar l'existència de Déu dintre dels límits de la pròpia naturalesa racional de l'home. Amb el tercer argument, Sibiuda descobreix el fi últim de l'home. Característica comuna d'aquestes tres proves, tal com les presenta Sibiuda: el coneixement de l'home i el coneixement de Déu estan íntimament imbricats. El Déu de Sibiuda és incognoscible si no és a través de l'home. I també l'home de Sibiuda és incognoscible sense el coneixement de Déu. El pròleg ja ho advertia: «Per quam (scientiam) illuminatur ad cognoscendum se ipsum et suum conditorem»;⁵² «ista scientia docet omnem hominem cognoscere[...] omnem veritatem necessariam homini cognoscere tam de homine quam de Deo»;⁵³ «[...] per istam scientiam potest sciri omnis quaestio, quae debet sciri ab homine, tam de Deo quam de homine».⁵⁴

No cal perdre mai de vista que la ciència que busca Sibiuda és primordialment moral.⁵⁵ I religiosa. Per això no té res d'estrany que en el *Liber creaturarum* hi hagi un balanceig constant de l'home a Déu i de Déu a l'home.

Més amunt hem citat un text del *Liber creaturarum* en el qual Sibiuda afirma ben gràficament quina és la situació ontològica de l'home en l'univers: «quoddam medium inter Deum et inter creaturas».⁵⁶ Aquesta situació de mitjancer té les seves causes precises. Malgrat la seva insistència en l'escala natural dels *quatre* graus, Sibiuda no té cap inconvenient a presentar una subdivisió de la *scala naturae*, per a subratllar la singularitat de l'home en l'univers. Els tres primers graus constitueixen la naturalesa corporal; en el quart grau hi fa acte de presència una naturalesa espiritual i immortal:

Quoniam autem scala naturae et creaturarum est nobis manifesta ad sensum et nullus potest dubitare, an creaturae ordinatae per quattuor gradus sint et existant, quia hoc est per se manifestissimum. Sed quia omnes creaturae nobis ad sensum manifestae quas videmus reducuntur ad duas naturas, quoniam est una natura, quae est corporalis tantum, sicut sunt omnes creaturae quae continentur in primo, secundo et tertio gradu, quia omnes illae creaturae sunt corporales tantum, quia in eis non est spiritus rationalis seu anima intellectualis: alia autem est natura corporalis et intellectualis seu spiritualis insimul sicut homo, qui est in quarto gradu, qui continet insimul et coniunctim duas naturas in una

52. Pròl., 26*.

53. *Ib.*, 27*.

54. *Ib.*, 28*.

55. «Et quia ista scientia est de homine in quantum homo est, ideo debemus hic probare debitum et obligationem hominis in quantum homo est, ad quid tenetur et quid debet facere: hoc autem est scientia de homine» (65, 88).

56. Tit. 119, 162.

persona⁵⁷ in homine, et ultra videmus naturam corporalem et spiritualement seu intellectualement, quia in homine est anima rationalis, immortalis, et corpus, ut dictum est.⁵⁸

La situació central que té l'home en l'univers, que pel seu cos és naturalment corporal i per la seva ànima és naturalment espiritual, té una conseqüència directa en l'ordre del coneixement. Sibiuda no es cansarà d'afirmar que, per a conèixer l'home, primer cal conèixer les criatures, i que, sense el coneixement adequat de les criatures, l'home no pot arribar mai a conèixer la seva naturalment, amb el benentès que sense el coneixement de la seva naturalment pròpia tampoc no pot conèixer Déu:

Modus cognoscendi hominis est ut per illa quae sunt sibi magis et primo cognita cognoscat illa quae sunt sibi ignota, et per illa quae scit ascendat ad ea quae nescit [...] Et quia homo est res dignior superior et perfectior huius mundi, propter hoc ultimo cognoscit se et primo cognoscit alia quam se ipsum et de cognitione aliorum venit ad cognoscendum se ipsum.⁵⁹

Si ergo vis quod in te fiat cognitio tui ipsius et tui conditoris, fiat primo in te cognitio creaturarum, quia quanto magis appropinquas te ad creaturas eas cognoscendo tanto magis appropinquabis ad te ipsum et ad tuum conditorem. Et quanto magis elongas te a creaturis tanto magis elongas a te ipso et a tuo conditore.⁶⁰

Per a Sibiuda, passar de les coses conegudes a les desconegudes significa exactament passar de les coses visibles a les invisibles:

Modus cognoscendi ipsius hominis est ut per corporalia, sensibilia et visibilia cognoscat spiritualia et invisibilia.⁶¹

Quines deuen ser aquestes coses espirituals i invisibles? Coincidint del tot en aquest punt amb sant Agustí, el *Liber creaturarum* demostra per via de fets que les coses invisibles que vol atènyer Sibiuda són les que li suggereix el text de l'Escriptura. Com en el cas de sant Agustí, la seva especulació és una exegesi racional del text revelat,⁶² propòsit confessat en el pròleg, on

57. Bell exemple de com una terminologia estrictament teològica, i en aquest cas àdhuc magisterial, s'insereix en un context especulatiu que no té res de directament teològic ni dogmàtic.

58. Tít. 218, 334.

59. Tít. 1, 46*-47*.

60. Tít. 59, 76.

61. Tít. 281, 488.

62. Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 4a ed., París, Vrin, 1969, p. 44-45.

es llegeix que el llibre de les criatures i el de l'Escriptura tenen el mateix contingut.⁶³

Raó per la qual no pot sorprendre que Sibiuda mantingui la tesi de la centralitat metodològica de l'home àdhuc per a considerar des d'un punt de vista racional la història salvífica de la humanitat, tal com l'exposa la Bíblia. De la mateixa manera que en el pla natural el coneixement de Déu passa per i se supedita al coneixement de l'home, igualment en el pla històric de l'economia salvífica només el coneixement de la caiguda de l'home pot fer atènyer el coneixement de l'Home-Déu:

Et ideo quia homo per cognitionem sui ipsius ascendit ad cognitionem Dei et tantum quantum de se ipso cognoscit tantum cognoscit de Deo; ideo qui ignorat se ipsum in quantum est homo, ignorat Deum et qui ignorat seipsum in quantum est lapsus ignorat Deum hominem, scilicet Christum.⁶⁴

I prossegueix:

Et ideo sicut superius quando volebamus aliquid probare vel scire de Deo in quantum Deus est, arguebamus de homine in quantum homo est; ita modo si aliquid volumus probare vel scire de Christo Deo et homine, debemus arguere per naturam hominis lapsi et perditum. Numquam igitur homo debet recedere a seipso, nec a cogitatione sui ipsius, et ita homo potest considerare se ipsum in quantum est homo et in quantum est homo lapsus et in quantum est reparatus.⁶⁵

Vet aquí, doncs, el pla habitual de l'especulació sibiudiana. Cercariem en va en el *Liber creaturarum* cap mena de disquisició sobre les relacions entre teologia i filosofia i llurs respectius i privatius dominis. Com més avancem en l'estudi del pensament sibiudià, més clarament veurem que la teologia i la filosofia s'hi confonen i barregen indistriablement. La forta coloració antropològica del *Liber creaturarum* —«scientia de homine»— només serveix, en tot cas, per a distingir i àdhuc contraposar la ciència-saviesa que proposa Sibiuda amb les altres ciències, siguin les del quadrivi, siguin les pròpiament filosòfiques, en sentit exclusiu. Primer, perquè les altres ciències no s'interessen o no s'interessen prou profundament per les realitats últimes de l'home: la seva destinació final, el seu autèntic valor, el seu origen. En segon lloc, perquè les ciències tampoc no són capaces d'explicar adequadament el desordre intern de l'home i el seu dra-

63. Pròl., 37*.

64. Tít. 279, 483.

65. *Ib.*

ma. Posant en el primer pla del seu interès especulatiu el tema de l'home i estudiant-lo d'acord amb els ensenyaments de la fe, Sibiuda obria la porta a la discussió racional, amb la intenció de mostrar i comunicar la intel·ligència d'allò que Déu revela. D'aquesta manera, més que separar, Sibiuda unirà el pensament religiós amb el pensament racional. Mirat des del punt de vista religiós, el *Liber creaturarum* apareix com una obra de religió filosòfica. Mirat des d'un punt de vista filosòfic, el *Liber creaturarum* és un puixant exercici de filosofia religiosa. Com a contemplació racional de la revelació cristiana, les arrels agustinianes d'aquesta manera de pensar es fan del tot evidents, perquè sempre és la fe la qui ofereix la dada que s'ha de comprendre.

V.3. HOME, DÉU, VERITAT

Efectivament: què troba Sibiuda estudiant l'home com a tal? Des d'un punt de vista especulatiu, el coneixement de l'home porta al coneixement de Déu, i Déu es revela com la base de la veritat. Des d'un punt de vista pràctic, el coneixement de l'home porta al coneixement dels deures que l'home té envers Déu, i aquest deure és la base de la moral.

Ja hem vist que Sibiuda puja cap a Déu per l'escala de l'ordre natural. Sibiuda no parla ni un moment de la inestabilitat i contingència de totes les coses contingudes en els graus de la naturalesa, sinó més aviat de la fermesa i estabilitat de llur ordre, mesura i proporció. Ordre, mesura i proporció que, en els diversos nivells en què s'estructura la realitat, guarden llur estabilitat i immobilitat.⁶⁶ Aquesta és tan sòlida que permet de discernir-hi una línia ascendent progressiva, des de les coses insensibles que merament són fins a aquella que reuneix en ella sola el ser, el viure, el sentir i el pensar i voler. És en arribar al quart grau que Sibiuda planteja el problema de l'ordre mundanal d'una manera molt particular. Es pregunta per l'origen de l'estabilitat dels quatre graus, és a dir, per l'absència de caos en l'ordre natural:

Quaeramus ergo quare res primi gradus non habent plus quam esse, et non habent neque vivere, neque sentire, ut elementa? Quis limitavit eis, ut non plus haberent? Et quis limitavit arboribus, plantis, ut non haberent plus quam vivere et

66. «Quapropter ut homo, qui tantum per cognitionem est elongatus a se, ut totaliter ignoret se et sit extra se, possit reduci, itinerare et ascendere per cognitionem ad se, ideo ordinata est rerum et creaturarum universitas tamquam iter, via et scala *immobilis* et naturalis, habens gradus *firmos* et *immobiles* per quam homo veniat et ascendat ad se ipsum» (Tít. 1, 47*-48*). Cal notar ja des d'ara que Sibiuda parla dels graus de la naturalesa no com a pures abstraccions mentals, sinó com a veritats ontològiques, veritables modes de ser objectius. Entrem en un univers realista.

animalibus, ut non haberent plus quam sentire? [...] quare homines habent ultra ista tria intelligere, velle et nolle, et liberum arbitrium [...]. Quaeramus an ista ordinaverint et mensuraverint seipsa, ut quodlibet tantum et non plus haberet [...]?

⁶⁷

Perquè, deixades les coses a llurs pròpies tendències, l'ordre ara regnant seria canviat en un desordre total, perquè en el món hi ha coses diverses i contràries i la llei de les coses contràries és la lluita contínua o el predomini de l'una sobre l'altra i l'eliminació de l'una per l'altra:

Non enim duo contraria naturaliter possunt convenire in uno ordine.⁶⁸

En canvi, vivim en un univers on cada grau tendeix cap a un altre, cada grau sosté l'altre, s'ajuden mútuament, servint els inferiors als superiors de forma ordenada, i per això el món és món i no caos. La resposta a la pregunta és terminant:

[...] unitas ordinis demonstrat unum solum ordinatorem, unum gubernatorem, unum artificem, qui tam diversa coniunxit in uno ordine.⁶⁹

Més amunt hem vist com la naturalesa humana única en espècie s'havia d'ordenar a una sobirana natura més una que la humana, i així Sibiuda atenyia la veritat del monoteisme. Arribat en aquest cim, Sibiuda encara no es detura. No content d'haver assolit el coneixement de Déu pujant pels graons de l'escala natural, s'endinsa encara en l'estudi de l'existència de Déu, la primera caracterització de la qual serà, com en Joan Duns Escot, la infinitud,⁷⁰ manllevant-li l'argument de *l'infinít en potència*, però partint de la naturalesa de l'home:

Praeterea divina natura, quae est supra omnes, debet esse maior quam omnes aliae: ita etiam debet esse maior quam humana natura. Sed humana natura est infinita in possibilitate... Si ergo humana natura sit infinita possibilitate, cum sit facta, sequitur quod divina natura sit infinita magis; et hoc non potest esse nisi actu, quia inter actum et potentiam nihil est medium. Et quia nullo modo potest multiplicari in individuo, sequitur quod tota infinita actu est in uno individuo, et extra illud individuum non potest esse. Ergo divina natura, quae est supra hominem, est unum solum individuum infinitum actu; sicut si omnes homines possibiles, qui sunt infiniti, essent unus et singularis homo et unum individuum.⁷¹

67. Tít. 3, 8-9.

68. Tít. 4, 10.

69. *Ib.*

70. Cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952, p. 149-171.

71. Tít. 6, 13.

Descobert Déu i caracteritzat com a infinit en acte, Sibiuda es llança a recòrrer la via de l'eminència i atribueix a Déu el ser, el viure, el sentir i l'entendre i voler de la manera que li és pròpia, com a infinit: sense mesura, terme, limitació, principi ni recepció.⁷² I seguidament inicia un nou cicle especulatiu en reduir en Déu el viure, el sentir i l'entendre a l'ésser,⁷³ tal com convé de fer en un ésser del tot simple:

Coniunctio opponitur simplicitati, cum fiat inter diversa [...] sequitur necessario quod in Deo esse, vivere, sentire et intelligere non sunt coniuncta, sed in ipso Deo vivere est idem quod esse, et sentire idem quod esse, et intelligere idem quod esse: ergo omnia idem sunt quod esse, et quidquid est in ipso idem quod esse; ergo omnia idem sunt quod esse, et quidquid est in ipso idem quod esse, quia esse est principium et fundamentum.⁷⁴

No ens entretindrem ara a seguir els meandres d'aquesta entrada sobtosa en els dominis de l'ésser, perquè hi dedicarem tot un apartat més endavant. En el pròleg i en el títol primer —i, evidentment, en d'altres indrets del *Liber creaturarum*— Sibiuda es manifesta preocupat per la recerca de la certesa.⁷⁵ Quan tracta de l'ésser, es torna axiomàtic. No és pas perquè sí que hi ha aquest canvi. Mentre es mou pels escalons d'una escala natural, Sibiuda se sap vacil·lant. Arribat a Déu, descobert com a infinit i finalment com a l'ésser infinit, Sibiuda retroba una gran seguretat. Ho explica amb un llenguatge simple i entenedor:

Ecce ergo quomodo habemus duo esse tamquam duo luminaria magna, scilicet luminare maius et luminare minus. Primum est tamquam sol, et est aeternum et maius. Secundum est sicut luna, et est mundi⁷⁶ et minus. Primum est tamquam sol, quia sicut luna de se nullum habet lumen, sed totum recipit a sole: ita esse mundi nullum habet esse de se, sed totum recipit de esse aeterno. Et sicut sol de se habet lumen, et nullum lumen recipit ab alio corpore, et ideo semper plenus est lumine, numquam defficiens: ita primum esse de seipso habet suum esse, et a nullo alio recipit suum esse, et semper habet plenum esse num-

72. Tít. 7-8, 14.

73. Havent demostrat prèviament que, com que en l'escala de la naturalesa l'ésser es dona sense el viure, el sentir i l'entendre però n'el viure, el sentir o l'entendre no es poden donar sense l'ésser, cal considerar que l'ésser és el fonament de tots els altres graus, llur arrel, principi i fonament, sense que ell es fonamenti en un grau semblant als altres tres: cf. tít. 9, 15.

74. Tít. 10, 15-16.

75. «[...] per ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae *certitudinaliter* homo cognoscit de se ipso per experientiam» (pròl., 33*); «Quia homo semper quaerit *certitudinem* et evidentiam claram, nec aliter quiescit nec quiescere potest donec pervenit ad ultimum gradum *certitudinis*» (tít. 1, 40*).

76. Text deficient a partir d'aquest mot, que afecta també la primera part de la frase següent.

quam defficiens. Et sicut per lumen [lunae] quod videmus de nocte, cogitamus lumen solis, quod est occultum de nocte; ita per esse mundi quod videmus, cogitamus esse Dei, quod non videmus. Et sicut lumen lunae in praesentia solis nihil apparet: sic esse mundi in praesentia ipsius esse Dei nihil apparet. Et dum magis appropinquat ad esse Dei, tunc minus apparet. Sed dum per se consideratur, tunc apparet magnum esse, sicut lumen lunae dum elongatur a sole apparet maius. Ista ergo duo esse sunt duo lumina intellectus. Primum est *lumen aeternum inefficiens*, scilicet Deus. Secundum est lumen novum, scilicet factum, scilicet mundus habens tot radios quot sunt creaturae. Primo lucet nobis *debile* lumen factum, scilicet mundus, et ipsum possumus videre sine periculo et damno oculorum, sicut lumen lunae. Et postea per istud lumen debile cogitamus aliud lumen fortissimum solis, scilicet Dei; sicut oculi non possunt videre lumen solis directe per se sine destructione oculorum, sed tamen in luna bene videmus lumen solis sine damno oculorum: ita oculi nostri interiores non possunt per se videre de directo ipsum esse Dei aeternum, luminosum et excellentissimum in hoc mundo sine destructione oculorum. Et ideo esse mundi est sicut umbra per quam possumus intueri et respicere ipsum lumen aeternum et infinitum, scilicet esse Dei infinitum et immensum.⁷⁷

La cita ha estat llarga, però potser reditícia. La comparació de la llum veritable i el seu pàl·lid reflex, el terme *lumen inefficiens*, ens porten a Agustí.⁷⁸ Però no a l'Agustí de la teoria de la il·luminació, sinó més aviat a l'Agustí que identifica la veritat amb Déu. Arribat en un punt culminant de la seva especulació ontològica —l'ésser de Déu—, Sibiuda precisa què és aquest nivell ontològic en l'ordre del coneixement i, encara que embolcallada amb el llenguatge obscur de la comparació, la resposta no pot ser més clara: és la veritat. L'ésser de Déu no pertany a l'ordre de les certes, sinó a un nivell més alt. Si el món és per a l'home una font de certes («habens tot radios quot sunt creaturae»), el Déu que no podem veure amb els ulls que miren el món irradia una veritat que redueix a inaparent la feble llum del món. No deixa de ser curiós que la pròpia lògica interna hagi dut Sibiuda cap a una afirmació que pot afeblir la seva pretensió de «per ipsummet hominem omnia probare»⁷⁹. En tot cas, si arribat al *lumen inefficiens* Sibiuda no s'hi instal·la per arreu, cal reconèixer que almenys no n'ha escamotejada l'existència ni la importància en termes absoluts. En un mètode agustinianà de pensament és indefectible que Déu es presenti amb

77. Tit. 24, 34.

78. El qual reprèn de Plotí la comparació de la llum de la lluna i del sol: «Dat etiam (Plotinus) similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam illa sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu illuminari putant» (*De civitate Dei* X, 2; PL 41, 279). Cf. també *In Iohannis Evangelium tractatus* 34, 8, 5; PL 35, 1654: «Loquens ergo per nubem carnis lumen inefficiens, lumen sapientiae ait hominibus: ergo sum lux mundi».

79. Pròl., 33*.

els atributs de la veritat, encara que no tots els pensadors influïts per Agustí el segueixin fins a les darreres conseqüències, com veiem que fa Sibiuda en el text citat, del qual ha estat eliminada qualsevol referència a la il·luminació de l'enteniment humà a fi de conèixer les veritats naturals, per bé que el principi hi és clarament insinuat: «ista ergo duo esse sunt duo lumina intellectus». El que Sibiuda guarda de l'agustinisme posant-ho en el primer pla de les seves preocupacions, és allò que en l'agustinisme és secundari: el rol indispensable de l'home com a mediador en el coneixement de Déu que es pot obtenir naturalment: «in luna bene videmus lumen solis sine damno oculorum». Ben entès, es tracta dels «oculi interiores», és a dir, de la intel·ligència. I es tracta, sobretot, del fet que el moviment d'una llum, la del món, cap a l'altra, la divina, es resol a l'interior del nostre pensament: «per istud lumen debile cogitamus aliud lumen fortissimum». Sòlidament instal·lat en l'home, Sibiuda es veu capaç d'orientar-se cap a Déu. És una actitud activa, diferent de la receptivitat passiva implícita en la teoria agustiniana de la il·luminació i del Mestre interior, sense que això vulgui dir que les dues actituds no tinguin alguns principis en comú, al contrari; només que Sibiuda els desenvolupa en la direcció de presentar l'home, tant en el pla de l'ésser com del conèixer, com la fita necessària en el camí del coneixement del Déu que és font de tota veritat.

V.4. EL MÓN DE LA LLIBERTAT

Si partint de l'ordre còsmic arribem al primer ésser i a la primera veritat i així es tanca el procés especulatiu, la mateixa idea serà el punt de partida per a arribar a la primera rectitud i la primera bondat, i així es desplegarà l'ordre moral de l'univers. Però abans d'enfil·lar aquest segon pas, Sibiuda dedica alguns títols del *Liber creaturarum* a fer veure que l'ordre còsmic, sòlidament implantat en els graus de l'escala de les criatures, no ho és pas menys en l'home. Així, Sibiuda estableix paral·lelismes entre l'ordenació jeràrquica dels quatre elements i la disposició dels principals membres del cos humà, d'acord amb el principi segons el qual «nobiliora et digniora sunt superius et altius, et minus nobilia et minus digna sunt inferius et infima».⁸⁰ Si entre els elements la terra és la més jussana i sobre ella s'escalonen l'aigua, l'aire i el foc, en l'home el cap —el més noble i digne d'entre els membres exteriors del cos— és posat en el lloc sobirà, i sota d'ell s'estructuren els altres membres corporals, fins arribar al més inferior i menys digne, els peus, que suporten tots els altres. Igualment,

80. Tít. 56, 71-72.

els membres interiors del cos humà reflecteixen l'ordre d'influència dels cossos celestes, i si el sol que comunica vida a tots els altres cossos està situat al bell mig dels set planetes, també al bell mig de l'home hi ha el cor, que dóna vida i calor a tots els altres membres, tant els superiors com els inferiors. Entre les espècies del segon grau de la naturalesa i l'home hi ha el paral·lelisme de l'ordre de la generació: si d'una petita sement vegetal surten les arrels, el tronc, les branques, les fulles, les flors i el fruit, semblantment de la sement de l'home es forma la diversitat de membres exteriors i interiors del cos humà. El paral·lelisme amb les espècies del tercer grau consisteix en les funcions de generació (Sibiuda només esmenta la sexual) i de nutrició. A part d'això, l'home té en comú amb vegetals i animals que quan moren la matèria se'n torna a la terra, és a dir, a la mateixa matèria. De tot això, Sibiuda en treu la conseqüència no que l'home actua semblantment als altres éssers dels graus inferiors, sinó que el comportament ordenat de les plantes i dels animals s'esdevé «ad modum operum humanorum»,⁸¹ d'acord amb el principi segons el qual «superiora corpora regunt inferiora»,⁸² que és la visió operativa del principi que hem esmentat suara i una altra mostra de la pervivència del neoplatonisme en el pensament sibiudià.

En canvi, això ja no es podria dir des del moment que fixem la nostra atenció en allò que constitueix l'especificitat del fenomen humà, la llibertat. Amb l'aparició de la llibertat en el món sorgeix una frontera precisa que circumscriu el domini de la necessitat. Totes les coses dels tres graus inferiors actuen sense saber el que fan: ni coneixen, ni poden judicar llurs obres. En canvi l'home és senyor dels seus actes: delibera abans d'actuar i judica després el resultat de les seves accions. Això indica, i la remarca té una gran transcendència, que els actes de l'home «inquantum homo», són molt diferents dels actes i operacions de les altres coses naturals. Aleshores, posant en marxa el principi segons el qual a efectes distints corresponen causes distintes i combinant-lo amb aquell que ja hem evocat segons el qual l'observació d'un comportament necessari permet de posar l'existència d'una naturalesa específica que en sigui l'origen, Sibiuda conclou que els actes de l'home tenen una altra naturalesa i condició dins l'univers. Per començar són els més nobles i excedeixen en dignitat sobre tota mesura les obres de les altres coses. En segon lloc, i entrant decididament en matèria, els actes de l'home li són imputables i mereixen lloança o vituperi, aprovació o reprobació, remuneració o càstig. Per a Sibiuda és clar que l'actuació de l'home no s'esvaeix en la indiferència anivelladora dels esdeveniments naturals. L'actuació de l'home fa emergir el mèrit o la culpa, deixa un rastre, i per això,

81. Tít. 59, 75.

82. Tít. 56, 72.

més enllà dels actes humans, hi ha d'haver un premi o una pena, segons els actes hagin estat bons o dolents, i això *de iure naturae*. Per a Sibiuda és molt clara la teleologia universal: totes les coses actuen per a llur perfecció, i la facultat humana de la llibertat no ha estat donada a l'home perquè pugui obrar malament i per al seu dany, sinó per al seu bé i la seva perfecció i, per tant, si s'aparta d'aquesta conducta, destrueix l'ordre de les criatures, perjudica la seva naturalesa, disminueix el seu bé, es corromp a si mateix i pertorba l'harmonia de tot l'univers, del qual és la part principal.⁸³

La llibertat, doncs, és inseparable de la responsabilitat, i per això Sibiuda insisteix en el fet que dels actes humans neixen el mèrit o la culpa, la pena o la glòria. Un segon pas important és donat quan Sibiuda afirma que l'atribució del mèrit o la culpa no se la pot donar l'home mateix: evidència que és del tot clara per a qui esguarda la llibertat dins un ordre natural, és a dir, donat i, per tant, amb una noció del bé fixada fora de l'àmbit de la llibertat.⁸⁴ Si la sanció no és del domini de l'home, s'obren dues possibilitats: o bé l'home existeix en va i per a res, perquè el seu obrar no conduiria enlloc, i així tot l'univers resultaria existent en va i per a res, perquè aquell element vers el qual tot està ordenat i que és la part principal de l'univers no estaria al seu torn ordenat; o bé cal admetre l'existència d'un sancionador suprem que apliqui el mèrit i la culpa corresponents als actes humans bons o dolents.

Sibiuda justifica amb una raó física la necessitat d'una instància sancionadora dels actes humans superior a l'home: Si no hi hagués ningú que respongués a l'home segons la seva naturalesa, es donaria el buit en la naturalesa, perquè els actes humans quedarien evacuats, i ja s'ha vist que per llur naturalesa exigeixen premi o càstig. Però com que l'experiència demostra que en la naturalesa no hi ha buit i que, des de l'element més petit al més gran, tot està inscrit dins una seqüència ordenada, cal pensar que els actes humans mereixedors de premi i càstig seran còngruament retribuïts. I ho declara per via d'exemple:

Unde videmus quod in natura cuilibet rei correspondet, quod sibi proprium est, et proportionabile ac debitum, quia nihil remanet vacuum, sed cuilibet rei correspondet secundum suam naturam illud quod exigit. Ut verbi gratia: Rebus visibilibus correspondet oculus ad videndum, rebus audibilibus auris ad audien-

83. Tit. 82, 102-104.

84. Aquesta és la gran diferència que separa la moral sibiudiana de la de Kant, amb la qual, com hem vist, ha estat posada en relació. L'ètica kantiana no és ni legalista ni anarquista, com tampoc no ho és la de Sibiuda, sinó que és una ètica de la llibertat i pressuposa que és la llibertat la qui busca i decideix sobiranament allò que és bo. En el *Liber creaturarum* el bé és donat amb la natura, i la llibertat només pot rebutjar-lo o adequar-s'hi; es tracta d'una llibertat d'elecció, no de constitució.

dum, rebus intelligibilibus intellectus, et sic de aliis; et hoc est ut omnia ista non fiant frustra talia. Quare ergo non similiter correspondet rebus praemialibus praemiator ad praemiandum et punitor ad puniendum et rebus iudicialibus iudex ad iudicandum? Et hoc ut merita et demerita non sint frustra, nec in vacuum talia, hoc non potest pati ordo universi. Ergo necessario correspondebit homini iuxta opera sua aliquis praemiator seu punitor maior homine.⁸⁵

Vet aquí, doncs, com Sibiuda, partint del camp de l'actuació pràctica de l'home, arriba a deduir l'existència d'un remunerador. L'argumentació és potser presentada amb un llenguatge frèvol, però la intenció és clara: l'home com a tal remet sempre a un ésser superior:

Sic ergo opera hominis in quantum homo est necessario concludunt aliquem esse maiorem supra hominem, qui sit praemiator et punitor, remunerator et retributor.⁸⁶

Després, sempre recolzat en el principi de l'ordre universal, Sibiuda analitza com ha de ser aquest sancionador i dedueix els seus atributs. Ha de ser plenament i universalment coneixedor de totes les accions humanes, bones i dolentes, més i menys remunerables, més i menys punibles, fetes amb major o menor complaença, amb major o menor coneixement, etc. Per això el sancionador ha de ser immensament savi, amb coneixement ple de totes les accions humanes hagudes i per haver, de tots els pensaments i desitjos dels homes, paraules exteriors i interiors, intencions i voluntats, tant ocultes com manifestes, etc.⁸⁷ Igualment ha de ser totpoderós, amb potència infinita per a premiar o castigar, per tal que res no quedi sense la sanció corresponent.⁸⁸ També ha de ser infinitament just, perquè pugui donar a cadascú el que li correspon i no deixi cap acció bona sense el seu premi i cap acció dolenta sense el seu càstig, amb una justícia inflexible i invariable, immutable i incontrovertible, altrament l'ordre de l'univers s'acabaria, la qual cosa és impossible.⁸⁹ A més, ha de ser únic, perquè si fossin més d'un o hi hauria discordança i, per tant, impossibilitat de sancionar, confusió i desordre, o bé hi hauria superfluïtat,⁹⁰ i la naturalesa no permet ni una cosa ni l'altra.

Descobert el remunerador i establerts els seus atributs principals, Sibiuda analitza la naturalesa de la retribució, que ha de ser espiritual i no corporal, per-

85. Tít. 83, 105-106.

86. Tít. 83, 106.

87. Tít. 84, 106-108.

88. Tít. 85, 108.

89. Tít. 86, 108-109.

90. Tít. 87, 109-110.

què el seu origen radica en la llibertat, que és espiritual i no corporal. I com que el lliure albir comprèn la intel·ligència i la voluntat, la remuneració o càstig dels actes humans s'hi adaptarà. Per tant, no és possible de pensar en una remuneració a base de béns visibles i sensibles, o temporals i mudables, sinó que han de ser béns invisibles i espirituals, eterns i immutables; i llurs contraris, en cas de càstig.⁹¹ D'altra banda, tot i que l'acció dolenta mereix càstig immediat, la remuneració dels actes humans s'esdevé al final de la vida, quan l'home ja no es pot decidir més en la seva llibertat d'elecció.⁹² De manera que la humanitat es divideix, a causa del lliure albir, en dues comunitats: la que segueix el camí del mèrit i la que segueix el camí de la culpa, i totes dues són enemigues, l'una de l'altra; i per això, quan vindrà l'hora de la remuneració, aquestes dues comunitats seran separades per la distància local més gran que hi pugui haver. I aquí Sibiuda fa correspondre el món físic amb el moral tal com acaba de descriure'l:

[...] malis debetur separatio a bonis, et bonis debetur separatio a malis, et ideo Deus qui est praemiator et punitor, ac rectissimus iudex, debet separare finaliter istas duas partes hominum ad invicem maiori separatione quae possit esse. Et ideo quia separatio localis maior quae possit esse est quod una pars ponatur supra caelos et supra omnia loca, et alia pars ponatur in medio terrae: unde circumferentia et centrum distant summe. Et quia medium terrae est centrum mundi, ideo una pars debet ibi habitare, et alia pars hominum debet habitare supra circumferentiam ultimi coeli: et habitabunt ibi perpetue, quia talis habitatio convenit utique ex propria natura.⁹³

Finalment Sibiuda arriba a la immortalitat del lliure albir a través dels raonaments següents: Existeixen el mèrit i la culpa, però la retribució adequada del mèrit i de la culpa no té lloc durant aquesta vida. Com que l'ordre de l'univers no consenteix que ni la més petita acció no quedi sense premi o càstig, el lliure albir ha de subsistir després d'aquesta vida per rebre la sanció corresponent. Un altre argument: El mèrit i la culpa són perpetus, i només es poden eliminar l'un amb l'altre; on hi ha mèrit, hi ha mèrit fins que no intervé la culpa, i a l'inrevés; per tant, si el mèrit és perpetu, també ho és el lliure albir en el qual resideix. Un altre argument: El premi i el càstig concorden amb el mèrit i amb la culpa, perquè es reclamen mútuament; ara bé, com que el mèrit i la culpa poden romandre sempre, perquè només es destrueixen l'un amb l'altre, també el premi i el càstig poden romandre per sempre; per tant ha de poder ro-

91. Tít. 88, 110-111.

92. Tít. 90, 112-113.

93. Tít. 91, 114.

mandre per sempre aquell qui és el subjecte del premi o del càstig, és a dir, el lliure albir.⁹⁴

D'aquesta manera el camp de l'acció humana esdevé per a Sibiuda un terreny apte per a recòrrer el camí que mena al coneixement de Déu i de la immortalitat, és a dir, del fi últim de l'home. És molt fort el paral·lelisme que queda establert entre l'ordre de l'escala de les criatures i l'ordre que travessa i estructura ferrenyament l'ordre moral. El lector gairebé té la impressió d'heure-se-les amb un món moral fisicalitzat. Per a Sibiuda es tracta de processos diversos, perquè en l'ordre de l'escala natural l'ascensió cap al ser suprem toca l'home d'una manera general; en canvi, en l'ordre moral, la pujada cap a Déu el toca d'una manera pròxima, perquè és l'acció humana mateixa la que guia, cap a l'univers moral, els seus personatges i les seves condicions pròpies. La consciència que l'accés a Déu a través del món moral és més acostat a l'home, Sibiuda l'expressa sense ambigüitat:

Ostensum est etiam, qualiter comparando hominem ad alias res per differentiam liberi arbitrii, nascitur vera et magna cognitio de homine et de operibus eius, quae ducit nos in cognitionem Dei infallibilem et propinquam. Et in ista differentia generali liberi arbitrii fundatur tota cognitio de homine, in quantum homo est, in generali.⁹⁵

V.5. ANTROPOCENTRISME RADICAL

I finalment Sibiuda arriba al tema de la consciència, que no podem tractar sense tenir en compte el gran *quid pro quo* que hi ha hagut en els estudis sibiudians anteriors a propòsit d'aquesta matèria. La doble afirmació sibiudiana del pròleg que l'home s'ha de conèixer ell mateix i que tot ho ha de poder demostrar per ell mateix i per la seva naturalesa pròpia ha conduït alguns lectors més precipitats que perspicaces a parlar d'autoconsciència i de cartesianisme *avant la lettre* en el cas de Sibiuda. En tot cas, es devia tractar d'un cartesianisme molt d'estar per casa, perquè fins al dia d'avui ningú no ha confrontat textos sibiudians amb textos de Descartes, per veure en què coincidien i en què se separaven. Tampoc nosaltres no ho farem, i menys que ningú, perquè el nostre convenciment que Sibiuda és un teòleg ens dissuadeix d'entrada de posarlo en relació amb Descartes, que era científic i filòsof; de la comparació, probablement només en sortiria confusió o no-res, i això no agrada ni als bons teòlegs ni als bons científics ni als filòsofs.

94. Tít. 92, 115-116.

95. *Ib.*, 116.

L'última indagació racional que mena Sibiuda sobre l'home és entorn del fet que l'home és conscient. La qual cosa vol dir, en llenguatge sibiudià, que les altres coses de la naturalesa són, però no ho saben; tenen, però no ho poden saber; estan ordenades, però mai ni ho sospitarien. En canvi l'home no solament és la criatura més digna i excel·lent sobre totes les altres de l'univers, sinó que a més a més és capaç de saber-ho i ho sap, i sap també que les altres coses no tenen aquesta facultat. Només l'home, en tot l'univers sublunar, judica i discerneix què és i que té cadascú, quines coses són millors i quines pitjors, quines són més nobles i quines més frèvoles.*

De fet, ensenya Sibiuda, només qui és conscient d'allò que és i qui pot saber allò que té en pot gaudir. Fora de l'home, cap més ésser no és capaç de sentir goig per allò que és ni per allò que té. En un univers cec, mut i opac només l'home veu, sap i comunica. Per això, afegeix Sibiuda, l'home no solament ha de ser ben conscient d'allò que és i d'allò que té, sinó que a més ha de buscar qui li ha donat i amb quines conseqüències:

*Ecce iam hic incipit gaudium, et gloria et bonum, quod ipse cognoscit se habere. Sed adhuc non sufficit cognoscere se accepisse ab alio, et quod a seipso non habet, nisi possit quaerere et invenire illum a quo habet. Nec adhuc sufficit illum invenire, nisi sciat et poterit illum tenere, et sibi debite regratiari. Ista autem omnia homo solus in universo habet, solus homo accepit, et nulla alia res inferior: homo ergo habet et cognoscit se habere, et etiam potest tenere illum a quo accepit, et potest illi regratiari.*⁹⁷

Ràpidament Sibiuda treurà conseqüències del que acaba de dir. Del fet que, sol entre totes les altres criatures, només l'home sigui conscient del que és i del que té, Sibiuda en dedueix que les criatures inferiors a l'home no tenen llur finalitat en elles mateixes, sinó que estan ordenades a l'home: al seu bé, utilitat, servei, necessitat, gaudi o ensenyament:

*Et ideo quaerendum et investigandum est, quale signum est hoc, quid significat hoc, quid arguendum est ex hoc, quod scilicet soli homini datum est hoc et non aliis creaturis. Et verissime dicere possumus hoc signum verissimum et argumentum infallibile quod ipse conditor omnium Deus non fecit creaturas inferiores propter seipsas, nec propter bonum earum, sed omnes fecit et ordinavit propter hominem, et propter bonum hominis et propter eius utilitatem vel propter servitium, vel propter necessitatem, vel propter solatium et gaudium hominis vel propter doctrinam.*⁹⁸

96. Tit. 93, 117-118.

97. Tit. 95, 119.

98. Tit. 96, 120.

Per a Sibiuda no constitueix cap mena de dificultat d'identificar el Déu creador de la teologia amb el qui ha decorat l'home amb la facultat de conèixer. Posat aquest principi, se'n dedueix ben aviat la conseqüència que l'home té una obligació natural envers Déu, no solament pel que n'ha rebut, sinó també com a representant de les criatures:

Cum enim omnes creaturae inferiores et ipse homo acceperint quidquid habent ab uno et eodem, et soli homini datum est, ut possit cognoscere se ipsum, et quidquid ipse accepit, et quidquid alia habent et acceperunt, et ipse solus possit cognoscere illum qui dedit, tenetur illi regratiari pro se et pro omnibus aliis. Signum enim verissimum est, quod omnia sunt data homini, et omnia sunt unum cum homine. Et ideo solus homo dicitur accepisse proprie; et aliae creaturae non dicuntur proprie accepisse, quia non pro se, sed pro homine acceperunt quod acceperunt.⁹⁹

Et quia ex dare et recipere et ex dando et recipiendo oritur obligatio naturalis ex parte recipientis, et omnis qui dat aliquod bonum sive donum, libere, voluntarie et non ex necessitate obligat illum qui recipit, et hoc maxime, si ille qui recipit non potest esse sine illo dono, [...] ergo ex omnibus his concluditur infallibiliter naturale debitum, ac necessaria et naturalis obligatio hominis ad Deum creatorem omnium; et quod solus homo tenetur naturaliter et necessario in hoc mundo Deo, et quod aliae creaturae non teneantur Deo de his quae habent, sed solus homo obligatur Deo pro omnibus creaturis insimul, et pro qualibet in particulari. Et sic omnes creaturae clamant et testificantur naturaliter solum hominem in hoc mundo esse obligatum pro ipsis. Et non solum homo est obligatus Deo pro creaturis, sed etiam pro seipso, et pro his quae accepit in seipso, et quidquid habet, totum accepit. Et sic Deus dedit totum mundum homini, et etiam dedit sibi quidquid habet in se ipso, et sic dedit ipsummet hominem sibi ipsi; et sic homo est datus sibiipsi, et est datum et accipiens, et sic homo accepit seipsum et accepit mundum, et sic ipse obligatur pro seipso et pro mundo.¹⁰⁰

Curiosament Sibiuda separa amb netedat la deducció de l'obligació de la descripció del seu contingut. L'obligació que ell formula és purament formal, buida de contingut. Només un tret la defineix per ara: és natural, el seu origen cal buscar-lo en la naturalesa de les parts implicades: criatures, home, Creador, que són els tres pols essencials de l'univers. És la relació entre aquests pols la que genera, com un circuit elèctric, l'obligació; i no pot ser altrament, si es tenen en compte i s'analitzen amb cura les característiques i atributs de les tres instàncies.

I és el que fa Sibiuda en els títols 97-108, abans d'entrar en l'anàlisi del o dels continguts de l'obligació, on nosaltres no el seguirem ara, perquè més

99. Tít. 96, 120-121.

100. Tít. 96, 121.

tard reprendrem el tema de l'ètica del *Liber creaturarum*. Però sí que volem observar que en aquests títols Sibiuda es lliura a una extensa retòrica sobre el valor de l'home i la seva dignitat, ajudant-se amb els textos dels victorins i de sant Bonaventura que ja hem vist com sabia fer servir, i desenvolupant, finalment, el tema de l'home com a imatge de Déu pel lliure albir.¹⁰¹ Tampoc no s'oblida de recordar la grandesa de Déu i la seva predilecció per l'home, a qui ha donat tot l'univers. En aquests títols sempre som allà mateix: de les criatures a l'home, de l'home a Déu, de Déu altre cop a les criatures. És un cercle reconfortant, en el si del qual Sibiuda es mou amb una fantàstica facúndia, malgrat el seu llatí tan poc esvelt. En aquests títols, més que en cap altre, es fonamenta la fama d'home renaixentista que alguns atribueixen a Sibiuda i que nosaltres, en tot cas, li haurem de reservar per altres consideracions.

Per exemple, per aquesta. Fins ara no hem vist aparèixer cap element realment nou de pensament en l'obra del teòleg Ramon Sibiuda, que escriu durant la primera meitat del segle XV. En canvi, veiem desplegar-se davant nostre un mètode agosarat: partir sempre de l'home, passar sempre per l'home, fundar-ho tot en l'home. En la recerca d'una ciència que té per objecte l'home i que es proposa de no sortir mai de l'àmbit natural humà pel que fa al punt de partida de les argumentacions, hi ha un tret que, a més de continuar una rica tradició medieval de diàleg i diatriba entre pensadors de religions diverses, conté una innegable nota de modernitat: la radicalitat amb què Sibiuda vol executar una ciència de l'home amb un mètode antropològic. Dificilment entre els filòsofs del període renaixentista en trobarem un altre que postuli amb tanta radicalitat com Sibiuda el rol mediador de l'home, tant en el pla del saber, com del fer, com del mètode. Rol mediador o centralitat que no hem de confondre amb d'altres postulats filosòfics que vindran després, ni amb els que hi ha hagut abans. Perquè la continuïtat és una nota del *Liber creaturarum*, fins i tot d'una manera que sembla deliberada. Potser per això en aquests títols Sibiuda també tematitza una altra vella idea antropològica: la idea de l'home com a microcosmos, com a punt d'encontre i de sublimació de totes les potències elementals, vegetals i animals:

Unde omnia quae sunt inferiora homine, habent quoddam esse in homine, et includuntur in homine. Nam elementa, arbores, plantae et animalia omnia habent esse in eo, quia cum elementis est, cum arboribus et plantis vivit, cum animalibus sentit. Attamen esse nobilius habent elementa in homine quam in seipsis, et arbores nobilius vivere, et animalia nobilius sentire in homine, quam in seipsis; et haec est ratio, quia omnia habent in homine esse humanum, et sunt

101. Tít. 103, 136.

coiuncta cum libero arbitrio, quod est dignissimum inter omnia creata, per quod in homine est principatus, et dominium et regnum, et ideo omnia, quae coniunguntur cum eo, nobilitantur et dignificantur.¹⁰²

Frontissa entre el món material i el món espiritual, l'home queda així definit en la seva condició metafísica, abans d'entrar en el drama psicològic i històric de la llibertat, que Sibiuda introduirà en la seva obra amb estil i accents agustiniano-anselmians. En aquesta definició metafísica de l'home i en la consciència que l'home en pot arribar a tenir, no hi ha res que ens mení, ni de prop ni de lluny, cap a Descartes. Sibiuda no es posa mai en el pla del subjecte: ell analitza natures. Sibiuda no sent la contraposició cosa pensant-cosa real, que és el punt de partida del cartesianisme. Sibiuda es mou dins la constel·lació naturalesa-home-Déu sense preocupacions metodològiques revolucionàries, sense dubtes metòdics, sense l'evidència del *cogito*. Si algun tret vagament cartesià hem d'admetre en Sibiuda és la seva preocupació per a trobar, inventar, descobrir arguments racionals que relliguin els tres pols de la seva constel·lació d'una manera necessària. La qual cosa vol dir que ha arribat el moment d'estudiar la lògica sibiudiana.

102. Tit. 103, 134-135.

VI. GRAMÀTICA I LòGICA

En el pròleg del *Liber creaturarum*, Sibiuda hi posa una afirmació compromesa, que primer causa perplexitat i després excita la malfiança:

Ista scientia nulla alia indiget scientia nec aliqua arte. Non enim praesupposit grammaticam nec logicam...¹⁰³

Després de les movimentades relacions que hi ha hagut durant l'edat mitjana entre la teologia i la gramàtica, la lògica i la teologia, l'afirmació sibiudiana sona extravagant.¹⁰⁴ Molt més perquè el *Liber creaturarum* fa servir la gramàtica i ja no diguem la lògica. Així, és natural que en l'anàlisi d'una obra al llindar de la qual s'afirma que no pressuposa la lògica ni la gramàtica, ens preocupem seriosament de quina era la gramàtica del seu autor i quina lògica feia servir.

VI.1. EL NOM I LES COSES

Ja hem vist més amunt que, seguint Ricard de Sant Víctor i Alà de Lilla, Sibiuda recorria a la gramàtica per intentar d'aportar un exemple per a explicar la unitat de la naturalesa i la trinitat de persones en Déu. El recurs no podia

103. Pròl., 30* - 31*.

104. Pel que fa a la gramàtica, és bàsica encara l'obra de Charles THUROT, «Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, XXII, 2, Paris, 1868. Cf. també, M.-D. CHENU, «Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 10(1935-1936), p. 5-28; *La théologie au douzième siècle*, 3a ed., Paris, Vrin, 1976, p. 90-107.

ser més tradicional. Partint del llibre de les *Categories* d'Aristòtil i de la seva classificació dels termes en unívocs, equívocs o denominatius, Bernat de Chartres analitzà els procediments de la *denominatio* i formulà la teoria segons la qual els *modi significandi* (gèneres, casos, sufixos) que modifiquen la *vox* en la seva estructura gramatical, només varien externament i de manera adjacent la significació del mot, que resta idèntica sota aquestes variacions. Segons l'exemple corrent, *albedo*, *albet*, *album*, sota diverses flexions, conserva la mateixa significació: *blanc*, perquè tots tres *modi significandi* designen la mateixa cosa.¹⁰⁵ Alà de Lilla aplica la doctrina a l'exemplificació de la doctrina trinitària, bo i reduint *albedo*, *albet*, *album* a *albus*, *alba*, *album*. I Ricard de Sant Víctor feia la mateixa aplicació partint del sentit actiu o passiu d'un mot, i donava peu a Sibiuada perquè l'adaptés, copiés i desenvolupés en l'exemple del *verbum activum*, *passivum* i *impersonaliter sumptum* (tít. 54).

En el títol 264, Sibiuada demana a la gramàtica un altre exemple per tal d'aclarir, fins on és possible, com les naturaleses divina i humana poden concórrer en una sola persona, sense que cap d'elles no sigui modificada. Estem en presència del misteri cristià de l'encarnació. Sibiuada suposa que les tres vocals fortes *a*, *e*, *o*, representen les tres persones divines, i la *i* i la *u* representen la naturalesa angèlica i la humana. La unió en un diftong d'una vocal forta amb una de dèbil és semblant a la unió hipostàtica, perquè si bé la síl·laba és única, les dues vocals no perden llur sonoritat específica a l'interior de la síl·laba única:

Quia sunt quinque vocales per se sonum facientes, scilicet, *a*, *e*, *i*, *o*, et *u*, et aliae (litterae) sunt consonantes: unde quaelibet vocalis facit per se sonum et quasi unam personam, quia per se sonat. Inter istas autem litteras fit coniunctio et unio, et constituitur nova syllaba, quia duae vocales possunt coniungi adinvicem et facere unam syllabam, et etiam vocalis cum consonante facit syllabam. Et per istas coniunctiones et uniones possumus declarare coniunctionem et unionem divinae naturae et humanae in una persona. Unde tres sunt vocales, quae numquam perdunt sonum suum, quae sunt totaliter immutabiles, scilicet *a*, *e* et *o*, et istae significant tres personas in divinis, quae sunt immutabiles totaliter, et numquam possunt perdere sonum suum. Sed sunt duae aliae vocales, quae possunt perdere sonum suum proprium, et mutari in sonum consonantis litterae; et sunt in se mutabiles, scilicet *i* et *u*, et significant duas naturas creatas, quae faciunt personam, scilicet naturam angelicam et naturam humanam, quae possunt

105. L'ensenyament és de Bernat de Chartres, segons testimoni de Joan de Salisbury, *Meta-logicon* III, 2; ed. Webb, p. 123: «Aiebat Bernardus Carnotensis quia *albedo* significat virginem incorruptam, *albet* eandem introeuntem aut cubantem in thoro, *album* vero eandem, sed corruptam. Hoc quidem quoniam *albedo* ex *assertione* eius simpliciter et sine omni participatione subiecti ipsam significat qualitatem, videlicet coloris speciem, disgregativam visus. *Albet* autem eandem principaliter, etsi participationem personae admittat [...]. *Album* vero eandem significat qualitatem, sed infusam commixtamque substantiae et iam quodammodo corruptam».

perdere sonum suum, et sunt mutabiles; unde ista vocalis *i* significat naturam angelicam quae est simplex, non habens corpus, sed ista vocalis *u* significat personam seu naturam humanam, quae habet duas partes, scilicet corpus et animam, quasi duas tibias. Et ideo sicut sunt quinque personae in rebus, scilicet tres divinae, et duae aliae, scilicet angelica et humana: istae quinque quasi sunt quinque vocales per se sonantes, et aliae consonantes possunt significare omnes alias creaturas et naturas inferiores, quae sunt propter istas, quae non faciunt personam. Sicut igitur una vocalis immutabilis suscipit aliam vocalem mutabilem ad se, et fit una syllaba quasi unus sonus, et quaelibet servat suam naturam, quae remanet vocalis, ut patet dicendo *au*, *eu*, ita similiter persona divina immutabilis potest suscipere naturam humanam mutabilem ad se, ut sint una persona, et quaelibet natura servabit suam propriam naturam et remanebit humana natura humana, et divina natura divina. Et etiam quando ista vocalis *a* vel *e*, quae est prima et principalis, suscipit istam vocalem *u* in suam personam et in suum sonum, primo est *a* vel *e*, et facit per se sonum, sed tamen nondum est *u*, sed in puncto dum *u* formatur, suscipitur ab ista vocali *a* vel *e*, ita quod *u* per se modo existit prius, et postea suscipitur, immo simul dum fit, suscipitur. Ita conformiter divina natura seu divina persona, quae iam ab aeterno est, potest suscipere humanam naturam in unam personam, non quod humana natura illa prius existat in se seu illa humanitas, sed simul in puncto dum fiet, suscipietur a divina persona, et sustentabitur in ea, et non in seipsa, nec faciet personam per se; et sic non erit ibi nisi una persona, scilicet persona divina, quae iam prius erat perfecta per seque existens in seipsa. Sicut enim ista vocalis *u* quae suscipitur ab *a* potest habere duos modos existendi, unum per se dicendo *u* et tum per se facit syllabam et quasi suam personam, alium modum habet existendi in alio, quando coniungitur cum *a* vel cum *e* et tunc non facit syllabam per se, nec sonum per se, immo sonat cum *a*, dicendo *au*: ita similiter humanitas seu natura humana potest habere duos modos existendi, unum per se et tunc faciet personam et est homo, alium cum coniungitur cum alia natura prius existente, scilicet divina, et tunc non facit personam, sed personatur in aliena persona, scilicet in divina. Et sicut vocalis principalior et maior et immutabilis semper est prior et suscipit aliam, et vocalis minus principalis et minor et mutabilis suscipitur, ita natura divina, quae est principalior et maior et mutabilis suscipiet humanam, et ipsa humana, quae est minus principalis et minor et mutabilis, suscipietur. Et sicut ista vocalis *a* vel *e*, maior et immutabilis, dum suscipit istam vocalem *u*, nullo modo mutatur in se, nec diminuitur, nec alteratur, nec aliquid perdit de sua dignitate et de sua excellentia propter talem susceptionem, sed solum juvat aliam vocalem et sustinet, nihil perdendo de suo; ita conformiter persona divina seu natura divina potest suscipere humanam naturam in se et in una persona, et tamen propter hoc nihil perdet de sua dignitate, nec de sua excellentia, nec aliquid mutabitur in ea, immo ipsa remanebit totaliter ut fuit prius, sed solum juvabit et sustinebit aliam naturam, et exaltabit eam, ut faciat personam cum ea, et natura humana propter hoc assumet maiorem denominationem et excellentiam, ut vocatur homo Deus.¹⁰⁶

106. Tít. 264, 447-449.

És evident que a través d'aquests dos exemples Sibiuda ens transporta al nivell més humil de la gramàtica, com ens podria haver transportat al de la botànica. Així, seria impossible de resseguir en aquests dos casos cap mena d'influència de la gramàtica especulativa i dels problemes discutits en l'època medieval entorn de les relacions entre motius gramaticals i motius lògics i, al capdavant, motius ontològics. Però no és que al *Liber creaturarum* no hi siguin, ben al contrari.

Depenent de les especulacions gramaticals clàssiques durant els darrers segles de l'edat mitjana, trobem en l'obra de Sibiuda la distinció *nomen-res*:

Unde nomen rei extra rem est, quia non est ipsa res, sed repraesentat ipsam rem et significat et notificat.¹⁰⁷

Que Sibiuda parla en el sentit de la gramàtica especulativa es veu del tot clar quan, més avall, continua:

[...] nomen quod est audibile vel scriptum, non est idem apud omnes homines, sed variatur secundum diversitatem linguarum et idiomatum.¹⁰⁸

És sabut que la gramàtica especulativa fou una direcció de recerca medieval que buscava les regles del metallenguatge que regeixen l'expressió verbal de tot pensament humà i les modalitats de la significació de les idees mitjançant els mots. El context dels textos que hem citat no és pas, ni de bon tros, un lloc on Sibiuda discuteixi problemes lògics ni del metallenguatge: hi discutia sobre el nom de Déu, entès en el sentit de *renom*, fama i honor, però el nostre autor hi barreja un seguit de qüestions que hem d'examinar.

Allò que Sibiuda defineix correctament com a *nom*, distingint-lo de la *cosa*, i distingint la diversitat idiomàtica que pot arribar a tenir, recobreix tres significacions en el *Liber creaturarum*:

Ecce ergo tria nomina. *Primum* nomen acquisitum est, quod sedet in omnibus operibus Dei, et est fixum et permanens et immutabile, et non potest deleri, et solum semel generatum est cum ipsis operibus. Sed *secundum* nomen, quod habitat in cordibus hominum, quamvis sit fixum et permanens, attamen potest deleri de cordibus hominum, et quotidie de novo generatur et multiplicatur, secundum quod homines multiplicantur; et est idem apud omnes homines, sed variatur secundum magis et minus, et secundum quod magis vel minus crescit. Sed *tertium* nomen quod est audibile vel scriptum, non est idem apud omnes homines, sed variatur secundum diversitatem linguarum et idiomatum. Et sicut dictum est de nomine, ita dici potest de honore, laude et gloria. Nomen ergo Dei,

107. Tit. 193, 270.

108. *Ib.*, 273.

laus, honor, et gloria quasi dormiunt in ipsis operibus, et quasi sunt in potentia et nondum actuata, sed postea, dum ipsa opera intrant cor hominis et cognoscuntur, ipsum nomen, laus, honor et gloria, quae ibi dormiebant, excitantur et evigilant et actuantur; et ultimo per sensibile signum exterius manifestantur.¹⁰⁹

En referir-se a aquest *tertium nomen*, just abans del text que acabem de citar, Sibiuda li aplica la definició aristotèlica del nom:

Deinde sequitur tertium nomen, quod est sensibile, visibile et audibile, in voce vel in scripto. Et istud nomen est signum ordinatum ad placitum ad significandum et repraesentandum [...]¹¹⁰

La correcció de la definició del nom, en la qual —seguint el seu origen aristotèlic— no és gens clara la distinció del pla lògic i del gramatical, contrasta amb la llibertat amb què Sibiuda aplica el terme *nomen* a realitats ben distintes entre elles. Perquè el *primum nomen acquisitum* no és res més que una realitat ontològica: «ipsa opera Dei portant in seipsis et includunt radicaliter et fundamentaliter et originaliter nomen Dei exterius acquisitum, et honorem, laudem, gloriam et famam suam».¹¹¹ Pel sol fet de ser criatures de Déu, les coses proclamen llur origen diví. La creaturalitat és com el segell que distingeix les obres de Déu, i en aquest sentir les coses porten o diuen el nom de Déu:

Et possumus ponere nomen Dei tribus modis: Primo modo in ipsis operibus: et isto modo nomen est sibi acquisitum veraciter et de debito statim, dum opera facta sunt, et etiam honor, laus et gloria: quia semper ipsa opera portant secum nomen Dei, laudem, gloriam, et honorem et nomen, et laus, gloria et honor semper consequuntur opera Dei. Et ideo ipsa opera Dei semper sunt plena laude, honore et gloria Dei, et laudis eius plena est terra: et omnes creaturae quae sunt opera Dei, sunt plenae honore, laude et gloria Dei, et portant in seipsis semper nomen Dei, et suum honorem, laudem, gloriam et famam. Et istud nomen est immortale et perpetuum: et etiam honor, laus, gloria et fama, quia postquam simul sunt, semper manent et numquam destruuntur, sed semper vivunt.¹¹²

Anomenarem provisionalment aquesta realitat *modus essendi*, encara que el mot no el trobem en el *Liber creaturarum*. Les criatures són de tal manera que proclamen el nom de Déu, i ho són perquè són com són.

La segona realitat a la qual Sibiuda aplica el terme *nomen* hem vist que era definida com una realitat interior a l'home. En el títol 193 que anem citant,

109. Tít. 193, 273-274.

110. Tít. 193, 273.

111. Tít. 193, 272.

112. Tít. 193, 272-273.

Sibiuda expressa de diverses maneres que aquest segon aspecte del *nomen* és allò que en termes precisos s'anomena en la lògica medieval el *modus intelligendi*. Per començar, la segona accepció de *nomen* és descrita com a *notitia*, coneixement intel·lectual, valoració, estimació:

Per opera ergo, quae Deus operatur extra se, generatur *notitia* de ipso in cordibus hominum, sive aestimatio sive reputatio seu fama, et hoc est nomen Dei acquisitum apud homines.¹¹³

Nomen ergo Dei acquisitum est prima *notitia* seu aestimatio seu reputatio generata de novo in cordibus hominum de Deo per opera sua.¹¹⁴

La manera com el *nom* passa de les coses a l'interior de l'home és descrit de forma gràfica per Sibiuda:

Deinde ipsa opera Dei plena honore, laude et gloria sua et nomine intrant cor hominis et cognoscuntur ab homine, et veniunt ad eius notitiam, et tunc portantur in corde hominis et relinquunt in eo notitiam et similitudinem rei seu vestigium cum honore, laude et gloria: eo quia sunt plenae sua similitudine, et notitia eius et honore, laude et gloria; et ideo dant illud, quod habent in seipsis. Et sic ipsa Dei opera cognita ut Dei sunt causant et faciunt in homine notitiam, aestimationem et reputationem de Deo, a quo procedunt et hoc cum honore, laude et gloria et bona fama.¹¹⁵

De seguida haurem d'ocupar-nos de la significació dels mots *intrare cor hominis* i *similitudo*. Però abans remarcarem, tot seguint els textos sibiudians, que el nostre autor ha volgut deixar ben aclarit que la segona accepció del terme *nomen* recobreix el coneixement humà en sentit individual i concret, no només en sentit general. Tant és així, que aquest coneixement es pot quantificar segons la capacitat intel·lectual de cada individu intel·ligent:

Et ista nomina sunt apud homines, et fiunt in ipsis hominibus per opera Dei cognita, inquantum Dei sunt, et ista duo nomina mensurantur secundum mensuram cognitionis operum Dei, quia tantum quantum opera Dei cognoscuntur ab hominibus, tantum notitia de Deo generatur in hominibus, et tanta aestimatio et reputatio generatur de Deo in ipsis, et tanta quanta est notitia, aestimatio et reputatio de Deo in hominibus, tantum nominatur extra per vocem, et tantus est honor exterius.¹¹⁶

113. Tít. 193, 271.

114. *Ib.*

115. Tít. 193, 273.

116. Tít. 193, 272.

Et ideo, quia opera Dei in quantum Dei sunt, non aequaliter cognoscuntur ab omnibus: ideo non est in omnibus aequalis notitia, seu aestimatio seu reputatio de Deo, nec per consequens aequaliter nominantur exterius ab omnibus.¹¹⁷

[...] cognitio operum Dei mensuratur secundum maiorem vel minorem capacitatem hominis et secundum maiorem vel minorem familiaritatem hominis et exercitium circa opera Dei cognoscenda[...].¹¹⁸

Més encara: es tracta d'un coneixement que pot créixer dins un mateix individu, és a dir, d'un coneixement que progressa i esdevé més perfecte:

Et secundum quod magis vel minus cognoscit opera Dei aliquis in quantum Dei sunt, secundum hoc nomen Dei crescit in illo.¹¹⁹

Finalment, recollirem una observació de Sibiuda que ja no ens pot sobtar, després del que hem vist en el capítol anterior. Llegim, en efecte, que el coneixement de Déu és gran o petit, real o existent, segons com és el coneixement causat per les obres de Déu. Afirmació aparentment òbvia, si no ens sorprengués la insistència en el *coneixement*:

Et quia talis notitia seu aestimatio causatur per opera Dei; ideo quando non cognoscit opera Dei nec cogitat in quantum Dei sunt, nihil cognoscit de Deo, nec ipsum aestimat aliquid nec reputat, et per consequens Deus nullius nominis nec famae, nec honoris est apud illum.¹²⁰

Aquest text evidencia una vegada més fins a quin punt Sibiuda insisteix en el rol essencial de l'home en el coneixement de Déu. I la rudesia del seu estil no impedeix pas de pensar que en aquest text Sibiuda té en compte l'ingredient intel·lectual immancable en tota forma possible de teisme i d'ateisme. És un estil de pensar agustiniana? O és aquesta afirmació una conseqüència de la recepció sibiudiana de l'argument del *Proslogion*? Abans de treure conseqüències prematures, retindrem una dada: Sibiuda sembla força preocupat per un exercici del coneixement i de l'activitat intel·lectual en general que s'esgota en ella mateixa, que no apunta a cap transcendència, tant si es tracta del conreu de les ciències com si es tracta, tal com adverteix el pròleg, d'un coneixement confusoriari i errívol del text de l'Escriptura —que pot ser falsificat, mal interpretat i mal entès. I el preocupa en la mesura que i perquè aquest tipus de coneixe-

117. *Ib.*

118. *Ib.*

119. Tít. 193, 271.

120. *Ib.*

ment no porta a Déu. La qual cosa no el decanta pas cap a formes més o menys larvades de fideisme, sinó cap a la postulació d'una ciència fundada en un punt de partida sòlid i infalsificable: la naturalesa i l'home, entesos com a realitats que porten un sentit i que assenyalen cap a una transcendència. Sibiuda és lluny d'una lògica que entén conèixer la realitat —singular i, per tant, indicible i no pensable— només a partir d'allò que en pot ser dit. La seva lògica comença de mostrar una orientació precisa: parteix d'absoluts, pensa les coses en relació amb aquests absoluts —en realitat, un absolut únic: la constel·lació home-Déu— i finalment expressa en el llenguatge les relacions descobertes i les coses talment relacionades. Ens orientem cap a un univers realista?

VI.2. EL SIGNE

La tercera i última realitat a la qual Sibiuda aplica el terme *nomen*, és el signe. I Sibiuda és molt conscient de la pura funció significativa del signe; tant, que la distingeix acuradament del *nomen*, en sentit objectiu i en sentit cognoscitiu, tal com ell mateix ha exposat:

Deinde sequitur *tertium* nomen, quod est sensibile, visibile et audibile in voce vel in scripto. Et istud nomen est signum ordinatum ad placitum ad significandum et repraesentandum secundum nomen et etiam primum. Et istud nomen magis est signum nominis quam sit nomen; sed in quantum significat et repraesentat verum nomen, dicitur nomen Dei.¹²¹

Nosaltres ara identificarem aquesta tercera accepció del mot *nomen* amb allò que en la lògica medieval s'ha anomenat el *modus significandi*. El que direm i els textos que aportarem a continuació justificaran, a parer nostre, l'ús d'aquesta terminologia.

De fet, a través de la seva teoria del *nomen*, podem observar com reacciona Sibiuda, ni que sigui en un context on s'especula sobre la realitat *nomen Dei*, davant el problema de posar en relació realitat, pensament i llenguatge. Els textos que hem recollit són ben indicatius. El lector imparcial del títol 193 del *Liber creaturarum* veu tot d'una com creix sota els seus ulls la realitat que Sibiuda anomena *nomen Dei* en la triple accepció de realitat objectiva, pensament i signe lingüístic. Definida la realitat objectiva, el pensament s'hi acomoda i se l'assimila i finalment l'expressa verbalment. Prioritat absoluta de l'ésser, adequació de l'intel·lecte a l'ésser i expressió, finalment, de la realitat adequadament cap-

121. Tít. 193, 273.

tada per la intel·ligència. És un esquema realista, confirmat pel poc pes que hi té el llenguatge: «magis est signum nominis quam sit nomen». Així, *nomen* és sobretot la realitat objectiva i la realitat pensada. Com a llenguatge, *nomen* se subordina a la realitat objectiva i a la realitat pensada: «signum ordinatum ad placitum ad significandum et repraesentandum secundum nomen et etiam primum».

Si algun accent hi ha, és a favor de l'aspecte de les operacions del pensament, tant en l'afirmació contundent sobre la relació entre el coneixement de les coses com a obres de Déu i el coneixement de Déu mateix, com en el punt de partida originari del *Liber creaturarum*, que ja hem vist que consistia en la conceptualització d'uns graus de l'escala de l'ésser, la unitat lògico-ontològica dels quals era fonamentada en l'experiència intuïtiva immediata. És fàcil aleshores de comparar l'experiència sibiudiana, que el remet immediatament vers uns modes d'ésser i uns graus d'ésser jerarquitzats i ordenats, amb l'experiència tal com l'entén el nominalista Occam, pel qual s'ha de pensar la gènesi de l'experiència a partir de la intuïció del singular.¹²² L'experiència tal com l'entén Occam es dispersa en els singulars, i en l'univers d'Occam els diversos éssers no depenen ontològicament els uns dels altres ni d'un ésser d'un ordre superior, d'una *res universalis*: cadascun depèn directament de la potència divina.¹²³ Nosaltres ja hem vist fins a quin punt de polarització unificant s'ordena l'univers sibiudià.

VI.3. EL CONCEPTE

De tota manera, els textos sibiudians es presten a malentesos. Algun autor presenta Sibiuda com a realista i algun altre com a nominalista¹²⁴. Per a intentar de sortir d'aquest dilema, cal que examinem ara amb tota cura algun altre text del *Liber creaturarum*, per veure si, al marge d'etiquetes i estereotips, podem deduir les direccions de la lògica sibiudiana en els seus aspectes més fonamentals.

El primer text que examinarem pertany al títol 217, en el qual Sibiuda exposa una sèrie d'arguments sobre la immortalitat de l'ànima i la seva capacitat de viure separada del cos. Un d'aquests arguments és la demostració de l'espiritualitat de l'ànima a través de la seva operació i activitat pròpia i, per tant, del seu mode d'ésser. El text és del tenor següent:

122. Cf. Pierre ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*, París, Les éditions de Minuit, 1989, p. 9.

123. *Ib.*, p. 127.

124. Cf. H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, part 8, Hamburg, 1845, p. 665; F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, part 2, Berlin, 1868, p. 215-217.

[...] anima abstrahit et denudat et expoliat illud, quod recipitur in ea, ab omni quantitate, ab omni loco, et ab omni qualitate corporali; quia anima nominat ipsas res, quas intelligit, et nominando ipsas res nominat res sine qualitate corporali, sine quantitate, sine loco: unde ita nominat sicut intelligit, quia primo intelligit quam nominat, et sic anima dum recipit ipsas res in se, ipsa facit ipsas sine quantitate et sine qualitate, sicut stomachus dum recipit cibos, expoliat et denudat eos a suis vestimentis et suis conditionibus, et induit eos vestimentis corporis et conditionibus; ita quod cibus perdit proprium modum, et recipit modum corporis. Ita et ipsae res dum intrant animam, perdunt modum proprium, et recipiunt alienum, scilicet modum animae, ita quod perdunt quantitatem et locum et qualitatem accidentalem, et recipiunt modum et formam animae. Et ideo ipsae res dum intrant animam, recipiunt ab anima modum communem et universalem, et perdunt modum particularem et singularem et individualem; ita quod non conveniunt magis uni particulari quam alteri, sicut homo qui est in anima, habet modum communem et universalem, qui aequaliter convenit omnibus hominibus, et non magis uni quam alteri; et ita nominatur ab anima communiter et universaliter, at tamen talem modum non habet homo extra animam, quia nullus homo extra animam convenit in suis conditionibus omnibus hominibus, sed homo qui est in anima convenit omnibus; ergo sequitur quod talem modum recipit ab anima, et non a se; ergo anima hominis de natura sua est sine quantitate, etc.¹²⁵

Pensem que aquest text és extraordinàriament apropiat per a intentar de deduir la posició sibiudiana en el problema dels universals, perquè de tota evidència s'hi tracta del coneixement d'una espècie: *homo*, és a dir, d'un universal en el sentit més tècnic i rigorós de l'accepció: *id quod aptum est de pluribus praedicari*. I es dona la casualitat que l'exemple escollit és clàssic en la polèmica sobre la naturalesa dels universals. Tanmateix aquests dos avantatges queden relativitzats per una tercera constatació: el text de Sibiuda deixa oberts potser més problemes que no pas en soluciona.

Remarquem primer les coses que el text sembla dir sense ambigüitat:

- a) Les coses tenen un mode (d'ésser) *extra animam*, caracteritzat per la singularitat, la particularitat i la individualitat.
- b) Les coses tenen un mode (d'ésser) *in anima*, caracteritzat per la universalitat i la comunitat.
- c) La causa per què les coses, que són singulars *extra animam*, poden esdevenir universals *in anima* és l'abstracció.

Partint d'aquestes claredats, hom no tindria cap inconvenient a admetre que, per a Sibiuda, l'universal (*modus communis et universalis*) no té cap realitat fora de l'esperit (*extra animam*). En aquest sentit, la posició de Sibiuda en la

125. Tít. 217, 331.

polèmica entre el realisme i el nominalisme no seria allunyada de la d'Occam. Per tant, el text que acabem de veure ens obliga a tenir en compte que, si és realista, Sibiuda no té res a veure amb el realisme extremat. Però no per això estem tot d'una autoritzats a classificar Sibiuda en algun dels ismes que recorren el camí que va del realisme al nominalisme o al terminisme.

En efecte, Sibiuda evoca l'abstracció com a causa i origen dels conceptes immaterials, però no hem sabut trobar en el *Liber creaturarum* cap text en el qual l'abstracció sigui mínimament descrita, de manera que puguem saber a l'acte si parla com un realista, com un nominalista, com un conceptualista, etc. En el text suara transcrit i en d'altres que haurem d'aportar hi ha sens dubte indicacions, pistes i senyals, però no pas una presa de posició contundent i precisa, explícitament confessada. L'hem d'intentar deduir, amb les indispensables cauteles.

El context del text citat —demostració de l'espiritualitat de l'ànima per la seva operació— ens ajuda a comprendre les nocions que Sibiuda hi empra. El *modus communis et universalis*, despulat de totes les seves característiques materials, és un mode d'ésser espiritual, sense cap mena de dubte. Però Sibiuda no explica el procés pel qual s'arriba a aquest resultat, a partir, suposem, de la percepció sensible. Per tant, ens hem d'acontentar amb la parvitat d'informació que ens és transmesa: en l'ànima es forma una realitat espiritual. Però si primer el nostre text és avar d'explicar-nos els mecanismes que porten a la formació d'aquesta realitat espiritual, sí que s'entreté a remarcar dos moments distints en l'emergència d'aquesta realitat: l'ànima entén, *després* anomena la cosa coneguda: *primo intelligit quam nominat*. La pista és fràgil, però interessant. El text parla d'un anomenament, de la producció d'un nom. Orienta això cap al *verbum interius*, és a dir, cap a la teoria de la producció del concepte o verb interior, que després s'expressa exteriorment amb la paraula, *verbum exterius*? Si fos així, el *modus communis et universalis* que forma l'ànima seria el concepte.¹²⁶

Abans d'endinsar-nos en la naturalesa del concepte, cal que remarcuem la identitat de punts de vista que hi ha entre el text que comentem i el que hàviem analitzat sobre les tres accepcions del mot *nomen*. Fins la terminologia és idèntica: *intrare cor hominis* - *intrare animam*, expressions anselmianes, que equi-

126. Amb un llenguatge molt més tècnic, precís i elaborat diu el mateix Tomàs d'Aquino a la SCG, IV, c. 11: «Dico autem intentionem intellectam (*sive* conceptum) id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum» (SCG, B. A. C. 1968, p. 680).

valen a *cogitare*, l'acte intel·lectual. La segona accepció de *nomen* coincideix amb el *modus communis universalis*. Perquè això es vegi ben clar, posarem ara en relació els textos sibiudians que hem citat amb el text tomista de la SCG que acabem d'aportar.

Tomàs no eludeix de parlar en el seu text de la naturalesa del concepte (*intentio intellecta* = *conceptum*), que defineix: «quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta». En el text del títol 217 Sibiuda passava per alt l'oportunitat que tenia d'al·ludir a aquest terme de tanta envergadura. En canvi, ho havia fet en el títol on tractava de *nomine*: «ipsa opera Dei... relinquunt in eo notitiam et *similitudinem* rei seu vestigium». Més encara, en un títol anterior, i en un altre context, Sibiuda ja havia expressat la mateixa idea amb més claredat:

Unde notia rei est *similitudo* rei, et ideo quando fit notitia in creatura rationali de Deo, tunc quodammodo fit Deus de novo, quia sua *similitudo* fit in creatura rationali.¹²⁷

Allò que Sibiuda considera una *similitudo* és, doncs, el concepte. *Similitudo*, *verbum*, *nominare*, *intentio intellecta*, tot duu allà mateix: hi ha semblança entre l'objecte real que és conegut i el seu concepte (*notitia*, *modus communis universalis*, *similitudo concepta*). No trobaríem ara potser tanta analogia entre Occam i Sibiuda, perquè si hi ha semblança entre l'objecte real i el seu concepte, cal pensar que aquest darrer serà real com a representació. Sibiuda s'esllavissa insensiblement cap a un realisme molt moderat, gairebé cap a un conceptualisme.

De tota manera, resulta curiós de constatar que en cap moment no parla Sibiuda ni d'espècies, ni d'intel·lecte agent i pacient. Potser perquè el *Liber creaturarum* és un llibre que s'adreça a un públic no especialitzat i, per tant, simplifica qüestions i s'aparta d'un llenguatge escolàstic alambinat? O no podria ser també que la navalla d'Occam hagi tingut els seus efectes expurgatoris en l'obra de Sibiuda?

La manera com presenta Sibiuda tot el procés del coneixement és, en efecte, molt simplificada. La sensació és una recepció, l'entrada de quelcom en l'ànima. Allò que entra en l'ànima, hi deixa quelcom que és transmudat segons el mode d'ésser de l'ànima. El concepte o *similitudo* adquireix una indiferència total envers les qualitats materials de l'objecte:

Videmus quod anima nostra, quae est spiritualis et sine quantitate, transmutat illa quae recipit in se ad suam naturam et ad modum suum spiritualem, et quando recipit istam litteram *a*, tunc reducit eam ad spiritualitatem, ita quod

127. Tít. 190, 263-264.

quamvis a scriptum sit corporale et magnum et quantum latum et longum, at-tamen quando est in anima, nec est longum nec est latum nec extensum, sed est totum insimul ad modum animae.¹²⁸

És constant l'afirmació de Sibiuda segons la qual en virtut del coneixement alguna cosa *est in anima*. Ja hem vist com aquesta cosa l'anomenava *similitudo*. També l'anomena *imago*:

[...] videmus per experientiam in rebus corporalibus quia imago rei corporalis quantumcumque res sit magna est tota simul, nec est longa, nec lata, nec extrema, nec profunda, nec ponderosa, nec grossa, nec spinosa, et tamen apparet longa, et extensa, et ampla, et grossa et magna, sed non est. Unde una magna Ecclesia, immo una tota civitas maxima intrat per pupillam oculi nostri, quae est quasi punctus indivisibilis, et homo in nocte videt totam illam civitatem in somnis cum propria sua forma et magnitudine sine diminutione: et tamen *imago* illa, quae est intus in anima est sicut punctus indivisibilis, quia intravit per pupillam oculi.¹²⁹

Aquesta *imago*, que es fa present en els somnis, també és anomenada *forma*:

[...] in somnis et in speculo apparet forma[...] et tamen non est substantia, et homo vere scit quod ipse videt de nocte et in speculo formam et imaginem.[...] et quod ibi non erat substantia.¹³⁰

Fent un pas endavant, els textos del *Liber creaturarum* ens obliguen a posar en relació tota la terminologia que hem vista fins ara (*nomen, similitudo, modus communis, imago, forma*) amb un terme nou: *significatum*. La primera vegada que apareix el terme és en contraposició a *vox* i *sonus*, i amb el sentit de *contingut*. I cal que assenyalem que el context és una declaració per mode d'exemple com el cos de Crist en l'eucaristia pot ser simultàniament en diverses parts o llocs, enèsima prova pràctica de com un problema teològic pot remetre a reflexions filosòfiques. El text diu:

(En aquest sacrament) quod videtur est sicut vox et sonus, et hoc quod ibi continetur est sicut significatum vocis.¹³¹

El sentit no pot ser més clar: allò que es veu en el sacrament eucarístic —el pa, el vi— és posat en relació amb la *vox*, entesa com a so material, *sonus*,

128. Tit. 293, 528.

129. Tit. 293, 529.

130. Tit. 293, 530-531.

131. Tit. 293, 530.

el clàssic *flatus vocis*; i allò que hi ha per al creient en el sagrament és posat en relació amb la significació, la qual, en el text de Sibiuda, apareix en la línia d'un contingut intel·lectual.

Serà útil de seguir en aquest títol totes les idees que Sibiuda acumula sobre el *significatum*, àdhuc tenint en compte que Sibiuda retreu el tema de la relació *vox-significatum* per a intentar d'exemplificar la relació pa i vi - cos i sang de Crist en el sagrament cristià de l'eucaristia. Sibiuda prossegueix l'exemplificació: En el sagrament allò que es veu és la forma del pa i del vi, i allò que no es veu, però que hi és, és el cos de Crist, que hi és de manera no material:

Sicut ergo se habet significatum ad sonum vocis, sic se habet corpus Christi in isto Sacramento ad formam et speciem, quae videtur. Et ideo sicut significatum inquantum significatum per sonum vocis non significatur ut quantitativum, nec ut in loco, nec ut profundum, nec ut longum, nec ut latum, et sic de aliis; ita Corpus Christi, etc.¹³²

El significat, doncs, per oposició al *sonum vocis*, és immaterial i no està afectat per les condicions de lloc, d'espai ni d'extensió. Sibiuda no esmenta la seva independència del temps, potser perquè no ve a tomb en relació amb el tema eucarístic. En canvi insisteix en el caràcter espiritual i intel·ligible del significat, amb un llenguatge que és molt semblant al que emprava en parlar del *modus communis et universalis*:

Et sicut significatum respicit intellectum tantum et nullo modo sensum, et ipse sonus vocis respicit sensum, quia significatum tantummodo percipitur per intellectum et non per sensum, et sensus tantummodo percipit et audit sonum vocis et non percipit significatum: ideo significatum est spirituale et intelligibile, et habet modum intellectus, et non habet modum sensus, et proportionatur intellectui et non sensui. Et ideo animal brutum, quia non habet intellectum, sed tantummodo sensum, non potest percipere significatum, sed percipit sonum vocis.¹³³

Sibiuda, potser més preocupat pel problema de teologia sacramental que intenta d'aclarir que no pas per altres sol·licitacions, posa constantment en relleu la diferència entre el *sonus vocis* i el *significatum*. La materialitat de les seves expressions suggereix un distanciament qualitatiu entre el signe lingüístic i el significat, tal com és gran en el sagrament de l'eucaristia la diferència entre el pa visible i el cos de Crist invisible:

132. *Ib.*

133. *Ib.*

Sicut ergo anima facit distinctionem et divisionem inter sonum vocis et significatum vocis: ita debet facere distinctionem et divisionem in isto Sacramento inter speciem et formam panis visibilem et corpus Christi invisibile.¹³⁴

Com més desenvolupa la comparació, més diferencia Sibiuda el pla i el nivell de la percepció sensible o intuïció i el de la intel·lecció. La intuïció copsa el singular en la seva materialitat, en canvi l'intel·lecte capta la substància. Tal com parla Sibiuda, la captació de la substància es verifica en les condicions pròpies de l'espiritualitat i immaterialitat de l'ànima: és una captació més enllà dels accidents de la quantitat, l'extensió i l'espacialitat:

[...] unum percipiebatur per sensum visus, et aliud per intellectum, quoniam species et forma panis percipiebantur per sensum visus tantummodo, quam etiam videbat et percipiebat animal brutum, et substantia panis percipiebatur per intellectum et non per sensum, quia animal brutum non potest percipere substantiam panis invisibilem.¹³⁵

Cal remarcar que quan en aquests textos apareixen els mots *species* i *forma* amb referència a un coneixement sensible, no s'han de prendre directament com la famosa *species sensibilis* o *intelligibilis* de tanta tradició en les teories medievals del coneixement. Amb aquests mots el teòleg Sibiuda es refereix a les espècies sacramentals del pa i del vi sota les quals subsisteixen el cos i la sang de Crist. La contraposició que hi ha en el sagrament entre les espècies i la substància és comparada amb la contraposició que es pot establir entre la imatge o la forma de les coses somiades i la immaterialitat de la seva existència en el somni o en el mirall:

Unde in somnis et in speculo apparet forma panis, et tamen non est substantia panis, et homo vere scit quod ipse videt de nocte et in speculo formam et imaginem panis et quod ibi non erat substantia panis. Ita conformiter in hoc Sacramento est forma panis vera et species principalis, sed substantia panis non est ibi, quia mutata est in corpus et in carnem Christi.¹³⁶

Finalment, Sibiuda afirma amb tota claredat que la percepció de la substància és obra de l'intel·lecte sol i no dels sentits. La comparació amb el que passa en l'eucaristia no pot ser més estreta ni més indicativa pel que fa a la diferència qualitativa entre coneixement sensible i coneixement intel·lectual:

134. *Ib.*

135. *Ib.*

136. *Ib.*, 530-531.

Et quia sicut substantia panis solum percipiebatur per intellectum et non per sensum, ita similiter corpus Christi ibidem existens loco substantiae panis percipitur per intellectum et non per sensum; et quia substantia panis in se considerata, et inquantum percipitur per intellectum, non est longa, nec lata, nec profunda, nec ponderosa, nec colorata, nec visibilis, nec tangibilis, nec habens saporem, nec perceptibilis per aliquem sensum corporeum, nec occupans locum; et tota est in qualibet parte, ubi est forma panis, et non est magis substantia panis in magna quantitate quam in parva, ita similiter ipsum corpus Christi, etc.¹³⁷

La substància de la qual parla Sibiuda és una substància purament intel·ligible, una essència despullada de tots els seus accidents. I posa en el mateix nivell de la substància abstracta el significat, i en el nivell dels accidents materials de la substància la *vox*:

Et ideo sicut substantia panis, prout percipitur ab intellectu, habet modum intellectus, et habet omnes conditiones superius dictas, quia inquantum percipitur per intellectum, non habet quantitatem, nec extensionem, nec est in loco, nec occupat locum, et sic de aliis, sed est ad modum significati respectu vocis, et proportionatur intellectui, ita similiter etc.¹³⁸

Potser vindrà a tomb de recordar ara que en l'explicació del misteri de la transsubstanciació Occam refusava tot coneixement intuïtiu de la substància com a tal, altrament hom percebria, després de la consagració eucarística, la desaparició del pa.¹³⁹ Citarem ara un darrer text de Sibiuda, a propòsit del mateix misteri teològic, en el qual el coneixement de la substància per part de l'intel·lecte és clarament afirmat i posat a contribució d'una elucidació doctrinal que arriba als mateixos resultats que la d'Occam, però emprant i partint de principis lògico-psicològico-ontològics distints:

Qui ergo vult intelligere, quomodo corpus Christi est in isto Sacramento, necesse est, quod consideret substantiam panis puram et solam, prout intellectus percipit eam, et inquantum comparatur ad intellectum, quia substantia panis, prout respicit intellectum et percipitur per intellectum, mutatur in corpus Christi: et nihil quod possit percipere sensus, mutatur in corpus Christi. Sic ergo in pane sunt duo, unum quod tantum percipitur per intellectum, et aliud quod percipitur per sensum; et illud quod percipitur per intellectum tantum mutatur in corpus Christi; et totum illud quod percipitur per sensum visus, remanet, quia istud Sacramentum est propter intellectum et liberum arbitrium, et non

137. *Ib.*, 531.

138. *Ib.*

139. Cf. G. N. BUESCHER, *The Eucharistic Teaching of William of Ockham*, Saint Bonaventura, Nova York; Lovaina, 1950; M. OLTRA, «Modo de la real presencia de Cristo Eucarístico, según Guillermo de Ockham», *Verdad y vida*, 10 (1952), p. 417-431.

propter sensum; et ideo illud, quod percipitur per intellectum, mutatur tantum in corpus Christi, et sub illo modo, per quem percipitur per intellectum et per illum modum percipitur, per quem significatur per vocem significantem, quia intellectus primo intelligit et postea per vocem significat; et eo modo quo intelligit, eo modo per vocem significatur. Sic ergo ipsa substantia panis sub illo modo, quo est intellecta per intellectum et significata per vocem, mutatur et convertitur in corpus Christi.¹⁴⁰

Potser ara ha arribat el moment d'assajar una visió de conjunt.

La lògica sibiudiana apareix en un context de psicologia del pensament i d'una determinada concepció ontològica de la realitat. Els sentits capten la materialitat física de les coses, els seus accidents i circumstàncies; l'intel·lecte en capta la substància. Els sentits responen de la singularitat dels fenòmens; l'intel·lecte n'abstreu els aspectes comuns i universals. En aquest context el nom, és a dir, el llenguatge, queda definit com un «*signum ordinatum ad placitum ad significandum et repraesentandum*». Tenim la convicció que no hi ha manera de fer lligar els textos sibiudians si oblidàvem aquells en els quals apareixen la *similitudo* i la *repraesentatio*. El pensament lògico-psicològico-metafísic sibiudiana és representacionista. En la teoria representacionista una cosa o una sèrie de coses exteriors a l'esperit són pensades a partir de continguts mentals, còpies internes o *pintures* en l'esperit. O bé, com en el cas de Descartes o Spinoza, s'atribueix una realitat objectiva als actes de l'esperit considerats com a idees. En la teoria representacionista la referència a les coses singulars s'explica mitjançant el concepte: Sòcrates i Plató poden ser considerats homes tots dos, gràcies al contingut autònom que una idea manifestaria a l'esperit. La teoria exigeix que un tal contingut representatiu es refereixi als éssers singulars exteriors a l'esperit. La vigència d'aquest postulat no deixa copsar que és precisament la referència la que ha de ser tinguda primàriament en consideració per a explicar la representació. Occam és qui farà veure aquesta contradicció: la representació pretén d'explicar la referència, però en realitat ja la suposa abans d'explicar-la. Més encara, la representació pretén de subordinar-se al signe lingüístic, quan justament el secret de tota representació rau en el signe.

I en la *suppositio*. Efectivament, la doctrina de la *suppositio terminorum* és fonamental en el plantejament i desenvolupament de la lògica nominalista. Per a Occam el concepte no és res més que l'acte d'intel·lecció que produeix un moviment de referència cap a una sèrie d'objectes exteriors i pot ésser posat en lloc (*supponere*) de la sèrie. Per a Occam també el concepte és una cosa real, un acte de l'esperit, però res més que un acte, que afecta l'esperit com una quali-

tat, no com un objecte intermediari. Per això el concepte és per a Occam un signe en la mesura que remet a una sèrie sense intermediari. La *suppositio*, doncs, determina la significació del signe, i això tant en el llenguatge mental com en l'articulat. Diu Occam: «El concepte és quelcom en l'ànima, un signe natural que significa quelcom, en lloc del qual es pot posar o pot formar part d'una proposició mental».¹⁴¹ La lògica dels nominalistes sempre ha partit de la doctrina de la *suppositio*, a diferència de la lògica dels realistes, més aviat basada sempre en la doctrina de la *intentio*.

Per això hem proposat d'identificar el *modus communis et universalis* de Sibiuda amb els *modi intelligendi*, entesos com a *intentio intellecta* i *conceptus*, altrament no podríem explicar amb coherència tots els textos en els quals toca la qüestió del coneixement.

Sibiuda suposa una correspondència entre els *modi essendi*, *intelligendi* i *significandi*, però es guarda molt bé de donar una explicació completa de tot el procés, i aquesta potser és la dada més significativa de la seva lògica. Si comparem la seva psicologia del coneixement amb la de Ramon Llull, per exemple,¹⁴² hem d'admetre d'entrada que té una elaboració molt menys treballada, una terminologia pobre i, per tant, no defuig una certa ambigüitat. En canvi, no podem dubtar que en el *Liber creaturarum* batega, al servei de la fe i dins del programa de la *fides quaerens intellectum*, l'ambició de posar en moviment una lògica de *primeres intencions*, sigui dit en llenguatge lul·lià. És a dir, una ciència de primera intenció, basada en conceptes amb fonament real. Sibiuda no té necessitat ni tan sols de recordar que una lògica així és possible. El seu ordre lògic ja és de bell antuvi una construcció sobre els rails segurs de l'ordre de l'existència, i els seus límits van des de l'ésser més gran que el qual no n'hi ha d'altre, fins al no-res en totes les seves formes.

En definitiva, la clau de la lògica sibiudiana, i fins potser la de les seves incerteses, l'ha de donar un altre nivell més alt d'especulació. És el que tot seguit explorarem.

141. Cf. *Summa Logicae* I, 12, Nova York, 1974, p. 40: «[...] praeter actum intelligendi non oportet aliquid aliud ponere[...]. Ideo pro modo sufficiat quod intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere vel quod potest esse pars propositionis naturalis».

142. Per a una presentació clara i suficient de la psicologia cognoscitiva lul·liana, cf. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El Pensamiento de Ramon Llull*, Castalia, 1977, p. 182-184.

VII. «ESSE ET NON ESSE»

VII.1. L'ESCALA DE L'ÉSSER

Potser Sibiuda tenia ben present una pàgina del *De libero arbitrio* de sant Agustí¹⁴³ quan establia la tesi segons la qual l'ésser és principi, arrel i fonament de totes les coses, sense que ell sigui principiat, ni sostingut ni fonamentat.¹⁴⁴ En efecte, en la pàgina al·ludida Agustí exposa com l'home copsa la pròpia existència: es percep com a existent i com a vivent; i com que per a saber que hom existeix i que hom viu cal conèixer, de fet en l'aprehensió de la pròpia existència es copsen tres termes i no pas només un de sol. D'aquests tres termes un és el més alt. I el més alt serà aquell que, un cop donat, els altres se segueixen necessàriament; i en conseqüència el més baix serà aquell que, un cop donat, els altres no se segueixen necessàriament. Aplicant el raonament als tres termes copsats en l'aprehensió de la pròpia existència, resulta que el coneixement implica la vida i l'ésser, mentre que la vida no implica el coneixement, ni l'ésser la vida. Per tant, el coneixement és el terme més elevat i l'ésser el més baix. Sibiuda partirà de les mateixes consideracions, per tal de fonamentar un discurs en el qual oblidarà la jerarquia dels quatre graus i plantejarà un altre tipus de preeminència en el nivell de l'ésser com a tal.

No és que ara Sibiuda arraconi la seva escala natural, tan fermament caracteritzada, sinó que n'inicia una altra. En efecte, un cop arribats a dalt de tot de l'escala universal, al grau suprem al qual menen els quatre graus inferiors, comença la davallada. I es tracta d'una davallada singular. Perquè ara els quatre graus es contemplin *prout in Deo sunt*, i en aquesta comparació llur jerarquia queda trabucada. D'aquesta manera el primer esglaió de l'escala descendent si-

143. *De libero arbitrio* II, 3, 7; PL 32, 1243-1244.

144. Tít. 9, 15

biudiana és una inversió. El que abans era a sota, ara queda posat com a principi:

Et quia nos videmus per experientiam, quod esse potest inveniri sine vivere, sine sentire, et sine intelligere, et in rebus primi gradus, sed non e converso; sine esse enim non potest inveniri vivere, neque etiam sentire, sine esse, neque intelligere similiter; quia omne quod vivit, est, sed non e converso: et omne quod sentit, vivit, sed non e converso; et omne quod intelligit, sentit et non e converso; ipsum esse enim separatim potest reperiri sine aliis, sed alia non possunt inveniri sine esse: Sequitur ergo, quod omnia alia sustentantur et fundantur in ipso esse. Ergo esse est principium, radix atque fundamentum omnium aliorum, et omnia portat: et ipsum esse a nullo portatur neque sustinetur neque fundatur.¹⁴⁵

Aquesta consideració neix del fet, al qual ja hem al·ludit més amunt, que en Déu els quatre graus existeixen com a no rebuts, la qual cosa significa d'entrada: sense mesura, sense terme, sense limitació. Per tant, d'una manera infinita. I originària; raó per la qual pren relleu la qüestió del fonament:

Et quia omnia ista sunt in Deo, ut probatum est, ergo esse in Deo erit principium, radix et fundamentum aliorum: et cum ipse a nullo receperit esse nec per consequens vivere, sentire nec intelligere: ergo sequitur quod vivere in ipso non est receptum in ipso esse, neque sentire in ipso vivere, nec intelligere nec liberum arbitrium in ipso sentire: et sic de aliis.¹⁴⁶

Com a conseqüència d'aquestes tesis, queda establerta en Déu la identitat, i per tant la convertibilitat, de l'ésser en el viure, el sentir i l'entendre, tal com convé a la simplicitat divina:

Ergo in Deo nostro idem est esse quod vivere, idem esse quod sentire, idem esse quod intelligere, et sic de aliis: et esse est omnia et omnia sunt ipsummet esse: alias in ipso aliqua conjunctio esset ex diversis, quod est impossibile.¹⁴⁷

Aquesta conseqüència és important. Primerament en deriva una regla tàctica: Si l'ésser és primari i fonamental en Déu, per a conèixer Déu i els seus atributs n'hi haurà prou de conèixer el seu ésser:

Et quia esse est primum, et in Deo omnia alia sunt idem quod esse: Ergo sequitur, quod quicquid dicitur de esse Dei, dicitur de omnibus aliis, et quicquid attribuitur ipsi esse, attribuitur omnibus aliis: et eo modo quo esse se habet in Deo, eodem modo se habent vivere, sentire, intelligere, velle et nolle. Et quia es-

145. *Ib.*

146. Tít. 10, 15.

147. Tít. 10, 16.

se est primum, omnia conveniunt ei per suum esse. Ideo si volumus cognoscere quale est suum vivere, suum sentire, suum intelligere, suum velle et alia, non oportet nisi videre, quale est suum esse: ergo totum fundamentum est in esse, et tales conditiones quales habet suum esse, tales habent omnia alia: et per ipsum esse tamquam per medium probantur omnia alia. Ecce habemus unum fundamentum radicale ad sciendum et ad cognoscendum omnia de Deo nostro: Cognito ergo ipso esse omnia manifesta videbuntur nobis.¹⁴⁸

Abans de seguir l'especulació sibiudiana, hem de fer alguna remarca. La doctrina de l'ésser es presenta en el *Liber creaturarum* indissolublement lligada a la doctrina sobre Déu. En va hi buscaríem una qualsevol al·lusió a la qüestió de l'ésser *in communi*. En tot el que diu Sibiuda sobre l'ésser gravita el text del llibre de l'Èxode 3, 14: «Jo sóc el qui sóc»,¹⁴⁹ que Sibiuda no cita en cap moment, però que, interpretat a la manera metafísica, fonamentarà allò que Gilson anomenà «les metafísiques de l'Èxode». Ja veurem de seguida què llegeix un pensador cristià en l'ésser d'Aquell qui és. Ara no podríem passar per alt la dada fonamental que unes determinades especulacions de tipus metafísic tenen llur origen en una pàgina de la revelació històrica expressada en la Bíblia cristiana, entre d'altres raons perquè és aquest mateix origen religiós el que pot explicar la manera com aquesta especulació és orientada i els resultats que ateny.

VII.2. L'ÉSSER DE DÉU

Més endavant, Sibiuda exposa les condicions i propietats de l'ésser... descobert en Déu. La primera característica és que aquest ésser no és rebut, ni donat, ni comunicat per un altre, formes negatives de dir que és primer i originari al mateix temps, de les quals Sibiuda deriva la simplicitat absoluta de l'ésser diví.¹⁵⁰ La segona característica és la identificació de Déu amb l'ésser, i el

148. Tít. 11, 16.

149. Segons el text de la Vulgata: «Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos».

150. Donarem les citacions dels títols 12-14 del *Liber creaturarum*, d'acord amb les lectures del text sibiudà que conté el ms. 747 de la Biblioteca de l'Arsenal de París. Cf. tít. 12, 16-17: «Ideo queramus cognitionem ipsius esse: unde quia esse Dei non est receptum, nec datum, nec communicatum ab aliquo; sequitur quod in suo esse nulla est pluralitas, nec multitudo, nec intelligi potest; nec aliqua conjunctio est in suo esse duorum vel plurium, quia quis conjunxisset, cum a nullo recepit esse? Ergo suum esse nullam habet pluralitatem, nullam compositionem, nullam diversitatem, sed habet omnimodam et summam unitatem, indivisibilitatem, et simplicitatem, carens omnino partibus; ac per hoc ipsum esse Dei est summe unum, summe indivisibile, et summe simplex; et per consequens purissimum, nihil habens secum admixtum».

fet que Déu no és res més que ésser, unitat i simplicitat originària de l'ésser diví que no es dona en cap més ens.¹⁵¹ Aquesta simplicitat de Déu evoca la no-distinció en ell d'ésser i d'essència i semblaria postular la distinció d'essència i d'ésser en les criatures. Curiosament, Sibiuda no segueix aquest fil. Afirmar certament que la deïtat és ésser (*esse est Deus*), però veu la composició de les criatures en una altra línia: les criatures reben llur ésser, per tant d'elles mateixes són no-ésser, perquè allò que de si mateix no té l'ésser, de si mateix ha de tenir el no-ésser, perquè entre l'ésser i el no-ésser no hi ha mediació.¹⁵² I a partir d'aquí Sibiuda es lliura a una dialèctica metafísica que té l'antecedent més pròxim en sant Bonaventura.¹⁵³ Sibiuda posa una diferència en els éssers creats: són i no són. De si mateixos no són. Són per un altre. En canvi en Déu aquesta diferència no hi és: és el seu ésser. Per això de totes les altres coses es diu que *tenen* el ser, però no *són* el seu ésser. Tenen allò que són. En canvi Déu és i té el seu ésser, encara que dir de Déu que *té* el seu ésser és una manera de parlar impròpia.¹⁵⁴ Aquesta diferència és lògica i ontològica, i tant des del punt de vista lògic com des del punt de vista ontològic, és el fonament de la distinció en-

151. Tít. 12, 17: «Pretera sequitur, quod Deus est suummet esse et non est nisi esse et esse est Deus, eo quia suum esse est simplicissimum; et quia a nullo recepit esse et ideo de se habet suum esse, et est ipsummet esse, et totum esse, et nulla alia res est suum esse».

152. *Ib.*: «[...] nulla alia res est suum esse, quia omnis alia res recipit esse ab alio; et per consequens habet non esse, quia inter esse et non esse non est dare medium. Ergo nulla alia res est suum esse, sed magis dicitur de se non esse et nihil».

153. Fem referència, per exemple a *Itinerarium mentis in Deum* V, 3 (B. A. C., Madrid, 1968, p. 518-519): «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum *esse* et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum *esse purissimum* non occurrit nisi in plena fuga *non-esse*, sicut et *nihil* in plena fuga esse. Sicut igitur omnino *nihil* habet de *esse* nec de eius conditionibus; sic e contra ipsum *esse* nihil habet de *non-esse*, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram». També es pot adduir *Collationes in Hexaemeron*, V, 29 (B. A. C., Madrid, 1972, p. 274-275): «Si est ens productum: ergo est ens primum, quia effectus ponit causam. Si enim est ens ab alio, secundum aliud et propter aliud: ergo est ens a se, secundum se et propter se. Item, si est ens compositum, necesse est esse simplex, a quo habet esse, quia esse quod recedit a simplicitate cadit in compositionem. Item, si est ens permixtum, necesse est esse ens purum, creatura autem nullum purum. Item, si est ens secundum se variatum, necesse est esse fixum, quia mobile reducitur ad immobile[...]. Item, si est dare alligatum: ergo et absolutum, omnis enim creatura alligata est alicui generi praedicamentorum; sed quod alligatum est, unum non dat alteri esse; ergo necesse est absolutum esse, a quo recipiat esse. Item, si est ens diminutum, necesse est esse ens perfectum».

154. Tít. 12, 17: «Igitur in omni alia re possumus intelligere esse et non esse; non esse de seipsa, esse ab alio. In Deo autem non possumus intelligere nec cogitare nisi esse et nullo modo non esse. Et ideo solius est esse et nullo modo habet non esse, et ideo omnis alia res dicitur habere esse, sed non est esse; sed Deus habet esse et est suum esse, sed improprie dicitur habere esse».

tre Déu i les altres coses. Sibiuda sintetitza els seus raonaments en un paràgraf prou dens:

Colligamus ergo iam probata de ipso esse; unde esse Dei non est ab alio acceptum, et est simplicissimum et esse est ipsemet Deus, et Deus est ipsummet esse. Et exinde sequitur quod esse Dei est infinitum elongatum a non esse et ab ipso nihil. Unde quia Deus est suum esse et non est ab alio acceptum, suum esse non venit de non esse vel de nihil nec de aliquo, sed est totaliter primum, quia si esse non esset primum, tunc non esse et nihil esset primum totaliter, et tunc nunquam esse posset existere. Ergo necessario ipsum esse est primum totaliter, et ideo fugat totaliter ipsum non esse, et ipsum nihil et ipsum non esse nullo modo possunt aliquid in ipso Deo esse: nec possunt ipsum destruere, nec diminuere. Et per consequens ipsum esse, quod est Deus, non potest non esse. Ideo semper necesse est esse et impossibile est non esse. Et per consequens nunquam est incipiens, nunquam deficiens: sed est aeternum, sine principio et fine.¹⁵⁵

Entrem en una metafísica del primer ésser. El text d'Èxode 3,14 referit a Déu no solament és llegit en clau metafísica, sinó que veiem desenvolupar-se una lectura acaparadora de l'ésser en Déu. Només és veritablement el primer ésser, i és necessàriament sense que pugui deixar d'ésser. En una tal metafísica, l'argument de sant Anselm hi és connatural: Si Déu és necessàriament, com es pot pensar que no li sigui essencial el predicat de l'existència? Sant Bonaventura ja havia recorregut aquest itinerari¹⁵⁶ i Sibiuda el repetirà al seu torn.

Però abans d'arribar a l'argument anselmià, Sibiuda encara segueix duint. El caràcter de l'ésser primer s'identifica amb la seva pròpia infinitud, perquè l'ésser només podria ser limitat pel no-ésser, que és el seu contrari, del qual està infinitament allunyat.¹⁵⁷ Al seu torn, la infinitud implica que en l'ésser primer es concentra tota la virtualitat de ser i tota la bel·licositat contra qualsevol virtualitat de no ser; per això és un ésser que no està en potència de res, ni li fal-

155. Tít. 12, 17.

156. Cf. *Collationes in Hexaëmeron*, V, 31 (B.A.C., Madrid, 1972, p. 276): «Sic igitur his praessuppositis, intellectus intelligit et dicit, primum esse est, et nulli vere esse convenit nisi primo esse et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest hoc praedicatum nisi primo esse. Similiter simplex esse est simpliciter perfectum esse, ergo est quo nihil intelligitur melius. Unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus».

157. Tít. 12, 18: «Ulterius quia ipsum esse cum sit principium fugat totaliter ipsum non esse: sequitur quod ipsum esse, quod est Deus, est infinitum, interminatum, non limitatum nec clausum, quia esse non potest restringi nec terminari nisi per non esse, quod est suum oppositum. Et quia nullum non esse potest esse in ipso esse; sequitur quod esse se extendit in infinitum».

ta res i sempre està en acte de tot el que pot ser.¹⁵⁸ Per això mateix, el primer ésser és perfecte i immutable, intemporal i sense fi ni fons.¹⁵⁹

De tot el que hem vist fins aquí, ja en podem treure algunes conseqüències. Primer de tot és gairebé evident el decalatge que hom troba entre l'*esse tantum* del primer graó de l'escala de la natura, amb el qual comença l'ascensió sibiudiana cap a Déu, i l'*esse primum* dels títols 11-13. Ningú no hauria dit que d'aquell ésser privat de vida, sensibilitat i intel·ligència, hom pogués saltar a l'*infinitem mare essendi* que proposa Sibiuda al cap de poques pàgines. La qual cosa ens obliga a reflexionar sobre el sentit dels primers títols del *Liber creaturarum*.

Curiosament, una obra que es presenta com a *scientia de homine* comença amb la demostració de l'existència de Déu. En el pròleg Sibiuda afirma que l'home només es pot conèixer en relació amb les altres criatures. Doncs bé, l'exposició de l'escala natural de les criatures, que comporta el moment de situar-hi dalt de tot l'home, també comporta el moment de fer el salt des de l'home cap a una naturalesa superior. Ja hem vist per quins camins Sibiuda arriba a Déu. No ens equivoquem: el moviment dialèctic de la seva prova de l'existència de Déu segueix la via de l'eficiència. De la constatació de l'ordre mundà i de la seva jerarquia essencial, Sibiuda en conclou l'existència d'un ordenador. L'ordre del món és un efecte, quelcom determinat com a ordre i no com a caos. Admès l'ordre —els quatre graus—, s'imposa l'ordenador com a causa d'aquest ordre. Ara potser és el moment de dir que el món que l'experiència presenta a Sibiuda no és pas un món que es dedueixi de *qualsevol* experiència. L'experiència sensible, per exemple, no porta pas a dividir el món en quatre graus. No perquè siguin quatre —o més, o menys—, sinó perquè són *graus*. L'experiència que mostra el món organitzat en quatre —o menys, o més— nivells d'ésser és

158. *Ib.*: «Et ideo omnes modos et gradus essendi et infinitos modos essendi habet, sicut si esset infinitum in quantitate, et infinita magnitudo vel infinitus numerus, complecteretur et comprehenderet omnes gradus et modos quantitatis; et etiam fugat a se infinitos modos non essendi et etiam fugat infinita non esse, et quicquid pertinet ad non esse. Quare sequitur quod ad nihil est in potentia, nec potest recipere, nulla additio ei posset fieri, nullum esse ei deficit, quia tunc in ipso esset aliquid non esse, et deficeret ei aliquid esse; nam non esset adhuc quod posset esse et addi ei. Ideo necesse est, quod sit semper actu quicquid potest esse».

159. *Ib.*: «Et exinde sequitur quod est actualissimum, completissimum, perfectissimum, maximum. Et quia in infinitum elongatur a non esse, ideo est immutabilissimum. Quia si mutaretur haberet aliquid non esse; ergo semper permanet id quod est sine omni permutatione, nec decurrit de uno in aliud: ergo non habet praeteritum nec futurum, sed tantum esse praesens; ergo potest nihil novi acquirere, nec aliquid quod habet perdere. Item quia Deus est esse infinitum non terminatum, ideo est fons et mare infinitum essendi, sine mensura, sine termino, sine fundo». On cal remarcar com introdueix Sibiuda en el *Liber creaturarum* expressions ben tradicionals, com és ara la de Joan Damascè: «Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει, οἷον τι πέλαιος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, (*De fide orthodoxa* 1, 9; PG 94, 836).

una experiència intel·lectual que ha passat per més d'un nivell d'abstracció. El món de Sibiuda, tal com ell l'exposa, és una construcció lògico-metafísica, un coneixement mediat, *a posteriori*, mai no és una experiència directa. I en la determinació de l'estructura del món tal com el veu un teòleg, cal apreciar-hi no ja la influència de la teologia en general, que cal donar per descomptada, sinó i sobretot la influència de decisions i opcions teològiques concretes.

VII.3. FÍSICA I METAFÍSICA

Sibiuda es decanta per un *model* de prova de l'existència de Déu que no té res a veure amb el fisicisme d'un sant Tomàs, per exemple. En seguir Aristòtil i Averrois, sant Tomàs arriba a un primer motor, però Duns Escot ja havia observat entorn d'aquesta prova que cal ésser més metafísic per a provar que és primer, que no pas físic per a provar que és motor. Per molt que parli de les pedres i els minerals i els animals disciplinables, Sibiuda construeix la prova de l'existència de Déu amb materials metafísics: els graus i la jerarquia de l'ésser, l'ordre de l'univers tendint cap a la unitat que el constitueix com a tal ordre, l'ordenador incausat i únic que possibilita l'existència del món en el seu aspecte essencialment ordenat. És una metafísica potser poc tècnica i elaborada, però segurament eficaç per als homes de qualsevol condició als quals s'adreça Sibiuda. No és, però, una metafísica que pressuposi una física determinada. En aquesta preferència per la via metafísica, hi podem veure no solament una tria d'escola o una preferència doctrinal, sinó també un ressò llunyà de les condemnes del 1277. Aquests actes de l'autoritat eclesiàstica constitueixen, molt probablement, el veritable pern sobre el qual giravolta la història del pensament medieval.¹⁶⁰ Com és sabut, aquelles condemnes colpien també determinats principis tomistes, de manera que l'autoritat eclesiàstica sabia prou bé què portava entre mans. Simplificant moltíssim, podríem ara resumir l'esperit d'aquells actes dient que anaven dirigits sobretot a combatre la idea grega —aristotèlica i transmesa per Averrois— que allò que Déu fa, ho fa necessàriament. En el fons no deixava d'haver-hi una oposició frontal a la filosofia elaborada fora dels quadres de la revelació. El fet és que les condemnes van obligar els teòlegs a sospesar amb molt de compte els materials filosòfics que incorporaven a llur especulació.

No hem pas de donar des d'aquí un balanç del que significà el crit d'atenció del 1277. Pel que fa a Sibiuda, no deixa de ser curiós d'observar que tant

160. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Histoire du développement doctrinal au XIIIe. siècle*, 1951, especialment cap. 5, p. 289-322; É. GILSON, *Historia de la filosofía en la Edad Media*, p. 518-527.

per la banda de les seves fonts com pel seu propi impuls, segueix fidel al programa de les *rationes necessariae* —ja esbossat en Boeci i Abelard, desenvolupat per Anselm i intentat de sintetitzar universalment per Ramon Llull. D'altra banda batega d'un cap a l'altre del *Liber creaturarum* la idea de la primacia de la llibertat, que és, de fet, el correctiu que els teòlegs fan servir i desenvolupen per a sortir a l'encontre del necessariisme naturalista que prové de la filosofia grega i d'Averrois. I diem que la coexistència d'aquestes dues direccions de pensament en un mateix autor a partir, almenys, del 1277, és curiosa, perquè una de les conseqüències de les condemnes de París i d'Oxford és l'esfondrament del programa *credo ut intelligam* anselmià. Anselm creu, i tot seguit busca raons necessàries per tal de fer evidents els coneixements que ja tenia per la fe: comprendre racionalment el contingut de la fe no deroga la fe, ans la fa més accessible. Tant si es tracta d'investigar l'existència de Déu, com l'Encarnació del Verb i l'economia salvífica, o la caiguda del diable, apareix en l'obra d'Anselm una argumentació lògica en la qual es connecten formalment idees i principis procedents directament del camp de la fe amb idees i principis que deriven de la pura raó. Si ara fèiem abstracció de la fe, aquesta manera de procedir d'Anselm en la seva argumentació només podria ser considerada vàlida si a) tot el que Déu fa ha de ser raonable, i b) l'home creient és capaç de conèixer i comprovar aquesta racionalitat.

Admesos aquests dos pressupòsits, només cal fer un pas per a afirmar que Déu està obligat a fer tal cosa determinada i no en pot fer d'altra; és a dir, ha de fer allò més raonable, la raonabilitat de la qual cosa també pot ser accessible a la raó de l'home creient.¹⁶¹ Escull ben difícil d'evitar, com demostra la tesi leibniziana del millor dels mons possibles, que Sibiuda també formula en el títol 17, com veurem més avall.

No podem trobar estrany, doncs, que Sibiuda, compromès a fons en el programa de les *rationes necessariae*, procuri d'evitar el naturalisme físicista o metafísic a què l'hauria abocat el recurs, exorcitzat des del pròleg, a la *Physica* i a la *Metaphysica* aristotèliques, i en la qüestió crucial de la prova de l'existència de Déu segueixi l'orientació que havia adoptat Duns Escot, primer gran crític històric del físicisme naturalista.

Per això veiem en el *Liber creaturarum* que, un cop Déu ha estat copsat com a causa suprema de l'ordre mundanal —és a dir, de la constitució ordenadament diferenciada del món, que per això és món i no caos—, tot seguit és establerta la seva infinitud, atribut que implica la primacia en l'ésser i, per tant, la

161. Cf. Josef PIEPER, *Filosofía Medieval y mundo moderno*, 2a ed., Rialp, Madrid, 1979, p. 165-167.

immutabilitat de la seva perfecció. Sibiuda evita en els seus raonaments d'argumentar sobre qualsevol qualitat de l'ésser —per exemple, l'ésser mòbil— que pugui ser objecte d'una física; en canvi argumenta directament sobre l'ésser com a tal, objecte de la metafísica. Aquest tarannà intel·lectual s'adiu amb una mentalitat impregnada de neoplatonisme: com es podria arribar adequadament a conclusions entorn de l'ésser, partint de qualsevol cosa que sigui inferior a l'ésser? Per això hem dit més amunt que el primer escaló del descens sibiudià era una inversió i allò que en l'escala natural constitueix el grau més baix, és el punt més elevat de l'escala metafísica: *ipsum esse*. Bo i seguint Duns Escot, Sibiuda argumentarà entorn de l'ésser recolzat sempre sobre una propietat de l'ésser que permeti de concloure no, com en el cas del moviment, en alguna perfecció suprema dins d'algun gènere de l'ens, sinó en la perfecció suprema de l'ésser.

VII.4. EL CERCLE HERMENÈUTIC DE L'ÉSSER

Primerament, doncs, Sibiuda posa l'ésser com el fonament radical per a conèixer Déu i en dedueix els atributs fonamentals: infinitud, simplicitat, immutabilitat. Un altre pas és donat quan alguns dels principis metafísics acabats d'exposar es convertiran en una regla: *regula et doctrina ad probandum omnia de esse*:

Ut autem habeamus regulam et modum ad probandum omnia de ipso esse, et ordinato modo procedamus: Oportet facere unum fundamentum et unam radicem in quo omnia fundantur. Primum autem fundamentum et prima radix est quod ipsum esse non est receptum ab aliquo, nec a seipso. Et exinde sequuntur omnia quae dicuntur de ipso. Et ad istud fundamentum sequitur unum aliud, scilicet quod esse Dei infinitum elongatur a non esse at ab ipso nichil et fugat totaliter ipsum non esse. Per ista duo omnia radicaliter probantur [...]. Ideo si vis intelligere veritatem clarissime compara semper ipsum esse ad ipsum non esse, quia quicquid potest dici vel cogitari pertinet ad esse vel ad non esse. Coniunge autem ista insimul, scilicet esse Dei non esse acceptum, Deus est suum esse et est ipsum esse, et totaliter fugat ipsum non esse. Ista tria simul coniuncta manifestant omnia de ipso esse. Et quicquid sequitur ad ista necessario verum est, quicquid repugnat istis necessario impossibile est et falsum.¹⁶²

Sibiuda posa una regla per tal de fixar el cercle hermenèutic de l'ésser, entès com a primer ésser. En realitat, poques coses es poden dir que no estiguin ja incloses en els enunciats que formen la regla. En canvi, pot ser més rica de di-

162. Tít. 13, 19.

reccions una exploració del camp del no contradictori, és a dir, de les possibilitats que poden no ser contradictòries amb la regla formulada. Sibiuda empen de seguida aquesta recerca, perquè per aquí creurà trobar el fonament metafísic del monoteisme i de la creació. Efectivament, només hi ha *un* primer ésser, perquè la pluralitat en aquest nivell ontològic és incompatible amb la victoriosa bel·licositat total del primer ésser sobre el no-ésser. Per exemple, si n'hi hagués dos, l'un tindria el no-ésser l'altre i es faltarien l'un a l'altre, la qual cosa implica que en tots dos hi hauria un no-ésser infinit, conclusió que repugna, perquè aleshores en l'un i en l'altre coexistirien al mateix temps un ésser infinitament i un no-ésser infinitament. El politeisme, per tant, essent intrínsecament contradictori, és impossible.¹⁶³ D'altra banda, la radicalitat amb què l'ésser de Déu s'imposa al no-ésser, implica que tot allò que pertany a l'ésser és en ell, i allò que pertany al no-ésser no és en ell. Déu és, per tant, potència infinita i cap impotència no el pot afectar.¹⁶⁴ Finalment, si en Déu hi ha allò que pertany a l'ésser i no allò que pertany al no-ésser, necessàriament ha de tenir el poder de crear del no-res, perquè aquest poder no es pot escatimar a l'ésser infinit de Déu, altrament tindria ja una limitació i així hi hauria en ell alguna forma de no-ésser, la qual cosa és impossible.¹⁶⁵ Vet aquí com Sibiuda introdueix en Déu el poder de crear en el marc d'una especulació sobre el *primum esse*. El seu llenguatge és fort: Déu té aquest poder necessàriament. La base metafísica de l'argument pròpiament dit és modesta: es tracta d'una possibilitat no

163. Tít. 13, 20: «Si quaeratur si possent esse duo talia esse quorum quod non sit acceptum et sit suum esse et totaliter fuget ipsum non esse, statim apparet repugnantia. Si enim sunt duo, iam ipsum esse non totaliter fugat ipsum non esse, quia ipsum esse, quod est Deus, habet non esse alterius, quia non est ipsum, postquam sunt duo divisa esse, nec unus est de altero, quia quodlibet est indivisibile, et sic unum deficit alteri; et ideo in quolibet esset infinitum non esse; quia tantum est non esse quantum est esse, et quia non esse unius esset in esse alterius. Ideo in quolibet esset infinitum non esse; et sic insimul esset in eodem infinitum esse et infinitum non esse, quod est impossibile. Quare sequitur quod impossibile est esse nisi unum tale esse, ut dictum est; ergo impossibile est nisi unum Deum esse, qui est ipsum esse et est suum esse: et qui fugat totaliter ipsum non esse».

164. *Ib.*: «Praetera, si quaeratur utrum in Deo sit omnis fortitudo, omnis virtus, omnis potestas, statim solvitur quod sic: quia Deus est ipsum esse et in infinitum elongatur ab ipso non esse. Et necessario est in eo, quicquid convenit et pertinet ad esse, et fugatur ab eo quicquid pertinet ad non esse. Et ideo quia debilitas, impotentia, fragilitas pertinent ad non esse, ideo debilitas, fragilitas, impotentia in infinitum elongantur ab eo: et fortitudo, potestas, virtuositas in infinitum sunt in eo. Et ideo esse Dei est fortissimum, potentissimum et virtuosissimum, elongatum in infinitum ab omni fragilitate, debilitate et impotentia».

165. *Ib.*: «Item si quaeratur in Deo sit potentia creandi et faciendi aliquid de nihilo: iam solvitur ista quaestio similiter, quia in Deo necessario est quicquid magis pertinet ad esse quam ad non esse. Et ideo quia potentia creandi pertinet ad esse et impotentia pertinet ad non esse: ideo necessario in Deo est ista potentia, aliter in Deo esset aliquod non esse, quod est impossibile».

contradictòria en el cercle especulatiu on es mou l'autor del *Liber creaturarum*. El creient copsa racionalment en un discurs metafísic la primera veritat revelada que ensenya l'Escriptura.

VII.5. L'ÉSSER, ELS ÉSSERS I EL NO-ÉSSER

La potència creadora del *primum esse*, un cop desvelada com una possibilitat essencial, planteja el problema de l'ésser de les coses creadores en la seva relació amb l'ésser de Déu. A la dilucidació d'aquest problema, Sibiuda hi dedica tres títols sencers i nosaltres hi hem d'aprendre molt. Efectivament, Sibiuda comença directament a tractar del doble ésser, del doble no-ésser i del doble no-res. No cal dir-ho, un és l'ésser diví amb el no-ésser que l'ésser diví precipita a la fuga, l'altre és l'ésser de les criatures, amb el no-ésser que li correspon. En el títol 14 Sibiuda compara aquests dos éssers, i el seu llenguatge metafísic ens farà comprendre, potser, algunes coses. Per exemple, què vol dir Sibiuda quan parla del *non esse*:

Quia dictum est, quod esse Dei fugat omne non esse, et per consequens nullum esse ei deficit, nullum esse est extra ipsum, sicut per contrarium dicimus quod homo non habet esse terrae, nec esse aquae, nec ignis, nec arboris, nec asini, et sic de omnibus: ita quod homo habet tot non esse, quod sunt res quae remouentur ab eo, quia homo non est asinus, ideo habet non esse asini. Et quia homo non est lapis, ideo habet non esse lapidis. Et ideo esse hominis non fugat totaliter non esse, sed solum fugat unum non esse, scilicet non esse hominis.¹⁶⁶

El *non-esse* d'una cosa és, doncs, la negació de la cosa, així com el seu *esse* és la cosa no en la seva existència, sinó en la seva quiditat. El *non esse hominis* és la no-humanitat, així com l'*esse lapidis* és la lapiditat i l'*esse asini* l'asinitat. L'*esse hominis* és l'essència humana, i pel fet de ser-ho no és cap altra essència: *solum fugat unum non esse*. Al contrari del que passa en Déu, que expulsa tota no-essència, i per això mateix conté totes les essències:

Sed esse Dei fugat totaliter ipsum non esse, ideo fugat a se omne non esse, ideo habet necessario omne esse. Et per consequens sequitur, quod esse Dei habet in se esse terrae, esse aquae, aeris et ignis, et esse omnium quatuor graduum, et omnium quae continentur in ipsis gradibus, quia nullum esse Dei [*sic*] deficit. Et ideo esse Dei est universale omnium.¹⁶⁷

166. Tít. 14, 20-21.

167. Tít. 14, 21.

Vet aquí, doncs, que l'*esse Dei*, el *primum esse*, és entès com l'actualitat de totes les essències, l'essència en la infinita actualitat que li és pròpia. La metafísica sibiudiana es va precisant. Primer hem vist com eludia la distinció real en els éssers creats entre essència i ésser; ara constatem que en parlar d'*esse* Sibiuda es referix a l'essència i només falta que precisi exactament la diferència entre l'ésser diví i l'ésser creat en termes de modalitat. El nostre autor no s'hi torba:

Sed tamen duplex est esse terrae, aquae et ignis et omnium aliorum. Unum in se et in ipsa natura quam videmus: aliud est in ipso esse Dei, quod non videmus. Sicut domus habet duplex esse, unum in propria natura extra, quod videmus; aliud in anima artificis, quod non videmus. Sicut etiam duplex est a. Unum extra quod videmus, aliud in anima, quod non videmus. Res autem quantum ad esse quod habent in propria natura, non habent esse in Deo, quia esse Dei non potest esse tale esse, quia esse Dei non est ista terra, nec ista aqua, et sic de aliis; quia esse Dei est indivisibilissimum, aeternum, etc, ut probatum est. Terra autem et aqua et alia per oppositum.¹⁶⁸

Ara podem establir un paral·lelisme gairebé perfecte entre la relació del mode de ser de Déu i el de les criatures i la relació que tenen l'objecte del coneixement i el concepte, tal com hem vist que l'exposava Ramon Sibiuda. En aquesta relació l'essència no varia més que modalment. En la realitat visible l'essència és espacial i temporal, com ho era l'objecte conegut *extra animam*. En Déu l'essència del creable o del creat participa de la simplicitat i de l'eternitat divines, de la mateixa manera que l'objecte conegut és assimilat en l'ànima a la manera de ser de l'ànima. L'exemple de la lletra *a* certifica la identitat de plantejament en ambdós casos. I el mateix exemple prepara el terreny a la comprensió del ser de les criatures en Déu com les idees exemplars del Creador, corroborat amb l'exemple de l'artesa, que poseeix en ell mateix la causa exemplar del seu producte. Recalcant la idea del doble ésser de les coses, i ara amb el llençatge de la necessitat, Sibiuda farà veure la diferència que hi ha entre les modalitats de les dues maneres de ser, la divina i la creada, posant altre cop en moviment el principi metafísic que l'ésser de Déu no és rebut, el qual comporta la conseqüència que qualsevol altre ésser ha de ser rebut, i per tant ha de tenir els atributs contraris de l'ésser de Déu:

Sed cum necesse sit, quod esse Dei sit esse omne, quia extra esse Dei nullum esse potest esse, ideo oportet quod sit aliud esse omnium rerum quam esse proprium quod videmus, quia necesse est quod omnia habeant esse in Deo.

Istud autem esse est sicut domus in anima artificis, et esse ipsius *a* in anima. Sed est differentia: quia artifex recipit esse domus, quia non semper habuit, et etiam recipit esse ipsius *a* quia aliquando non habuit. Sed esse Dei nihil potest accipere, nulla additio ei potest fieri, quia in eo est infinita simplicitas, nulla coniunctio. Et ideo necesse est, quod esse Dei ab aeterno et in aeternum habuit in se ipso esse omnium rerum. Et necesse est quod esse omnium rerum sit aeternum in Deo, et necesse est quod sit idem cum esse Dei, quia in esse Dei nulla potest fieri pluralitas, sed summa simplicitas. Et ideo omnia sunt unum esse in esse Dei, quod est summe unum: et sic nihil novum est apud Deum, sed omnia sunt ab aeterno¹⁶⁹.

Resta un greu problema a resoldre. Si Déu és l'essència de les essències, què és l'ésser real de les coses? Per on passa la línia de distinció entre l'ésser de les coses en Déu i l'ésser real de les coses? Acabem de veure que en parlar d'*esse*, Sibiuda pensa immediatament en l'essència. Ben cert, es tracta de l'essència acompanyada de l'existència. Ben lluny de pensar en una distinció real en el creat entre l'ésser com a acte d'existència i l'essència, Sibiuda busca la resolució de la distinció entre l'essència increada i l'essència creada on la troba el neoplatonisme. Es tractarà d'una diferència d'origen. L'essència de Déu no té origen; en canvi, la creada sí:

Et quia esse Dei fugat omnino non esse, ideo nullum esse potest esse extra ipsum. Et cum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse Dei; ergo illud tale esse reale non est in Deo? Et dicendum quod tale esse reale rerum omnium necessario est in Deo. Non quidem quod sit idem quod esse Dei, sed necesse est quod veniat ab esse Dei, et oriatur ab esse ipsius Dei totaliter. Quia esse Dei est primum et non acceptum. Ergo necesse est quod omne aliud esse oriatur ab isto esse, et pullulet ab esse tamquam a radice.¹⁷⁰

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

169. *Ib.*

170. Tit. 15, 22.

l'emanatisme i conquereix la perspectiva metafísica pròpia de la creació. El punt de partida de la negació és la simplicitat divina:

Et quia esse Dei est indivisibile, summe simplex; ideo tale esse rerum impossibile est quod sit decumsum nec sumptum ab esse Dei, quod est infrangibile. Ergo necesse est quod sit et venit de non esse et de nihilo, postquam non potest venire de esse quod est Deus. Et quia non esse et nichil non possunt producere aliquid, ergo necesse est quod esse Dei quod est primum produxerit omne illud esse de non esse et de nihil; unde solum esse potest producere esse, sicut ignis ignem et simile suum simile. Cum ergo esse omnium rerum reale non sit esse Dei, sed aliud, ergo necesse est, quod sit productum ab esse quod est primum et principalissimum de non esse et de nihilo. Et ideo sequitur quod esse tale reale pro tanto est in Deo quia totaliter venit a Deo et ab esse suo, est productum de nihilo et totaliter conservatur in tali esse ab ipso esse Dei quod non venit de non esse, et sic omnes res habent esse in Deo ab eterno et sunt idem quod esse Dei.¹⁷¹

El moviment de la dialèctica és brillant: de l'ésser de Déu, que no podria donar origen al creat per una mena de procediment de divisió, es passa al seu contrari, al no-ésser radical, al no-res. Però com que del no-res no en ve res, el no-res remet altre cop a l'ésser de Déu, el qual aleshores és guanyat com a productor en la mesura que en la producció se salva el moment del no-res: producció del no-res, creació. Constatem una vegada més, i amb una vivor innegable, el mètode de treball del teòleg medieval. És la fe que el guia i és la fe que vol entendre, però entén gràcies a la filosofia, i filosòficament. I com més independent de la fe és el seu raonament i més s'endinsa en els procediments propis de la filosofia, més entén. I no cal reconèixer també que com menys accessible és a la filosofia una veritat de fe, més hi surt guanyant la filosofia en l'intent de comprendre-la?

El títol 15 del *Liber creaturarum* és decisiu en l'afany de buscar una fonamentació metafísica de la creació. I també aclareix que Sibiuda entén la metafísica principalment com l'estudi de les relacions entre les essències. Tornem a trobar, doncs, aquell aire de família que l'emparenta amb Duns Escot i, més llunyanament, amb Avicenna. No estem en el domini de l'existència ni en el de l'abstracció pura, sinó en el de la quiditat, en el de la naturalesa com a tal, caracteritzada per la realitat originària que li és pròpia i que permet de dir que la metafísica és una ciència real i no una mera lògica. Per això, el títol 15 desemboca en una poderosa síntesi que assumeix des d'una perspectiva metafísica, bo i enriquint-los, els resultats adquirits anteriorment:

171. *Ib.*

Sic ergo invenimus duplex esse. Unum est esse primum, et non acceptum, simplicissimum, fugans omnino non esse, quia numquam habuit non esse, quod est aeternum et immutabilissimum. Et aliud est esse quod descendit ab isto esse, et est aliud ab eo, quod productum est ab ipso esse primo de non esse de nihilo; et hoc est esse omnium rerum aliarum. Primum esse est simplicissimum et indivisum; et secundum esse est divisum per multas partes, scilicet per tot partes quod sunt res, et est multiplicatum. Unde primo est divisum per quatuor gradus in generali, et postea quilibet gradus est divisus per multa esse in speciali, et per multas species, et quaelibet species per multa individua. Postquam ergo sunt duo esse vera et indubitata, et unum est primum non acceptum ab aliquo neque sumptum, per se existens, aeternum et immutabilissimum et in ipso sustentatum, necesse est quod aliud esse, quia non est idem quod primum esse, oriatur et veniat a primo esse: alias esset aequale alteri esse, quia non esset acceptum, et hoc est impossibile, ut sint duo aequalia esse prima. Ergo esse quod reperitur aliud ab esse primo quod a nullo est acceptum, oritur ab illo. Et quia primum esse non potest dividi, neque mutari, ideo impossibile est quod aliud esse possit recipi de illo esse: ergo necessario oportet quo ortum sit de non esse totaliter. Ergo sequitur necessario quod omne aliud esse sit productum a primo esse de non esse et de nihilo. Ergo omnes quatuor gradus, qui faciunt aliud esse a primo, sunt producti de non esse et de nihilo a primo esse.¹⁷²

Resta ara a definir el mode d'ésser de les coses, creables o creades de fet, que no són el primer ésser, i a aquesta finalitat, Sibiuda hi dedica el títol 16. El principi que aplica a aquesta elucidació és senzill. La raó es troba confrontada amb un ésser primer que és el seu ésser, infinit, immutable i simple. L'ésser produït que deriva d'aquest primer ésser haurà de tenir unes altres condicions, que marquin la profunda desigualtat entre aquestes dues modalitats d'ésser. Si l'un és primer, l'altre és derivat; si l'un és infinit, l'altre finit; si l'un és simple, l'altre compost; si l'un és immutable, l'altre variable. Sibiuda no fa res més que aplicar conseqüentment la *regula et doctrina ad probandum omnia de esse* que havia enunciat abans. I finalment, amb un llenguatge que vol ser planer, fa una primera síntesi dels resultats assolits en la primera arrencada especulativa del *Liber creaturarum*: Hi ha dues menes d'ésser real, Déu i el món. L'ésser del món, amb els seus quatre graus, és el que se'ns manifesta directament i immediata, i de forma certa. I aquest ésser del món ens condueix cap a un altre ésser i ens fa trobar un ésser que se'ns amagava: l'ésser que és l'ésser primer i el seu mateix ser, que no ha estat produït ni ve del no-ésser. I aleshores descobrim que l'ésser del món ha estat produït per aquest ésser ocultíssim, que és Déu. L'ésser del món no sabíem d'on venia, tot i que sempre el tenim davant els ulls, però aquest

172. *Ib.*, 22-23.

ésser del món manifesta l'existència d'un altre ésser, l'ésser primer; i aleshores aquest ésser primer ens fa comprendre la veritable essència de l'ésser del món: ve del no-ésser i és creat. Sibiuda anomena *ascensus et descensus* aquesta manera de procedir:

Sic ergo esse mundi erat manifestissimum primo, sed nesciebamus unde venerat. Sed istud esse mundi manifestavit nobis aliud esse, scilicet esse Dei, quod est primum esse, et cognovimus quod istud esse Dei a nullo venerat. Deinde iterum istud esse Dei manifestavit nobis esse mundi scilicet quod de nihilo, et de non esse venit. Et hoc modo cognovimus mundum de non esse et de nihilo venisse et productum fuisse, quod primo nesciebamus. Et ita fuit ibi *ascensus* et *descensus*, et unum esse manifestavit aliud esse, et ad invicem se manifestant et revelant.¹⁷³

Pel que fa a la composició de les coses creades, remarcarem només que Sibiuda es mou en un pla extremadament abstracte. La pluralitat que ell veu en el creat és purament intel·ligible. El creat és una essència separada de tota altra essència, limitada i finita. Per tant, en ella hi ha com una inclinació necessària cap al no-ésser. La victòria del creat sobre el no-ésser és petita i relativa, merament provisional. Des d'aquest punt de vista, el no-ésser forma part de l'ésser creat, i aquesta és la diferència decisiva que el distingeix de l'ésser diví.¹⁷⁴ És un punt de vista metafísic ja present en la doctrina de Joan Duns Escot.¹⁷⁵ Pel que fa a l'*ascensus* i al *descensus*, només una postil·la: el context és purament racional, dialèctic, absolutament deslligat de qualsevol procés d'il·luminació.

VII.6. LA CREACIÓ

Queda ara expedit el camí per a tractar el problema de la creació. I veiem que Sibiuda toca la qüestió tenint molt presents les condemnes del 1277, i en un context polèmic molt clar: Producció voluntària del món *versus* producció

173. Tít. 16, 25.

174. «Esse Dei est primum esse, est summe simplex, nullam habens pluralitatem, eo quia non est acceptum ab aliquo et est primum: ita omne aliud esse est compositum, habens aliquam pluralitatem, eo quia est acceptum ab aliquo et non est primum. Ideo in omni alio esse, habemus intelligere aliud praeter esse, scilicet non esse, quia venit de non esse et potest redire ad non esse. Item, sicut Deus est summum esse, et est ipsummet esse, et non est aliud nisi esse, quia non est acceptum de non esse, quia est summe simplex, sine ulla pluralitate: ita nullum aliud ab esse Dei est suum esse, nec ipsummet esse, sed est aliud quam esse, quia acceptum est de non esse, et habet aliquam pluralitatem»: Tít. 16, 24.

175. Cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952, p. 341 s.

necessària; emanació contingent de les coses a partir de Déu *versus* emanació natural. Al cap de més de cent cinquanta anys de la condemna antiaverroista, els seus efectes continuen perdurablement actius:

Et quia esse mundi de nihilo productum est, videamus si productum est naturaliter et ex necessitate, sicut ignis naturaliter producit calorem; vel voluntarie, sicut artifex domum. Et dicendum est quod per modum artis, et non naturaliter nec ex necessitate.¹⁷⁶

Les *raons* que aporta Sibiuda per a demostrar la creació del món són de dues menes. Unes, metafísiques, consisteixen en l'explicació i aplicació al cas concret de la producció de les coses de principis metafísics ja exposats anteriorment. D'altres raons intenten d'explicitar el mode propi de l'acció divina creadora, una de les característiques fonamentals de la qual consisteix en l'assistència contínua als productes creats: la conservació.

Les raons metafísiques que abonen la tesi de la creació contingent són dues. D'una banda, Déu és intel·ligència i voluntat, és a dir, llibertat, i, per tant, la seva manera de produir ha de ser lliure: a través de la intel·ligència i la voluntat.¹⁷⁷ D'altra banda, l'ésser del món divergeix en rodó de l'ésser de Déu, com les coses artificials divergeixen de la naturalesa de l'artífex que les produeix; per tant, és lògic de pensar que es tracta d'una producció artificial i no natural, a la qual, pel que fa a l'essència de Déu, només correspon la idea exemplar.¹⁷⁸

Després Sibiuda precisa que aquesta idea en Déu és eterna i s'identifica amb l'ésser de Déu, raó per la qual la idea del món en Déu és més noble i digna que no pas la seva exteriorització natural, ja que en la seva existència el

176. Tít. 17, 26.

177. Tít. 17, 26: «Quia enim esse Dei est idem quod intelligere et velle seu liberum arbitrium, ideo producere Dei est per intellectum et voluntatem, et intelligendo et volendo producit omne quod producit».

178. *Ib.*: «Ulterius quia esse mundi est extraneum ab esse Dei et non est de natura sua, quia est de non esse et de nihil et esse Dei nunquam habet non esse; ideo sequitur quod esse mundi productum est sicut res artificiales producuntur ab artifice, quia sicut res artificiales non sunt de natura artificis, immo esse earum est extraneum ab artifice: ita esse mundi non est de natura Dei, immo est extraneum ab ipso. Et ideo totum esse mundi est quasi una res artificialis, vel una domus vel unum palatium productum per artem a Deo. Et ideo sicut artifex producit domum voluntarie et non ex necessitate neque naturaliter, ita Deus producit mundum voluntarie et artificialiter, et non naturaliter. Ex quo sequitur quod sicut artifex antequam producat domum, habet in intellectu suo totam formam atque imaginem et similitudinem et ideam domus, aliter esset impossibile quod produceretur: ita ipsum esse Dei producens, quod est ipsum intelligendo et volendo producere, et intellectus habuit in se formam et ideam mundi, antequam ipsum produceret, aliter esset impossibile quod mundum produxisset».

món prové del no-res.¹⁷⁹ D'altra banda, Déu crea del no-res per la seva potència, i pot crear móns infinits, sense que aquests mai no esgotin la seva idea del creable, ni que la seva acció creadora li produeixi cap esforç ni fatiga.¹⁸⁰ I aquí formula tot seguit la idea que Déu produeix el món de la millor manera que li és possible, segons l'ésser del món, raonament que, formulat sense cap matís ni reserva, introduiria en Déu la necessitat.¹⁸¹ L'acte de la creació és descrit com creació de matèria i forma, a diferència de l'activitat artesanal, que aporta la forma, però no la matèria; i per aquí podem constatar una altra vegada que, en pensar en la creació, Sibiuda no pensa directament en la producció d'ésser, sinó en la producció de la substància: matèria i forma, amb la qual cosa, i a diferència de les produccions artificials, el món necessita l'acció i la presència conservant contínua de Déu; i Sibiuda precisa que l'acció conservant de Déu no implica l'absorció del ser del món en el ser de Déu, ja que es mantenen infinitament separats.¹⁸² També precisa Sibiuda que aquesta activitat conservant de Déu

179. *Ib.*: «Et quia Deus nihil potest recipere, ut probatum est; ideo a nullo alio potuit accipere formam mundi, nec similitudinem. Et ideo ab aeterno habuit in intellectu suo formam totius mundi. Et per consequens ab aeterno totus mundus fuit in Deo et in esse Dei; et quia in esse simplicissimo nulla est pluralitas, et esse Dei et Deus idem sunt, sequitur quod mundus ut est in esse Dei et est in Deo et est idem quod Deus et esse Dei. Et quia esse Dei est nobilius et dignius quam esse mundi, quod est productum de nihilo; ideo sequitur quod nobilius et dignius esse habet mundus in Deo sine aliqua comparatione quam in propria existentia et natura; quia in propria existentia esse mundi est de nihilo productum, et in Deo habet esse aeternum, quod numquam habuit non esse».

180. Tít. 17, 27: «Verum quia artifex indiget materia, in qua ponat formam domus, sed ipsum esse quod est Deus totum de nihilo produxit, quia quicquid est praeter ipsum est ab ipso de nihilo productum. Et exinde sequitur quod artifex, sicut potest infinitas domos producere per domum suam quam ipse habet in mente et in intellectu absque diminutione domus quae est in mente: ita Deus qui est ipsum esse potest producere infinitos mundos per mundum quem habet in intellectu suo absque diminutione istius mundi, et maxime quia totum de nihilo produxit. Et quia produxit omnia volendo et intelligendo, ideo totum mundum produxit sine labore, sine fatigatione et sine poena».

181. *Ib.*: «Et quia artifex producit domum meliori modo quo fieri potest, et hoc iuxta exigentiam domus: ita Deus produxit mundum meliori modo quo fieri potuit et debuit, iuxta exigentiam mundi; ita quod nihil ultra potuit addi vel minui, nec est aliquod superfluum».

182. *Ib.*: «Sed quia artifex ponit solam formam in materia et non facit ipsam materiam, ideo non est necesse quod artifex sit semper cum domo, immo domus facta potest per se stare, et remanere et conservari sine praesentia artificis; sed non sic de mundo respectu Dei artificis. Quia enim ipse Deus artifex non solum ponit formam in materia, sed tam materiam quam formam, et totum de non esse et de nihilo producit; ideo continue necessaria est praesentia ipsius Dei esse in toto mundo. Nec mundus potest per se stare et conservari absque praesentia incessabili Dei per unum momentum, immo statim rediret in non esse et in nihil totus mundus, quia de nihilo venit. Ideo necessario eo indiget mundus, si non debeat in non esse vel in nihil redigi, et quod totum esse Dei sit praesens per totum esse mundi; non tamen quod sit inclusum in totum esse mundi, immo etiam est extra mundum in infinitum. Et sic summus artifex Deus continue portat et sustinet et continet totum mundum in pugillo et in manu sua, et ipsum sustinet sine labore, quia volendo».

és una acció voluntària i no natural, de manera que, si volgués, Déu podria aniquilar el món.¹⁸³ Tant és així, que Sibiuda no té cap inconvenient a parlar de creació contínua, pensament coherent amb la seva idea que el món, deixat a les seves soles formes, quedaria engolit pel no-res.¹⁸⁴

Veiem, doncs, que, com ja havia fet Duns Escot, Sibiuda proposa la contingència radical del creat per tal d'explicar les seves relacions amb el creador i distingir-lo d'ell sense perill d'incórrer en inconvenients filosòfics o teològics. D'aquesta manera s'obvia el perill de concebre en Déu una operació natural i necessària *ad extra*. Perquè si la relació de Déu amb el creat és la de causa a efecte, i l'efecte de l'acció de Déu és radicalment distint de la naturalesa de la seva causa, la causalitat del creador mai no podrà ser considerada *natural*, sinó també, al seu torn, contingent, és a dir, voluntària i lliure.

En els títols següents, Sibiuda insistirà en la suficiència de Déu (tít. 18) i en el tema de la novetat del món (tít. 19). Suficiència divina en el pla ontològic que obliga a veure la creació com un acte lliure de Déu, que Déu no necessita ni pot necessitar. Novetat del món que implica la seva profunda desigualtat amb Déu, i que cal afirmar per a combatre els filòsofs que creuen que l'eternitat del món és una tesi racionalment ben fundada.¹⁸⁵ Les reiteracions de Sibiuda fan palpar amb les mans fins a quin punt la teologia va sofrir les conseqüències de les condemnes del 1277. I, a més, sembla que com més anys passen, més gran és la influència que adquireixen en alguns medis. Perquè bé cal remarcar que, en seguir Duns Escot en les línies mestres de la seva metafísica, Sibiuda deixa al tinter més d'un matís cautelar que el doctor subtil no va pas ometre, i més d'una discussió tècnica que demanaria espai i temps, però en canvi, el bloc de les seves idees metafísiques essencials és coherent i perfectament identificable. El resum que ell mateix en dona en la *regula et doctrina ad probandum omnia de esse* indica un esforç llarg i reeixit de sintetització: qui es mou en rodó dins aquesta regla no es desviarà per camins dubtosos. I encara no n'hem acabat d'apreciar la fecunditat.

183. *Ib.*: «Item quamvis praesentia ipsius esse Dei non possit deficere mundo, quia esse Dei necessario est ubique; attamen, quia solum voluntarie et non naturaliter conservat mundum: ita etiam sola voluntate posset destruere mundum et in nihil redigere, si vellet, quia ex nihilo venit».

184. Tít. 17, 28: «Praetera sequitur, quod ipse esse Dei artificis summi semper et continue mundum de nihilo producit, eo quod ipse mundum continue conservat, continet et manenet ne redeat in nihil, et ideo ipsum continue creat, sicut sol continue suos radios creat in aëre. Aliter si non produceret continue, radii deficerent; ideo de nocte radii non sunt in aëre, sed esse desinunt; ita mundus esse desineret, si non a Deo continue crearetur et conservaretur».

185. La proposició 39 condemnada per Esteve Tempier el 1277 diu textualment: «Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus quod voluntas Primi implicat impossibilia»; cf. H. DENIFLE; A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, p. 548.

Perquè Sibiuda dedueix encara dels seus principis el motiu de la creació: Déu crea per a ell mateix. El fi de la creació és el mateix Déu. I no pot ser d'altra manera. Primer, perquè, com en tota producció artificial, és impossible que Déu produeixi el creat sense finalitat.¹⁸⁶ Segon, si no hagués creat per a ell mateix, Déu hauria creat per al no-res? Absurditat manifesta!¹⁸⁷ Tercer, només hi ha l'ésser primer i l'ésser creat del no-res; per tant, l'un per a l'altre: l'ésser creat del no-res per a l'ésser que mai no és afectat pel no-res.¹⁸⁸

La finalitat, doncs, també explicita la diferència ontològica entre Déu i el creat. I serà a través d'aquesta diferència que Sibiuda intentarà de superar l'objecte més pertinent contra la finalitat creadora de l'ésser primer. Perquè sempre és possible de preguntar: per què Déu va fer el món per a ell mateix, si no el necessitava per a res?¹⁸⁹ La resposta de Sibiuda no pot ser més tradicional: per liberalitat. Déu participa la seva perfecció a d'altres éssers, perquè en la seva infinita perfecció també hi ha l'aspecte de ser comunicable a d'altres, és a dir, que a més de ser finalitat per a ell mateix i perfecció d'ell mateix, també pot esdevenir fi i perfecció d'uns altres.¹⁹⁰

Hem arribat on calia arribar. El teòleg queda satisfet del seu treball i es disposa a collir-ne els fruits, en forma de conclusió solemne:

Quia ergo totum esse mundi est productum a Deo per modum artis et rei artificialis, ideo necessario respicit Deum sub triplici respectu. Primo respicit ipsum sicut suum artificem et causam efficientem. Etiam respicit ipsum tamquam

186. «Quoniam autem probatum est infallibiliter, et est verum quod Deus produxit mundum de nihilo, per modum artis et sicut artifex domum. Et quia omnis artifex operatur propter aliquid et propter aliquem finem et intentionem, et ideo necesse est et impossibile est aliter esse, quam quod ipse summus artifex Deus produxerit mundum totum propter aliquem finem et propter aliquam intentionem»; tít. 20, 30.

187. *Ib.*: «Et ideo quia nihil erat praeter ipsum, ideo non potuit producere mundum propter aliquem alium quam propter seipsum. Non enim potuit producere mundum propter non esse: ergo propter esse; ergo propter semetipsum, qui solum est esse».

188. *Ib.*: «Rursum etiam, quia esse de nihilo productum non potuit esse nisi propter esse, quod numquam habuit non esse, cum non sint nisi ista duo esse: ergo unum est propter aliud».

189. *Ib.*: «Sed cum ipse Deus nullo modo indiget mundo, quomodo ergo ipse fecit mundum propter semetipsum?».

190. *Ib.*: «Dicendum est quod Deus non fecit mundum ita quod ipse indigeret mundo, nec ipso esse producto de non esse, sed ut ipsum esse perfectissimum et indeficiens, quod est Deus, sine sui diminutione, communicabile alteri extra se, daret et communicaret seipsum. Et ideo producit ipsum esse novum de nihilo, ut istud esse creatum participaret illud aeternum esse. Non quidem quod unum esse mutaretur in aliud esse, quia hoc esset impossibile, sed ipsum esse de nihilo productum uniretur ipsi esse immutabili, ut perficeretur in eo, ut scilicet essent ibi duo bona, scilicet ipsum esse productum, et ipsa communicatio vel unio seu participatio ipsius esse excellentissimi et optimi; ut sic manifestaretur sua liberalitas, quia sine indigentia sui voluit producere aliud esse, ut ei se communicaret, nec indiguit ipsum esse quod est Deus ut se communicaret alicui extra, sed sua mera liberalitate se voluit communicare».

causam exemplarem habentem in se formam totius mundi ab aeterno. Tertio tanquam causam finalem propter quam est: Causam autem materialem non respicit mundus, quia de nihilo est, et sic esse mundi nihil aliud respicit nisi Deum, ideo totus mundus est a Deo et secundum Deum et propter Deum; et Deus est causa mundi efficiens, exemplaris et finalis: et sic produxit mundum ex se, secundum se et propter se.¹⁹¹

De tota manera encara dedicarà Sibiuda dos títols a examinar una qüestió bàsica en la seva metafísica: la relació de l'ésser de Déu amb el no-ésser i de l'ésser del món amb el seu propi no-ésser. Ja hem dit que per a Sibiuda aquesta qüestió és central: d'una banda, explica la primitat i la simplicitat de Déu, de l'altra, la composició metafísica del real, composició merament intel·ligible, però que fonamenta la diferència radical que intervé entre l'ésser de Déu i el del món. Examinarem ràpidament aquesta qüestió, perquè permetrà de copsar el tarannà metafísic de Sibiuda des del seu fonament darrer.

VII.7. L'ÉSSER PRIMER

Enceta l'autor del *Liber creaturarum* el títol 22 amb l'afirmació que l'ésser etern precedeix el no-ésser i, per aquesta raó, és *necessàriament* primer. Com a conseqüència de la qual cosa, l'ésser primer no troba cap límit, foragita radicalment el no-ésser, és infinit i el no-ésser no pot afectar-lo en cap sentit, perquè ocupa —parlant un llenguatge espacial— tota la superfície possible de l'ésser.¹⁹² Queda molt clar, doncs, que la primitat de l'ésser que anomenem primer és la base de la seva infinitud. I seguidament Sibiuda trobarà un fonament metafísic d'aquesta primitat: O és així, o bé cal postular el regnat universal del no-ésser. L'ésser només té una referència possible: el no-ésser. Per tant, o ésser, o no-ésser. Si ésser, es donen tots els contraris del no-ésser: l'ésser infinit que és el seu propi ésser i l'ésser finit que prové del no-ésser. Les possibilitats de l'ésser s'esgoten en relació amb el no-ésser. I en aquesta relació només són pensables dues magnituds: l'ésser que desvirtua totalment el no-ésser i l'ésser que prové dels confins del no-ésser, l'ésser necessari i l'ésser contingent:

191. Tít. 21, 31.

192. Tít. 22, 32: «Quia ipsum esse aeternum praecedit non esse et nihil sibi oppositum, et ideo est primum de necessitate ex seipso. Et ideo quia est prius quam non esse sibi oppositum et habet possessionem primitatis, in infinitum expellit non esse et nihil et per consequens sine mesura se extendit; et ideo non esse et nihil nullum possunt habere locum in ipso esse, quia ipsum esse occupat totum, eo quia est primum».

Sicut etiam si non esse et nihil esset primum et praecederet esse et haberet possessionem primitatis, in infinitum se extenderet et totum occuparet, et ipsum esse nullum locum haberet et sic totum esset non esse et nihil, et ipsum nihil esset aeternum, et esse non haberet unde veniret, quia ipsum non esse seu nihil non produceret aliquid, quia solum esse potest producere esse, nec faceret ipsum esse sibi oppositum. Quia autem ipsum esse primum est, ideo cum sint duo contraria opposita et unum oppositum numquam creat vel producit, sed destruit et expellit in infinitum non esse et nihil. Et ideo quia non est nisi esse, ipsum non esse et nihil non habent unde veniant in ipso esse, quia non possunt venire de ipso esse. Et ex hoc necessario concluduntur ex tali comparatione quod tale esse non necessario habet in se, ex se et de se et de natura sua esse, et quicquid est contra non esse et in infinitum et sine mensura. Quoniam si aliquid deficeret ei, quod potest pervenire ad esse, hoc iam non esset: et sic nihil posset esse in ipso esse, quod est impossibile. Ideo esse necessario est primum, absolutum, ex nullo dependens, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum, immutatum, et immensum; quia omnia ista pertinent ad esse, et nullo modo intellectus intelligens ipsum potest cogitare opposita istorum; immo ista sunt ita certa quod nullo modo possunt dubitari; nec primum esse potest cogitari non esse, et tale esse nominat Deum¹⁹³.

Ens trobem davant una dialèctica final i tancada, on l'especulació sibiudiana ateny el seu sostre. Sibiuda pensa el que només pot ser pensat: la relació de l'ésser amb el no-ésser. El pensament, en posar l'ésser, estableix una relació negativa de l'ésser amb el no-ésser. El no-ésser queda com immobilitzat en el seu no-ésser: no té cap accés a l'ésser. L'ésser, en posar-se, es posa com absolut en tota l'extensió de l'ésser. Qui diu l'ésser, nega el no-ésser. Qui diu ésser, diu l'ésser absolut i també —necessàriament— l'ésser que pot venir a l'existència i només hi pot venir des de la remotíssima regió del no-ésser. *Tout se tient*. Per això, l'ésser absolut no es pot pensar sense l'existència. I per això, també, l'ésser que no pot no existir denomina correctament i adequada l'ésser de Déu. Primer, és la realitat absoluta; després, el concepte que en podem arribar a tenir nosaltres; finalment, l'anomenem en el llenguatge. El llenguatge requereix el concepte i el concepte s'ajusta a la realitat. Això és el que passa en el nivell més profund de la realitat i el que comanda les relacions entre realitat, pensament i llenguatge.

En el títol 23 Sibiuda pren en consideració l'altre extrem de la realitat:¹⁹⁴

193. Tít. 22, 32.

194. Sibiuda deixa ben clar què entén per realitat en sentit metafísic: l'ésser primer i l'ésser del món; allò etern i allò temporal; el necessari i el contingent; Déu i la natura: «Quoniam autem duo sunt esse realia et existentia in rerum natura; unum aeternum et aliud novum; et quia esse respicit non esse et nihil tamquam suum oppositum et inimicum; ideo sicut sunt duo esse, ita consideranda sunt duo non esse et duo nihil eis correspondentia. Unum non esse seu nihil opponitur ipso esse aeterno et ipsum respicit. Aliud non esse et nihil respicit ipsum esse novum et eidem opponitur et contrariatur». Tít. 22, 31.

l'ésser del món, en relació amb el no-ésser. El ventall de possibilitats és estret: la relació és la contrària de la que hi té l'ésser primer, perquè el no-ésser precedeix l'ésser del món, al revés de l'ésser primer, que com a primer és el precedent absolut. En virtut del primat que el no-ésser té a l'esguard de l'ésser del món, aquest no hauria estat mai real si l'ésser primer no l'hagués arrencat mai del seu no-ésser; i si no el conservés i mantingués en l'ésser, l'ésser del món es col·lapsaria altra vegada en el no-ésser. La creació és un pugilat contra el no-ésser, en el qual aquest no té cap possibilitat, fora de la de sotjar constantment el final del matx. I així, l'ésser primer, victoriós sobre el no-ésser infinit, també ho és sobre el no-ésser de la criatura:

Unde manifestum est quod alio modo immo opposito modo se habet quam primum esse, quando non esse et nihil praecesserunt tale esse eis oppositum, et ideo non esse mundi et nihil praecesserunt tale esse eis oppositum, et ideo non esse mundi et nihil praecesserunt esse ipsius mundi in propria existentia, quia ipsum esse, quod non est Deus, habet suum proprium non esse et nihil, sed non prout esse mundi est in esse Dei, quia tunc non esse et nichil non praecessissent tale esse. Primo ergo non esse habuit primatum respectu esse mundi et esse mundi sibi oppositum non potuisset habuisse existentiam, nisi primum esse, quod est Deus (qui habet plenum imperium supra non esse, ex eo quia in esse Dei est realiter omne esse, ut supra probatum est) extraxisset mundum de tali non esse et de tali nihil; quia per se non potuit exire de non esse, cum sit eius oppositum: et ideo nisi ipsum [*sic*] Deus qui est esse manuteneret et defendent continue et incessanter per suam manum fortem, totum esse mundi, contra non esse et contra ipsum nihil, statim rediret in nihil, unde extractum est. Et ideo esse mundi semper est in potentia ad non esse de se, et semper potest non esse de natura sua. Et quia non esse et nihil nullam resistantiam possunt facere contra ipsum esse, quod est Deus, ideo sequitur quod esse quod est Deus habet omne praeceptum et omnium imperium, omnem potestatem et dominium supra non esse, et supra nihil.¹⁹⁵

No necessàriem cap més corroboració per a comprendre que Sibiuda explica la composició del real a la manera escotista.¹⁹⁶ L'ésser creat s'obre a la composició a causa de la seva finitud. La criatura compona amb l'ésser del qual manca com a finida, és a dir, amb allò que en ella hi ha de privació. Considerada en la línia de l'ésser, cap criatura no posseeix l'ésser segons la perfecció total de la qual l'ésser és capaç. Tot l'ésser finit, per complet i perfecte que sigui com a individu d'una espècie determinada, està privat de la perfecció de tots els altres éssers que ell no és. És allò que és —una cosa positiva— i la privació de tota la

195. Tít. 23, 33.

196. Cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952, p. 234.

resta de possibilitats. La perfecció que li manca no li és pas natural i convenient com a la cosa positiva que és, però com a ésser (*ipsum esse*) sí que n'és capaç. Aquí hi hauria un nou fonament per a atribuir a Sibiuda les doctrines també escotistes de la univocitat de l'ésser, en el marc d'una metafísica de l'essència. Però potser no cal que ens precipitem a treure conclusions que Sibiuda no va considerar important de consignar expressament.

En canvi, donada la importància que pren en la seva metafísica el no-ésser, no podríem tancar aquest capítol sense recollir el que explícita, ara ja en el camí del *descensus*, sobre el no-ésser i les seves modalitats. Per començar, distingeix dos aspectes en el no-ésser, segons si es considera abans de l'ésser o després; considerat abans de l'ésser, el no-ésser és negatiu i consisteix en el no-res químicament pur; considerat després del ser, el no-ésser és privatiu o corruptiu.¹⁹⁷ De fet no hi ha ni hi ha pogut haver el no-ésser negatiu, perquè l'ésser primer no ha tingut cap no-ésser precedent ni consegüent; ni negatiu, ni privatiu, ni corruptiu.¹⁹⁸ En canvi, l'ésser del món sí que és precedent i succeït pel no-ésser, de manera que se situa entre els dos no-ésser, perquè ve del no-ésser i pot tornar-hi, ve del no ésser negatiu i és constantment sotjat pel no-ésser privatiu.¹⁹⁹ En un segon moment, Sibiuda concreta les modalitats del no-ésser en l'escala de la natura. En aquest nivell totes les realitats tenen el seu aspecte positiu i el privatiu. Així, la vida és sotjada per la mort,²⁰⁰ la sensibilitat per la insensibilitat²⁰¹ i la intel·ligència i lliure albir per la ignorància.²⁰²

Una vegada més aquesta composició metafísica del creat contrasta amb la intensitat, simplicitat i infinitud de l'ésser de Déu. Com que en Ell l'ésser, el viure, el sentir i la intel·ligència i lliure albir s'identifiquen, la seva vida és plena-

197. Cf. tit. 28, 37. «Non esse duobus modis cogitatur, uno modo quod sit ante esse: alio modo quod sequatur ipsum. Primum non esse quod intelligitur ante esse vocatur negativum et est purissimum nihil. Secundum non esse quod sequitur ipsum esse vocatur non esse privativum seu corruptivum».

198. *Ib.*: «Deinde est quaerendum quod est primum, an esse vel non esse, et si esse habuit ante se non esse. Et respondendum est quod de necessitate esse Dei est primum et non habuit ante se non esse. Et exinde necessario sequitur, quod post ipsum esse non potest sequi non esse, sic ipsum esse caret non esse ante et post. Et si caret non esse negativo et privativo seu corruptivo, per consequens est aeternum, indeficiens, etc.».

199. *Ib.*, 38-39: «Aliud autem esse mundi habet non esse ante se, et potest habere non esse post se. Quia cum mundus non sit Deus, habet non esse ante se, et sic stat in medio non esse negativi et privativi, quia venit de non esse et potest ire in non esse».

200. Tit. 28, 38: «Secundum non vivere est quod sequitur post vivere, et istud non vivere est privativum et corruptivum, et habet speciale nomen, scilicet mori seu mors».

201. Tit. 29, 40: «Primum non sentire est negativum tantum et secundum est privativum et vocatur insensibilitas».

202. Tit. 30, 41: «[...] non intelligere privativum, quod est ignorare».

ment victoriosa contra la negació de la vida i per tant és eterna i immortal;²⁰³ la seva sensibilitat es omnímoda i universal;²⁰⁴ finalment, la seva intel·ligència és infinita, i, com el seu ésser, el seu acte d'entendre és complet i perfecte, tant, que entén infinitament i per això entén el seu entendre.²⁰⁵ Sibiuda retorna així al seu punt de partida, l'escala dels quatre graus, i amb l'aplicació dels principis metafísics descoberts, es lliura a una àmplia deducció dels atributs de Déu, i dedica cinc títols a la omnipotència (títols 40-45).

VII.8. CAP A L'INTERIOR DE DÉU

Nosaltres no seguirem ara els seus desenvolupaments, perquè tot d'una el *Liber creaturarum* desemboca en una matèria no usual en llibres poc o molt filosòfics: si en Déu hi pot haver producció actual del seu propi ésser. És a dir, si el Déu dels filòsofs pot ser concebut com el Déu-Trinitat de la teologia. Ens limitarem a veure com insereix Sibiuda en un context racional una especulació, que també es vol racional, sobre un dels misteris cristians més específics.

El punt de partida de Sibiuda és sempre el mateix, i ja l'anuncia el pròleg: del conegut cal passar al desconegut. En aquest cas, el conegut és l'existència, a través de l'experiència directa dels quatre graus, d'un ésser primer infinit i productor de l'ésser del món, que crea per liberalitat i voluntàriament. Si des de l'ésser del món, doncs, podem accedir a l'ésser tan superior de Déu, per què de la producció del món no podríem remuntar-nos a una producció divina més excel·lent? Aquesta és la pregunta que fa Sibiuda en el títol 46. I nosaltres hem d'afegir: aquesta és la pregunta pròpia del creient que confessa la Trinitat. Encara que Sibiuda parlarà de necessitat, tots els arguments que presenta per a deduir la Trinitat de persones en Déu no són més que «persuassions mesclades ab fe», com diu Bernat Metge.²⁰⁶ Però la inserció del tema trinitari en un context especulatiu racional potser ajudarà a comprendre determinades preferències metafísiques sibiudianes.

En efecte, ja hem vist com, en parlar de la producció del món, Sibiuda tenia cura de deixar ben clar que es tractava d'una producció artificial i que no derogava per res la divina infinitud de perfecció. Al capdavant, la creació desemboca en un magre resultat, si s'examina del cantó de l'ésser primer: l'ésser

203. Cf. Tít. 28, 37-39.

204. Cf. Tít. 29, 39-40.

205. Cf. Tít. 30, 40-43.

206. Cf. «Lo Somni», a Martí de Riquer, *Obras de Bernat Metge*. Edició crítica, traducció, notes i pròleg, Barcelona, 1959, p. 186.

del món és com un punt i el centre d'una circumferència que per la seva infinitud no es podria mai descriure.²⁰⁷ Si la grandesa de Déu s'ha de mesurar per la seva distància infinita del no-ésser, no es pot obviar la pregunta possible d'una producció natural en Déu. Perquè en el món hi ha un ésser que té la capacitat de produir artificialment i naturalment: l'home, que organitza tota mena de productes i artefactes, però que té la capacitat, molt superior, d'engendrar. Com es podria obviar aquesta capacitat en l'ésser diví, conegut ja com a productor artificial? D'una producció natural ens elevarem a la recerca d'una producció en la naturalesa divina molt més alta, de la mateixa manera que des de l'ésser natural dividit en quatre graus ens havíem elevat a l'ésser primer.²⁰⁸

Què podem trobar d'estrictament filosòfic en les *rationes probantes* de la trinitat de persones en Déu que addueix Sibiuda en el títol 47? Dues coses: una, el pern fonamental sobre el qual totes giravolten és la definició de l'ésser diví agustiniano-anselmiana: *id quo maior cogitari non potest*, combinada amb la metafísica de l'ésser primer. L'altra és que l'ésser del món esdevé un signe, una orientació per a penetrar en l'interior de l'ésser diví. En efecte, es tracta de pensar Déu amb una potència de perfecció que no n'hi hagi d'altra. Aleshores no hi ha cap impediment d'atribuir-li, segons el mode del seu ésser, la capacitat de produir la imatge viva d'Ell mateix. Són, però, aquests elements, pura filosofia?

No. Són persuassions mesclades amb fe, aproximacions humanes a un misteri que transcendeix la capacitat humana de comprensió. El principi de sant Anselm no es pot extrapolar més enllà d'una consideració de la naturalesa d'un Déu ja conegut com a únic, altrament és un principi que ho podria provar tot, i «quod nimis probat nihil probat»! D'altra banda l'argumentació de les processions divines a partir d'efectes creats deroga el principi tan tossudament repetit per Sibiuda de la infinita transcendència de l'ésser primer sobre l'ésser del món. Si determinats efectes mundans han de tenir necessàriament llur correspondència en Déu, per què no tots i cadascun, i aleshores el coneixement de la naturalesa equival al coneixement de Déu? I si tots i cadascun, per què *no-*

207. Cf. tít. 16, 25: «Et exinde possumus dicere quod esse totius mundi est quasi punctus et centrum respectu esse Dei, quod est ipsum esse, quia ipsum esse Dei est infinitum actu, et elongatum a non esse, sed esse mundi est finitum, de non esse et de nihilo productum[...]. Compara unum ad aliud et vide quod esse totius mundi non est nisi quidam punctus, dum comparatur ad ipsum esse Dei maximum et sine mensura».

208. Tít. 46, 54: «Hoc ergo nunc investigandum, an sicut Deus inquantum artifex produxit totum mundum de nihilo, ita inquantum Deus producat de sua propria natura et de suo proprio esse alterum aliquem; et sic per unam productionem possumus arguere alteram esse de necessitate, sicut per unum esse arguitur aliud esse de necessitate».

més aquests efectes que veiem? Aleshores Déu i la naturalesa pràcticament coincidirien?

El *Liber creaturarum* ja indica els límits de l'especulació trinitària que conté quan, en el títol 53, Sibiuda exposa la seva teoria de l'impensable racional, al qual ja ens hem referit en estudiar el seu concepte de certesa. La trinitat de persones en Déu és una d'aquestes certes que mai no podrem resoldre intel·lectuament. En aquest punt, doncs, Sibiuda és clarivident: les seves proves de la Trinitat són *persuasions mesclades amb fe*. En canvi, probablement, no ha estat prou cautelós des del punt de vista filosòfic, perquè, en inserir dins una metafísica de l'ésser primer un element dogmàtic que no hi té res a veure, situa sota les seves raons metafísiques una bomba de rellotgeria molt fàcil d'activar.

Hi ha hagut per part de Sibiuda una valoració extremada de la metafísica que exposa? O no l'ha acabada de comprendre en la seva profunda intencionalitat? Potser totes dues coses alhora. En tot cas, sembla clar que si en la metafísica sibiudiana batega la doctrina metafísica del doctor subtil, en el *Liber creaturarum* es troba a faltar la visió pròpiament escotista de la filosofia del creient i el diàleg amb els filòsofs grecs i àrabs des de l'estricta filosofia. El defecte dels títols trinitaris del *Liber creaturarum* rau molt menys en les especulacions que s'hi reciten que no pas en l'omissió de dir que aquella era la filosofia que es proposava de fer *el creient*. En la mescla de la fe i les persuasions que denunciava Metge hi ha sempre el perill d'un *quid pro quo* deleteri: que, en el fons, les persuasions provinents de la filosofia i les provinents del camp teològic estricte siguin del tot incompatibles. Que Sibiuda no hagi estat sensible a aquest perill és un dels elements que haurem de tenir en compte, en valorar la seva filosofia religiosa.

VIII. «DEBITUM HOMINIS»

VIII.1. L'ORDRE ÈTIC

Hem vist que per a Sibiuda la naturalesa és un tot ordenat i equilibrat en nombre, pes i mesura,²⁰⁹ i que ens és directament i realment accessible. Hem vist també que la llei natural de les coses exteriors no és diferent en la realitat i en l'esperit, i que l'ànima elabora una imatge representativa de les coses. Aquest realisme de les coses i del coneixement que en tenim, té com a fonament últim el primer ésser, creador, causa exemplar de totes les coses i causa que les conserva sense parar, amb una assistència sense la qual les coses defallirien i serien engolides en el no-ésser. El món té una legalitat i el coneixement objectiu que en podem tenir és capaç de fer-nos-la percebre.

Hem vist, a més, que l'esperit absolut és vida personal i que, en virtut de la seva extrema simplicitat, en ell és el mateix conèixer que estimar. L'auto-coneixement diví és la veritat, i el seu autoamor és l'amor. I com que aquests atributs són iguals, en ell, a la seva essència, que és l'ésser mateix, pel fet de ser l'ésser mateix, també és la veritat mateixa i l'amor mateix. En ell hi ha la plenitud de la realitat, bona i veritable. L'ésser del món, cada cosa creada, només és bo i veritable en la mesura que s'identifica amb el seu exemplar en Déu. El bé i la veritat només es copsen coneixent Déu. I Déu només es pot conèixer perquè el coneixement humà, mitjançant l'abstracció de tot el que és singular, es remunta al coneixement ideal de les coses —coneixement en la idea—, i d'aquest coneixement encara intramundà puja al del primer ésser. El món moral es concep així com la determinació de l'ésser de la vida absoluta i del reflex que n'arriba a l'ànima a través del coneixement. La moral sibiudiana es fonamenta

209. Cf. tit. 3, 9: «[...] aliquis alius externus, superior omnibus ista ordinavit, numeravit et limitavit [...]».

en la convicció que la racionalitat i la determinació essencial de les coses deriva ontològicament de Déu.

D'aquí neix el concepte de *verbum*, que ja hem vist com Sibiuda traduïa per *nomen*: l'essència de les coses és un *verbum naturale*, una paraula ontològica que en ella mateixa és més veritable que la seva denominació pel nostre coneixement (*verbum intellectuale*),²¹⁰ i, en definitiva, només ateny el nivell de veritat essencial en l'eterna intel·ligència divina. Tota essència creada no és res més que un reflex o semblança de la veritat mateixa, de la perfecció estructural absoluta de l'ésser de Déu. Es fonamenta així el simbolisme ontològic: tot allò que és, és i és veritable en referència a l'ésser primer i a la veritat suprema.

Per això, i ja en Déu, la veritat és rectitud, perquè és percepció perfecta de l'ésser diví i de l'ésser creat o creable: rectitud en l'ordre de l'ésser, mai contrariable per la voluntat, perquè en Déu aquesta s'identifica amb la intel·ligència i al capdavant no és res més que el seu ésser mateix.²¹¹ Conseqüentment, en l'home la denominació i el judici sobre les coses²¹² té per objecte l'ordre ontològic estructural de les coses. Qualsevol afirmació o negació —qualsevol predicat— sobre les coses no té altra veritat que la rectitud i justesa de les coses o la constatació de llur desviació d'aquesta rectitud i justesa. La veritat és l'ordre estructural de les coses, només perceptible per l'esperit, i la concordança i coincidència amb aquest ordre. Ja des del principi el pensament és confrontat amb el caràcter ètic de la veracitat: la veritat és un deure.

L'home queda radicalment afectat per aquest estat de coses. El seu ésser forma part d'un ordre i té la seva pròpia rectitud natural, és a dir, *a natura*. Per

210. Cf. tít. 61, 62: «Illud quod producitur per modum intellectus, vocatur verbum intellectuale, sive notitia».

211. Cf. tít. 37, 46-47: «Impossibile est quod voluntas Dei possit aliquid velle contra rationem et contra rectum iudicium intellectus [...] quoniam si posset iam voluntas sua deviare ab intellectu, et sic non esset idem quod intellectus. Et ideo sequitur quod voluntas Dei est rectissima, iustissima, ordinatissima et regulatissima; et hoc ex seipsa, quia est prima et a nullo ordinata nec regulata. Et quia est idem quod intellectus, et non solum est hoc, sed etiam est prima rectitudo, prima iustitia et ipsamet iustitia et regula prima, quae non potest obliquari nec tortuosa esse, quia non potest declinare a veritate, cum sit ipsamet veritas».

212. L'acte intel·lectual, segons Sibiuda, té dos aspectes: el primer és entendre —la cosa o el sentit d'unes paraules—; el segon consisteix a afirmar o negar: afirmar en cas de veritat i negar en cas de falsedat. Cf. tít. 37, 47: «Cuius (*intellectus*) prima operatio est intelligere verba et sensus verborum [...]. Secunda operatio est discutere per rationem, an res intellecta sit vera vel falsa, iusta vel iniusta; qua discussione facta ratiocinatur intellectus; tunc per suam secundam operationem quod est verum et iustum approbat, et verum affirmat: sed quod falsum est et iniustum est reprobatur et negat [...] et per istas duas operationes intellectus operatur naturaliter et de necessitate». En aquesta darrera idea Sibiuda i Duns Escot coincideixen plenament; cf. *Ordinatio* I, d. 39, a. 3, n. 14; ed. Balic, t. V, Roma, 1963, p. 416.

això, com a ésser lliure que és, ha de ser moralment bo mitjançant la justícia, que és la rectitud de la voluntat. Per tant, la voluntat humana s'ha de guiar segons la voluntat divina.²¹³

A partir d'aquestes idees es pot comprendre la concepció de l'ètica en el *Liber creaturarum*. El món és un ordre establert per Déu, que en l'esfera humana esdevé ordre moral. La naturalesa i els elements mundans porten l'home a descobrir i a afirmar la supremacia del món religiós i moral. Aquesta descoberta implica de seguida un *debitum*, una actitud que interpel·la directament la voluntat. L'ordre natural i l'ordre moral s'han de realitzar totalment en cada ànima singular. Ara podem comprendre, potser, quina enigmàtica càrrega hi ha en aquells mots del pròleg sibiudà: «Ista scientia nulla alia indiget scientia, nec aliqua arte».²¹⁴ No es tracta d'una frase que menyspreï l'esforç humà científic, sinó un avís que l'interès científic s'ha de dirigir primàriament a l'estructuració sistemàtica de l'*ordo* i a la seva realització voluntària; per tant, s'ha de centrar en una sistematització universal i en una metafísica de la voluntat. Tot el problema entorn de l'essència de la moralitat esdevé el problema de l'essència de la voluntat. Ara ve a tomb de recordar que per a Sibiuda l'acció de la intel·ligència és natural i necessària, en contraposició amb l'acció de la voluntat, que és lliure.²¹⁵ En Sibiuda la llibertat de la voluntat es caracteritza per l'autonomia del seu moviment. La intel·ligència, en conèixer, s'ajusta a la llei ontològica de la cosa coneguda: coneix necessàriament. En canvi la voluntat és espontània, té el propi origen en ella mateixa, i per això és lliure:

[...] liberum arbitrium... est res nobilissima et preciosissima in anima, purum spirituale, et hoc convenit cum Deo spirituali et nullo modo corporali. Sed in libero arbitrio sunt duae partes, scilicet intellectus et voluntas, et sola voluntas est libera, spontanea et in ipsa est mera libertas et dominium, imperium

213. Cf. tít. 38, 47: «Quoniam autem voluntas Dei est prima et ipsamet rectitudo, ipsa iustitia, prima regula: ideo nihil est rectum, nihil iustum, nihil bonum si non conformetur cum ipsa: et ideo omnis voluntas quae deviat a voluntate Dei et ab ea discordat est tortuosa, iniusta et mala, eo quod deviat ab ipsa prima rectitudine».

214. Pròl., 30 *.

215. Cf. tít. 51, 61: «Intellectus est naturalis et operatur naturaliter et ex necessitate, et voluntas liberalis et non necessaria et operatur libere et non de necessitate». Tít. 62, 80: «[...] Differt homo ab aliis gradibus per suam nobilitatem et dignitatem, eo quod habet nobiliorem et digniorem naturam super alias res, et per istam differentiam dignitatis suae bene consideratam cognoscimus quod homo habet maximam dignitatem naturalem inter omnes res quas videmus: habet enim dignitatem liberi arbitrii, ita quod habet rationem per quam iudicat, intelligit et discernit omnia, et habet voluntatem liberam et naturalem libertatem; ita quod non potest cogi, sed operatur ex libertate, et non ex necessitate».

et nulla coactio vel violentia potest in ea esse, quia sola domina est sui ipsius, et dominium procedit a voluntate, aliter non esset dominium.²¹⁶

Amb tot, no esperem pas un radicalisme de la llibertat en el *Liber creaturarum*. Quan Sibiuda estudia a fons l'abast de la llibertat divina,²¹⁷ no deixa pas d'incloure-la en el cercle de l'ésser. No solament segueix Ricard de Sant Víctor, sinó que recull també la idea escotista que l'ésser primer, precisament perquè existeix, és possible en ell mateix:

In Deo autem idem est esse quod posse: unde quia Deus est, ideo potuit esse, et quia potest esse, ideo est.²¹⁸

Bo i afirmant el primat de la voluntat, Sibiuda restarà molt lluny de les elucubracions entorn de la *potentia absoluta*. La seva, és una moral de l'ésser.

Com ja hem vist més amunt, la moral sibiudiana s'exposa en dos moments: en la *comparatio per differentiam et primo generaliter: per habere*, que nosaltres ens inclinem a veure com una mena de tractat de moral general, i en la *comparatio per differentiam secundo specialiter: per cognoscere se habere*, que també podria ser vist com una espècie de tractat sobre els vicis i les virtuts. Hem vist, també, com deduïa Sibiuda l'existència del món moral: l'acció responsable i meritòria de l'home, la sanció, el sancionador, el premi i el càstig en una altra vida, etc. Ara hem de buscar la fonamentació filosòfica d'aquesta ètica i la seva perspectiva justa.

VIII.2. L'ART D'AFIRMAR I DE NEGAR

Exposada la seva teoria del primer ésser i constituïda la constel·lació Déu creador - home creat, hem vist com Sibiuda s'emparava de l'argument de sant Anselm sobre l'existència de Déu i l'inseria dins una dialèctica ben concreta:

216. Tít. 109, 147.

217. En els títols 40-44, que tracten «de posse».

218. Tít. 40, 49. No es tracta, com remarca Gilson a propòsit de Duns Escot, de metamorfosar el possible en real mitjançant una màgia dialèctica, sinó de mostrar en una realitat, la intuïció de la qual se'ns escapa, l'únic fonament concebible de la possibilitat que nosaltres podem observar. La possibilitat de la causa primera no serveix per a fonamentar la seva existència, sinó per a garantir que satisfà veritablement l'exigència fonamental de l'ésser: que no inclogui contradicció; cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952, p. 143 i nota 2.

Quoniam autem melius est esse quam non esse, ideo necessario dicitur de Deo et attribuitur ei, et ideo Deus non potest cogitari non esse.²¹⁹

Entorn de l'argument anselmià Sibiuda construïa una «regula homini certissima quae est fundamentum firmissimum ad cognoscendum sine difficultate omnia necessaria de Deo».²²⁰ El fonament últim d'aquesta regla és que, per la seva condició de criatura, l'home no pot transcendir, ni amb el pensament, el seu Creador. I com que l'home pot entendre i voler sense límit, a l'infinít, se'n segueix que Déu és encara superior: la regla anselmiana *Deus est quo nihil maius cogitari potest*, esdevé per a Sibiuda *Deus est maius quod cogitari potest*:

Quia creatura non potest ascendere supra suum creatorem, ideo impossibile est quod homo per suum intelligere et cogitare ascendat supra Deum, *qui creavit esse* et etiam qui eum creavit. Ergo impossibile est quod intelligere, cogitare et desiderare ipsius hominis possit esse maius et altius quam ille qui dedit ista homini. Sequitur ergo quod homo non potest intelligere nec cogitare in corde suo neque desiderare quod maius est et melius suo conditore. Aliter homo esset maior cogitando, quam suus conditor existendo, et esset aliquid maius in creatura quam in creatore, quum ipsa cogitatio sic existens in corde creaturae esset aliquid maius suo creatore, quia quod cogitatur est in corde, et hoc est absurdum valde. Quomodo enim creator tribuisset hoc suae creaturae, ut creatura maius quam ipse sit, posset cogitare vel desiderare maius vel melius ipso, hoc natura non sustinet; et quia intelligere et cogitare, desiderare et velle hominis potest crescere in infinitum ad modum numerorum, qui non habent terminum neque finem: quia intellecto et cogitato quolibet et quocumque finito adhuc potest ascendere cogitando et intelligendo et cogitare et desiderare maius et melius. Ergo postquam ista potestas data est homini per suum intelligere et velle, et non aliis rebus, sequitur quod ille qui dedit homini hanc potestatem, est infinitum et sine mensura. Ex ista differentia hominis ad alias res per potestatem intelligendi et cogitandi et desiderandi extrahitur una regula infallibilis de Deo, quae est fundamentum et radix ad probandum et cognoscendum certissime, et sine labore omnia de Deo [...]. Regula autem quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est quo nihil maius cogitari potest, vel Deus est maius quod cogitari potest. Et ideo sequitur quod Deus est quidquid melius cogitari potest, et quidquid melius est esse quam non esse. Quidquid ergo homo potest cogitare perfectissimum, optimum, dignissimum, nobilissimum et altissimum, hoc est Deus. Quaecumque ergo potest homo cogitare meliora, nobiliora, etc., illa potest Deo attribuere. Et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime.²²¹

En aquest text no és gens difícil, com hem vist, d'individuvar-hi influències anselmianes directes, barrejades amb influències de Llull i de Ricard de

219. Ms. Arsenal 747, fol. 32v, línies 1 s.

220. Tit. 63, 81-83.

221. Tit. 63, 82-83.

Sant Víctor. Ens interessa ara de subratllar que Sibiuda llegeix l'argument d'Anselm a la llum de la creació: *Deus creavit esse*. Per molt que l'home estigui en un lloc elevat en l'escala de l'ésser, sempre serà inferior a Déu. Per això el coneixement que pot arribar a tenir de Déu tampoc no és mai l'adequat. I per això totes les predicacions que l'home pugui fer de Déu han de ser superlatives. I Sibiuda exposa una regla concreta i fonamentada per al llenguatge humà sobre Déu: tot el que es pugui dir de Déu —naturalment, en l'ordre de l'ésser— ha de ser elevat a l'infinit. Raó: d'alguna manera l'home és capaç d'atènyer l'infinit, perquè el pot pensar com una possibilitat. Si en el pensament humà l'infinit és una perspectiva possible, en Déu l'infinit de l'ésser és actual.

Una altra remarca: quan Sibiuda, a propòsit de Déu, parla de perfeccions, dignitats, nobleses i altituds, diu el llenguatge de l'ésser en forma d'atribut, el declina en la forma de la predicació. I constatem una vegada més el seu punt de vista sobre la predicació: segons l'ésser, ha de venir la predicació.

Hem vist també més amunt que tot seguit de la seva apropiació de l'argument anselmià, Sibiuda exposava la famosa *ars affirmandi et negandi*, principi fonamental de la seva ètica. El punt de partida d'aquesta *ars* és el mateix que el de la represa de l'argument de sant Anselm: l'experiència intel·lectual de l'home. El primer que pensa Sibiuda davant el fet del pensament humà és que Déu és més gran que el que l'home pugui pensar, conclusió que es dedueix dels seus principis metafísics. I des d'aquesta certesa pensa immediatament que la veritat del pensament humà consisteix a pensar les coses en la línia del que són. En el fons, és la mateixa regla que proposa per al pensar de Déu, només que en el cas de Déu la infinitud del seu ésser fa que la idea que l'home en pugui tenir sigui merament aproximativa i del tot provisional. En el cas de les altres coses, pensa Sibiuda, llur ésser és assequible a l'home; per tant, també ho serà llur veritat. Es tracta de trobar la regla d'accés a aquesta veritat.

La veritat d'una cosa és el seu bé. El bé d'una cosa és el seu ésser. El mal d'una cosa és la seva destrucció i anorreament. El mal és la falsedat d'una cosa. Podem reduir molta prosa del *Liber creaturarum* a aquests quatre enunciats, però també cal que escoltem Sibiuda:

Quaelibet res habet id quod habet ad sui conservationem et utilitatem, et non ad suum proprium malum et damnum; et cuilibet rei data sunt omnia, quae habet, propter bonum suum, et non propter malum: et ut quaelibet res acquirat suam perfectionem, suum bonum, et suum complementum, et non suam destructionem et suum malum, nec faceret aliquid contra seipsam: hoc autem videmus per experientiam in rebus primi, secundi et tertii gradus[...]. Cum autem homo sit de numero rerum, et sit res naturalis de quarto et de nobiliori gradu, tenetur et obligatur de iure nature uti omnibus quae habet in se et quae sibi data sunt ad sui utilitatem et ad suum bonum, et ad augmentum suum et ad suam meliora-

tionem, et hoc quantum potest. Et nullo modo debet uti hiis quae sunt contra seipsum et ad destructionem sui ipsius, ad minorationem et annihilationem, quia aliter esset contra ordinem universi et omnium creaturarum, et esset deviatum a toto ordine rerum.²²²

Voldríem remarcar una altra vegada un tret constant del mètode sibiudià: contemplant la naturalesa s'hi detecta un ordre: cada ésser té l'instint de conservació i evita el que li pot ser funest. Aquesta experiència universal el porta a definir què ha de ser en l'home el seu instint o principi de conservació, tenint en compte que l'home és principalment intel·ligència i voluntat:

Ex isto fundamento firmissimo per omnes creaturas confirmato sequitur de necessitate quod cum homo habeat intellectum et voluntatem ultra alia animalia, et per illa differt ab eis, et est homo, quod debet, tenetur et obligatur de iure naturae uti suo intellecto et sua voluntate ad suum bonum, et ad suam utilitatem, scilicet ad suum gaudium et laetitiam, ad maiorem spem, consolationem, pacem, quietem et confidentiam et contra damnum, tristitiam, desperationem, et contra omnia adversa.²²³

Que la naturalesa vol sempre allò que li és millor és un vell principi aristotèlic que Sibiuda podia haver conegut directament o en alguna de les versions de les *Auctoritates Aristotelis*,²²⁴ o li podia haver arribat a través de la utilització que en feren els estoics, Arnobi i Alà de Lilla. El que és digne de ser assenyalat és que Sibiuda dona gruix metafísic a aquest fet d'observació natural. El bé de cada ésser coincideix amb allò que promou, conserva, manté i exalta la seva naturalesa; el contrari és el seu mal. Aquesta realitat fonamental té una traducció precisa en el pla del coneixement: a tota afirmació correspon una negació i viceversa. I aleshores Sibiuda ateny la regla: l'home, com a tal, ha d'afirmar allò que li és més bo, útil i millor, el que el perfecciona, dignifica i exalta, i ha de negar allò que li és mal i perjudicial, que no el perfecciona, dignifica ni exalta:

Quoniam autem ad intellectum pertinet affirmare et negare, credere et denegare, et est actus secundus, qui sequitur post cogitare, qui etiam est in duas partes divisus oppositas, quia affirmare et negare sunt opposita: et hoc est propter hoc, quia omne quod cogitatur et dicitur, habet suum oppositum sibi repugnans et contradictorium, quae simul non possunt esse, sed necessario illud quod cogitatur et dicitur esse, est verum vel non verum; ideo homo debet unum affirmare et aliud negare, et unam partem recipere et admittere tamquam veram,

222. Tit. 66, 89-90.

223. Tit. 66, 90.

224. Cf. *De generatione et corruptione* II, 10, 336 b 28.

aliam repellere tamquam falsam: et sic concluditur, quod homo de iure naturae debet et tenetur affirmare, credere et recipere illam partem, tamquam quae magis est ad eius utilitatem, ad eius bonum et meliorationem, perfectionem et dignitatem et exaltationem inquantum homo est, per quam generantur in homine gaudium et laetitia consolatio, spes, confidentia, securitas, et fugatur tristitia, desperatio ab ipso homine, et per consequens sequitur, quod debet affirmare illam partem tamquam veram, quae magis est amabilis, desiderabilis de se et de sua natura, et *quae magis habet de esse et de bono*, et aliam partem oppositam tenetur negare tamquam falsam, et a se fugare tamquam inimicam sibi. Si autem homo facit oppositum, tunc utitur intellectu suo contra seipsum et contra hominem et contra suum bonum, et ad suum damnum et desperationem; et tunc facit contra totum ordinem rerum, quia quaelibet res inferior homine utitur his quae sunt ad suum bonum, et homo faciendo alio modo, utitur ad suum damnum et destructionem suo intellectu et voluntate; et ideo facit contra cursum naturae et omnium rerum et contra hominem; ideo tunc non debet dici homo, quia facit contra hominem et habet intellectum deviatum et corruptum.²²⁵

En el text és clara la identitat entre «pars quae magis habet de esse = bonum = desiderabile = verum». Convé també de recordar ara que en el *Liber creaturarum* el mal de la naturalesa intel·lectual és definit com a ignorància. Combatre la ignorància és el fi de la *regula et ars affirmandi et negandi*. Però el text de Sibiuda preveu també una altra possibilitat: la preferència humana per la falsedat, és a dir, pel mal, per allò que té menys entitat. Davant aquesta sortida possible, Sibiuda invoca l'*ordo naturae*: la falsa sortida, si bé és possible, ha de ser considerada una desviació, una corrupció. El *cursum naturae*, l'*ordo naturae* esdevé en el *Liber creaturarum ius naturae*. Tot el que no vagi en aquesta direcció és *iniuria naturae* i, per tant, es converteix en delictes. La falsedat és una falta moral.

S'ha dit que amb la seva *regula et ars affirmandi et negandi* Sibiuda introduïa una nova dimensió en el pensament.²²⁶ Nosaltres creiem que no hi ha res d'això, però en canvi sí que cal dir que el pensament queda fortament moralitzat. No en el sentit que tot pensament hagi de ser forçosament moral o immoral i, per tant, recte o delictiu, sinó en el sentit que el coneixement essencial de l'home, la *scientia de homine in quantum homo est* és de dalt a baix una ciència moral: ciència moral en tant que ciència que vol orientar l'acció humana cap al seu veritable fi últim, i també ciència moral en tant que descobreix en el pensament de l'home la possibilitat, i per tant la responsabilitat, de desviar-se del seu bé essencial. La moralització radical del pensament de l'home en relació

225. Tít. 67, 90-91.

226. Cf. T. y J. CARRERAS I ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid, 1943, p. 151-152.

amb la ciència essencial de l'home queda palesa quan Sibiuda, bo i continuant el seu raonament, afirma que encara que hom no compregui com pot ser veritat algun contingut directament derivat de l'*ars affirmandi et negandi*, això no obstant l'home està obligat a afirmar-lo i creure'l:

Et si aliquis dicet, quare tu affirmas et credis illud quod non intelligis, quia forsitan est falsum? ad hoc respondetur, quod excusatur per hoc, quia credit ad suum bonum et ad suam utilitatem, quia hoc tenetur facere naturaliter et de iure naturae et qui facit secundum suam naturam, facit id quod debet, et qui facit id quod debet excusatus est.²²⁷

Sibiuda té molt d'interès a subratllar que aquesta possibilitat és un cas límit, i per això repeteix que moralitat i racionalitat coincideixen ordinàriament:

Neque intellectus potest in hoc errare, postquam credit illud et affirmat, quod est sibi maximum bonum, et oppositum eius est privatio sui boni, quia tunc facit maximum bonum sibiipsi et suae voluntati. Et hoc tenetur facere quia intellectus factus est et datus homini ad ipsius utilitatem, et non contra se. Et quia melius est homini sine comparatione affirmare et credere partem quae est pro seipso et pro bono suo, quam affirmare oppositum, quia hoc tenetur facere, quia quaelibet res tenetur facere, quod est melius pro se, et sufficit homini ad videndum et cognoscendum certitudinaliter quod affirmare et credere debet, licet non intelligit quomodo est.²²⁸

I insisteix també, amb un símil mèdic ben il·lustratiu, que quan l'home no actua segons aquest criteri actua contra ell mateix, la seva naturalesa està en un estat negatiu, en estat patològic:

«Si enim homo affirmet et credat partem oppositam, quae est privatio sui boni, tunc recipit in seipso inimicum suum, et illud quod intra se est expellit et fugat amicum suum, et illud, quod est per se: et ideo est perversus valde et maximus inimicus et adversarius suiipsius et nocens sibiipsi, et nulli proficiens, et sic est reprehensibilis, et ab omni creatura merito condemnatur: et ideo est stultissimus et sine sensu. Et istud est certissimum signum et argumentum, quod si aliquis homo ita faciat, et nolit credere et affirmare, quod melius est pro se, quod ipse possidetur ab inimico suo mortali, qui dominatur intellectui suo, et tenet ipsum ligatum et vinculatum, et non possit uti ipso intellectu nec officio eius, affirmando et credendo ad suam utilitatem, sed ad suum damnum, et contra seipsum et contra totum ordinem universi et omnium creaturarum. Et talis homo est sicut ille, qui habet stomachum corruptum, plenum malis humoribus, qui non potest recipere aliquem cibum bonum, sed statim evomit: sic talis intellectus et

227. Tít. 67, 91.

228. *Ib.*

talis hominis voluntas non potest recipere illud quod est bonum et melius credendo, quia est corruptio in eis. Ecce igitur conclusio, ars et regula ac debitum affirmandi et negandi in his, quae pertinent ad hominem in quantum homo est, cui concordet et tota natura».²²⁹

En aquesta primera part del *Liber creaturarum* Sibiuda no s'entreté a esbrinar perquè l'home pot arribar a un tal estat de corrupció i malaltia. En canvi, en la mesura que implica la voluntat (*desiderare*) en el procés d'escollir la part bona o la part negativa que s'ofereix al judici, prepara un accés a la comprensió racional del dogma del pecat original i del drama de la història salvífica. Així, finalment, arribem potser a copsar una de les claus ocultes del *Liber creaturarum*.

En efecte, no és endebades que la moral sibiudiana és una metafísica de la voluntat. Si no fos així, el projecte sibiudià de llegir en la naturalesa el mateix missatge de la revelació no seria possible. En efecte, l'acte de la salvació de l'home per part de Déu en una economia salvífica és un acte no natural ni necessari, sinó històric i contingent. La comprensió o acceptació d'aquest acte per part de l'home no pot anar lligada a allò que en l'home és natural i necessari, sinó, en tot cas, a allò que és històric i contingent, és a dir, als actes de la seva voluntat. L'única possibilitat real que té Sibiuda de subratllar la conveniència i *necessitat* de la salvació sobrenatural és explicant que a través de la seva llibertat, l'home ha corromput la seva naturalesa. En el cas que la naturalesa de l'home estigui corrompuda, és tot l'*ordo* natural el que en queda afectat i, per tant, també el disseny diví que creà i instaurà aquest *ordo*. La salvació, doncs, i la intervenció de Déu en la història humana per a salvar-lo —i només per a això— queden ressituades en un marc històric i contingent, però amb una referència necessària a l'ordre natural, que la intervenció històrica de Déu vindria a restablir, no a fundar de nou.

Constatem, així, que en el *Liber creaturarum*, que vol ser el reflex racional i conscient d'aquest estat de coses divines i humanes, les diverses tesis que s'hi encavallen amb un desordre aparent són fites d'un únic camí molt ben estudiat en els alts, baixos i revolts del seu trajecte. Les tesis físicometafísiques preparen les tesis lògiques, i aquests dos blocs són el fonament d'una moral que, al seu torn, prepara a la comprensió racional d'una història salvífica. De l'home-criatura passem a l'home responsable, sense oblidar de posar, ni que sigui a base només d'insinuacions, les bases que permetran de fer un pas ulterior cap a l'home pecador i, per tant, necessitat de redempció. L'element comú que lli-

ga un univers moral, tallat a la manera filosòfica, amb una possible història salvífica —una història salvífica que resta sempre *creguda*— ja no serà una doctrina de l'ésser, domini de la necessitat lògico-ontològica, sinó el camp de la voluntat i de la llibertat, que impliquen, com a característica essencial, l'imprevisible.

Així, si interrogàvem amb esperit actual el *Liber creaturarum*, resultaria que aquesta obra fonamenta la història en la voluntat i la llibertat, i en fer-ho, supera el simple pla de la naturalesa. El supera, però per això mateix no l'elimina. I l'audàcia de Sibiuda rau, a parer nostre, en el fet que projecta aquesta superació en l'única dimensió en què, àdhuc superades, ni la naturalesa ni la història no queden evacuades, sinó assumides: és la dimensió divina d'un absolut que és a la vegada naturalesa i esdeveniment, en el sentit més radical que pot ser pensat: com a superació victoriosa, actual i infinita, d'un no-res radical.

Només, potser, un pensament teològic molt imbuït de la doctrina agustiniana era capaç d'assumir un pensament molt radical del no-res i d'inserir-lo conseqüentment en una especulació racional entorn de Déu i l'home, perquè només un pensament teològic avesat a contemplar la misèria ontològica que revela la consideració de l'home pecador era capaç de donar-se la traducció en llenguatge filosòfic d'aquestes dades de la fe i de la teologia. En tot cas, i a reserva de les crítiques que se li puguin fer tant des de la teologia com des de la filosofia, el *Liber creaturarum* és un esforç per a superar el naturalisme d'una certa tradició filosòfica i el pur historicisme dogmàtic d'una revelació religiosa històrica. L'ésser primer de Sibiuda és capaç de bategar al ritme de l'imprevisible, i la seva creació, assetjada pel no-res i contínuament salvada de l'aniquilament per un acte que és donació contínua d'ésser, també pot ser internament afectada pel vent i les tempestes de la llibertat. Amb la qual cosa la naturalesa pot esdevenir l'escenari de l'acció divina i aquesta es pot inserir en un context natural.

Vèiem, en tractar de la naturalesa tal com la concep Sibiuda, que en el *Liber creaturarum* es fa un tall ben precís entre aquella part de la naturalesa on domina la necessitat i aquella en la qual domina la llibertat. El món natural és depassat per l'esfera de la llibertat i aquesta, al seu torn, apunta cap a una esfera superior, font i causa de la necessitat i de la llibertat, perquè en ella hi ha la necessitat i la llibertat en el grau absolut que és propi de l'ésser primer, infinit i simple. Sibiuda busca en el camp moral les regles pròpies d'aquesta esfera i el seu punt de partida per a trobar-les és revelador. En l'ordre natural l'experiència de l'home constata un *ordo* dotat amb una dinàmica pròpia. Ara, un cop entrat en el món del lliure albir, l'experiència fonamental és l'experiència interna, concretament la del propi pensament de l'home, que troba el seu lí-

mit precis en la idea de Déu. El Déu de Sibiuda no és un Déu deduït a partir d'una física, sinó l'ésser primer, infinit en la seva intel·ligència i llibertat, donador de l'ésser, creador i defensor permanent de les seves obres. El primer deure que formula la moral sibiudiana és que el pensament humà s'ha de deixar guiar per Déu, fins quan Déu arrossega el pensament humà cap a l'imprevisible i l'impensable. La *regula et ars affirmandi et negandi* no es refereix a cap ciència universal i Sibiuda ho remarca expressament.²³⁰ Es tracta de conèixer l'home segons la seva dimensió més radical i per això cal argumentar a partir dels trets específics de la naturalesa humana:

Et quia ista scientia est de homine in quantum homo est, ideo debemus hic probare debitum et obligationem hominis in quantum homo est, ad quid teneatur et quid debet facere: hoc autem est scientia de homine. Non autem oportet probare quod homo est, quia hoc notum est; nec quod vivit, sentit et intelligit, quia hoc per experimentum notum est. Sed nondum notum est per se, qualis debet esse homo et tenetur esse, et quid debet et tenetur facere. Et ideo in partibus praecedentibus, per illa quae nota erant per experientiam de homine et de aliis rebus, ut quia notum erat hominem esse, vivere, sentire, et intelligere, et alias res primi, secundi, et tertii gradus vel esse tantum, vel vivere tantum, etc., probatum fuit Deum esse, et qualis debebat esse, et quantus et quod necessario semper talis erat et tantus, et qualis necessario et quantus debebat esse. Et ideo tota scientia de praeteritis fuit magis de Deo quam de homine, sed tota pars sequens erit magis de homine quam de Deo... Quoniam autem homo ut homo habet intellectum et voluntatem cum libertate et per hoc est homo, et differt a brutis et aliis rebus inferioribus; ideo omnia quae concluduntur et probabuntur de homine in quantum homo est, concluduntur vel ratione intellectus tantum, vel ratione voluntatis et libertatis tantum, vel ratione utriusque insimul. Quia quidquid tenetur homo facere et debet, in quantum est homo, vel pertinet ad intellectum, vel ad voluntatem, vel ad utrumque simul; et etiam quicquid ei convenit in quantum homo, convenit ei ratione illorum.²³¹

Que aquesta *regula* es refereix exclusivament a dilucidar el que ha de pensar l'home (guiat pel coneixement que té —o pot tenir, en el cas d'una revelació— de Déu) sobre les seves relacions amb Déu, en tant que Déu és el creador i l'home és criatura, es dedueix de l'abast que Sibiuda fixa des d'un bon principi a la regla («quae pertinent ad hominem in quantum homo est»), i també, com ja hem dit més amunt, de l'aplicació concreta que en fa. En catorze títols

230. Cf. tít. 65, 87: «Ideo valde utile est et necessarium omni homini habere artem affirmandi et negandi, ut homo sciat quid debeat affirmare et negare, seu concedere et refutare, et sic sit certus et non dubius; non quidem ut habeat artem affirmandi et negandi omnia, sed solum quae pertinent ad hominem in quantum homo est».

231. Cf. tít. 65, 88-89.

Sibiuda dóna exemples de l'aplicació pràctica de la regla. La regla és vàlida per a provar que la naturalesa humana hi surt guanyant i és promoguda i dignificada si accepta l'existència de Déu, la seva unitat de naturalesa i trinitat de persones, els seus atributs, la creació, l'encarnació, la redempció, la immortalitat de l'ànima, la resurrecció dels morts, el judici final i, al capdavant, tot el conjunt dogmàtic fonamental de la fe cristiana. Ens inclinem a creure que la *regula et ars* sibiudiana és inseparable de tot el que ha estat dit en els títols anteriors, i que ha de ser interpretada a la llum dels resultats que allí s'obtenen, i, per tant, només és vàlida en aquest context precís.

També cal remarcar que en l'aplicació pràctica que fa de la regla Sibiuda no pretén pas demostrar de forma apodíctica la veritat dels continguts dogmàtics de la religió cristiana. Es limita a assenyalar que l'afirmació positiva dels dogmes va en la línia de la dignificació i exaltació de la naturalesa humana. En el primer article de la fe, que és l'existència de Déu, el seu llenguatge és molt decidit, perquè darrere l'article hi ha també una especulació metafísica que el confirma:

Si enim homo societ se cum ista parte, *Deus est*, et recipit eam in intellectu suo credendo, affirmando et adhaerendo, ut plantet eam in se; ecce quanta bona sequuntur ex hoc. Nam intellectus efficitur exaltatus ac nobilior, excellentior et dignior, et recipit magnum incrementum et ascensum perfectiorem, et vadit de non esse ad esse, eo quod coniungit se cum parte magis amabili et quae magis convenit cum esse et cum bono, et recipit influentiam ab eo, quia intellectus efficitur illius nobilitatis et dignitatis et perfectionis, quale est illud quod credit. Ideo debet se totum dare parti nobiliori et perfectiori. Si autem societ se cum parte opposita, quae est *Deum non esse*, tunc intellectus efficitur pravus, et tendit ad nihil et ad non esse, et ad mala infinita. Quare concluditur quod homo de iure naturae tenetur et obligatur affirmare istam partem, *Deus est*, et aliam partem ei oppositam negare et refutare, *Deus non est*.²³²

Altres vegades, per exemple en parlar de la immortalitat de l'ànima, el seu llenguatge és molt més atenuat i prudent:

Ista enim *credulitas* (la immortalitat) sine comparatione est multo melior quam credere animae mortalitatem, quia si credat mortalitatem ipsius animae, quid importat gaudii seu consolationis?²³³

En tots aquests títols Sibiuda ajunta sistemàticament el mot *credere* al mot *affirmare*. No pensem que vulgui demostrar precisament els dogmes amb

232. Tít. 68, 93-94.

233. Tít. 79, 100.

l'aplicació de la regla, sinó, tal com ja hem suggerit més amunt, assenyalar només la convergència de tals dogmes —que resten sempre creguts— amb el bé, la promoció, l'exaltació i la dignificació de la naturalesa humana. Posat en la disjuntiva d'haver de triar, Sibiuda intenta de donar a l'home una base perquè no deixi de triar en la bona direcció. I la tria s'efectua no únicament a base del criteri d'utilitat, la qual cosa implicaria posar la fe a l'encant, sinó a base d'un criteri d'utilitat que té en compte una física i una metafísica. L'exaltació i la dignificació de l'home estan en la línia de l'ésser, que és perfecció, i des d'aquest punt de vista hom pot assenyalar un lligam entre el desenvolupament perfectiu de la naturalesa humana i una història de la salvació de l'home. La força de l'argument rau en l'experiència d'aquest lligam, i el *Liber creaturarum* deixa ben clar que la decisió en aquesta matèria és de la voluntat, perquè són les passions de la voluntat les que queden satisfetes per la tria positiva (*gaudium, consolatio, fiducia, spes, securitas, confidentia*), més que no pas la intel·ligència, que pot veure's confrontada amb l'impensable.

Com queda la fe després de passar pel sedàs de la *regula et ars affirmandi et negandi*? La fe queda justificada, més que no pas demostrada:

Ulterius sequitur, quod fides Christiana nullo modo est contra naturam, immo pro natura et pro bono nature, ad complementum naturae, et ad eius perfectionem, quia est ad exaltationem et dignificationem naturae humanae [...] qui credit et affirmat fidem christianam nullo modo est increpabilis, neque a Deo neque ab aliqua creatura, quia credit quod melius est pro humana natura.²³⁴

Justificar s'ha d'entendre aquí en un sentit ben precís: la fe queda justificada davant la raó. I, per això mateix, la fe queda en reserva d'ésser assumida per la raó. Per tant, esdevé possible de parlar de racionalitat a propòsit de la fe:

Tutum est ergo et securum, stare in fide tam rationabili, in qua homo credit suam perfectionem et bonum ad quod est factus a Deo et ordinatus.²³⁵

En definitiva, es tracta d'una justificació en negatiu: la fe no posa exigències antinaturals. L'afirmació de la fe cristiana és compatible amb la intel·ligència d'un ordre natural racional.²³⁶

234. Tít. 80, 101.

235. Tít. 81, 102.

236. Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1969, p. 345-364.

VIII.3. L'OBLIGACIÓ DE L'HOME

Si amb les regles que acabem de veure, Sibiuda circumscriu una primera etapa del *debitum*, resta ara per veure com el formula finalment.

Una de les parts més vibrants del *Liber creaturarum* és la que comprèn els títols 93-128. Comença amb una mena de tractat sobre l'excel·lència i la dignitat de la naturalesa humana (títols 93-105), en el qual Sibiuda realitza un brillant exercici sobre el *socratisme cristià*. Partint del fet que l'home no solament està situat en un lloc elevat de l'escala natural, sinó que a més n'és conscient, Sibiuda exposa els punts principals que justifiquen la celebració de la dignitat humana: només l'home pot gaudir d'allò que és i d'allò que té (tít. 95); només l'home pot ser considerat com el fi vers el qual tendeixen els graus inferiors de l'escala natural (tít. 96); totes les coses creades existeixen per al servei de l'home, tant en la seva dimensió corporal com en l'espiritual (tít. 97 s.). Ja hem dit més amunt que aquests títols acreditarien Sibiuda com a escriptor humanista. Però Sibiuda no és un professional dels *studia humanitatis*. La seva ponderació de l'home, la tematització de la importància del coneixement de l'home, que esdevé un objectiu finalista,²³⁷ constitueixen un moment necessari per a bastir una ulterior cadena de raonaments: tot el que l'home és i té ho ha rebut del seu creador; ésser conscient i lliure, l'home ha rebut aquest do com a ésser responsable. D'aquí neix la seva obligació natural envers Déu, que l'afecta pel que ell és i ha rebut personalment, però també com a representant de les criatures. I Sibiuda no triga a enunciar una regla que marca el camí a seguir en aquest aspecte:

Ex omnibus his fundatur regula de magnitudine obligationis, videlicet quod considerandum est de qualibet creatura, quantum habet et accepit, et quantum sibi datum est et per consequens quantum obligaretur Deo, si sciret habere id quod habet et si pro seipsa haberet. Et quia omnes creaturae sunt ordinatae per gradus, ideo possumus considerare valorem creaturarum per gradus, et etiam in quolibet gradu sunt multi gradus.²³⁸

En aquesta valoració és essencial l'element ponderatiu i, per tant, optimista, perquè dona la mesura de la magnitud de l'obligació natural de l'home envers Déu. Però encara hi ha un expedient més eficaç per a reforçar la magnitud de l'obligació: considerar la qualitat del donador, que és Déu mateix. I per tal

237. Cf. tít. 99, 126: «Hoc est maximum bonum hominis cognoscere se ipsum, et maximum malum hominis ignorare seipsum».

238. Tít. 100, 129.

de fer-ho adequadament, Sibiuda analitza primer en què consisteix la donació i quines característiques presenta:

Et quia duo sunt dona, unum est sensibile, visibile, et manifestum, et aliud est invisibile et occultum. Donum manifestum est mundus, et quicquid homo habet in se. Donum invisibile et occultum est amor dantis, qui est invisibilis et occultus. Unde primum quod datur est amor, et amor est primum donum: sed quia est occultus et invisibilis, ideo quasi non reputatur donum, et tamen est primum, et radix atque fundamentum omnium aliorum donorum, et omnia alia dona sequuntur amorem, et procedunt ab amore, tamquam a radice et principali dono. Et ideo omnia alia dona non sunt nisi signa amoris et declarant et manifestant ipsum amorem occultum et invisibilem.²³⁹

Ens trobem com quan, en presència de totes les coses visibles que formen el món, el *Liber creaturarum* ens feia pujar cap al coneixement de l'invisible Déu creador del món. I de la mateixa manera que aleshores Sibiuda destacava el lligam amb què l'home quedava vinculat a Déu per la creació, també destaca ara el lligam que s'estableix entre Déu i l'home a causa de l'amor ocult de Déu que el *Liber creaturarum* fa descobrir en el fet que tota la naturalesa ha estat donada a l'home per amor:

Sequitur ergo quod homo obligatur Deo creatori suo plus sine comparatione pro amore suo liberalissimo, quo primo dilexit eum, quam pro omnibus aliis donis, de quanto magis valet amor Dei, quam omnes aliae creaturae. Duo ergo sunt pensanda diligenter, scilicet dona Dei, et amor Dei, quae praecesserunt. Magna est autem obligatio ex parte donorum, sed maxime ex parte amoris. Ecce ergo duo ligamina, per quae obligat Deus sibi hominem et reddit eum sibi obligatum.²⁴⁰

Encara trobarà Sibiuda una altra raó per a ponderar la magnitud de l'obligació: sense el do de Déu, l'home no és res. Ja radicalment en el seu ésser, l'home depèn de Déu. Ètica i metafísica es toquen amb les mans:

Videte quomodo Deus liberaliter et incessanter et gratis tribuit sua dona et succurrit indigentiae hominis, numquam deficit, numquam denegat. Rursum est alia necessitas et maior in homine, quia continue et incessanter indiget conservari et manuteneri in esse, quia de nihilo est et in nihil rediret, si non a manu Dei conservaretur, ut iam ostensum est. Ecce ergo quomodo homo summe indiget Deo, quia sine ipso nullo modo potest esse, nec potest durare per unum momentum.²⁴¹

239. Tít. 106, 142-143.

240. Tít. 106, 143-144.

241. Tít. 107, 144.

La intenció religiosa de l'especulació ètica de Sibiuda està expressament consignada en el *Liber creaturarum*. Intenció que en aquest cas és finalista, perquè Sibiuda entén que el màxim bé de l'home consisteix en les seves bones relacions amb Déu:

Quia autem ista obligatio ligat hominem cum Deo, et dum magis cognoscitur magis ligat, et hoc est totum bonum hominis, quod sit cum Deo ligatus, et ab omni alia re separatus, quia nihil prodest homini cognoscere Deum, nisi iungatur ei et societur cum Deo [...].²⁴²

Per això, prosseguirà Sibiuda, cal estudiar les condicions d'aquesta obligació, sense que el propòsit porti molt lluny, perquè mestre Ramon s'accontenta assenyalant que és una obligació originària, fonament de totes les altres obligacions, i que està inscrita pel dit de Déu en qualsevol criatura, i per això l'home la pot llegir en el llibre de la naturalesa. Finalment, és una obligació de tot l'univers i per a tot l'univers. L'ètica de Sibiuda cobreix el mateix espai que la seva física i la seva metafísica.

Els títols 109-112 exposen que l'home només pot donar compliment a la seva obligació donant a Déu al seu torn el millor, més amable i noble que té, que és l'amor, i això fent-ho de la millor manera possible. I és l'amor, perquè correspon en tot i per tot a la donació que ha fet Déu, que és lliure, espontània, voluntària, gratis, sense necessitat ni coacció, per causa només de l'amor que Déu té envers tot el creat i assenyaladament envers l'home. I a més l'amor és l'única cosa que ningú no pot arrabassar a l'home, i és allò que el constitueix com a tal, perquè és per la voluntat que l'home transcendeix el domini de la naturalesa i penetra en el de la llibertat. L'amor, entès com a expressió de la voluntat lliure i espontània, és l'única resposta que l'home pot donar al Déu que l'interpel·la amb els dons de la creació. Amb la particularitat que l'amor assimila l'amant a l'amat, possibilitat negada a totes les altres criatures:

[...] amor requirit amorem, et amare requirit amari de sua natura, nec aliter satisficit amori nisi per amorem, immo conqueritur, nisi sibi reddatur amor pro amore [...].²⁴³

Patet ergo quomodo homo per amorem potest Deo correspondere, et ei assimilari, quod nulla creatura Dei habet alia. Maxime ergo est et dignissima res amor, quia facit hominem Deo similem.²⁴⁴

242. Tít. 108, 145.

243. Tít. 110, 148.

244. Tít. 111, 150.

Arribat en aquest punt, Sibiuda traça un paral·lelisme entre els serveis que la naturalesa presta a l'home i el servei de l'amor que l'home ha de prestar a Déu. Així com les coses naturals esgoten la finalitat de llur naturalesa en l'home, així l'home ha de projectar el més valuós del seu ésser, que és la voluntat i l'amor, cap al Creador. I aquesta consideració constitueix la *regula et doctrina* que l'home ha d'observar:

Est igitur regula et doctrina certa et infallibilis et generalis homini, quod ita debet se habere erga Deum ad dandum sibi servitium, amorem, timorem et honorem, et omne quod debet suo modo, sicut creaturae inferiores se habent erga ipsum hominem ad praestandum ei servitium et beneficium suo modo.²⁴⁵

En descriure les característiques de l'obligació pura que l'home té envers Déu, se li escapa a l'autor del *Liber creaturarum* un mot revelador: «in ista obligatione fundatur ius primum et prima iustitia, et ab ista oritur *prima actio*».²⁴⁶ La *prima actio*, referida naturalment a l'home, és l'amor, l'afecte i l'activitat amorosa voluntària. En la mesura que l'amor és la *prima actio*, i aquesta deriva d'una obligació *naturalis*, que al seu torn es fonamenta en un acte de donació i conservació del ser per part del Creador, i en la mesura que l'amor és la condició de la perfecció moral de l'home, resulta que Sibiuda proposa com estat de perfecció definitiva de l'home un acte espiritual: la realització de la possibilitat que té l'ésser humà d'esdevenir substància moral. De la mateixa manera que l'home només coneix la substància despullada dels seus accidents materials, i que el veritable coneixement que és propi de l'home és un coneixement de realitats no sensibles, també el procés de moralització desemboca cap a una transformació de l'home en ésser espiritual. Només en l'amor la voluntat pot accedir a ser una realitat moral.

245. Tít. 114, 155.

246. Tít. 108, 145.

IX. «AMOR»

La causa per la qual Sibiuda dedica quaranta-cinc títols del *Liber creaturarum* a analitzar l'amor no pot ser, doncs, més clara: l'amor defineix la personalitat en el pla moral, la qual cosa equival a dir que tot el problema de l'home gravita i es resol en la qüestió de l'amor. No es tracta ja només del bé o del mal de l'home —que sempre hi són implícits— sinó de l'home en allò que el constitueix; i no pas només en allò que el constitueix com a natura, sinó també en allò que el constitueix com a persona, en allò que fonamenta la distinció pròpiament humana dels individus històrics.

Creiem, per tant, que el tractament específic que dona Sibiuda al tema de l'amor en el *Liber creaturarum* es deu al fet que el considera un tema central, si no el veritable tema central del seu llibre. Acabem de veure que la seva reflexió ètica desemboca en l'obligació de l'amor. Els títols que ara vénen exploren a fons aquest domini, amb la particularitat que hi sentirem ressonar temes i tesis que ja ens són familiars. El *Liber creaturarum* és una obra en la qual un pensament, que al capdavant és molt simple, no para de progressar i d'enriquir-se des de perspectives distintes.

IX.1. L'AMOR I LA LLIBERTAT

Si les nostres anàlisis anteriors són vàlides, la *scientia* o *sapientia* de mestre Ramon esguarda primordialment l'home i el seu fi. Just al començament del tractat sobre l'amor, Sibiuda inscriu l'amor en la seqüència que porta l'home cap al seu fi o l'aparta del seu fi. No es tracta d'un començament *ex abrupto*, sinó de la conseqüència lògica de tot el que s'ha dit abans. Les tesis metafísiques de Sibiuda el duen a concloure que l'home no té res més pròpiament seu que l'amor: «nihil habemus in nobis quod vere nostrum sit et quod totaliter in nos-

tra potestate consistat nisi solus amor».²⁴⁷ En la metafísica sibiudiana queda clar que l'element específic radical de l'home, el seu *esse*, és de Déu, depèn de Déu, ha estat donat per Déu i contínuament se sustenta en Déu. Com a natura, l'home forma part del llibre de les criatures, amb les quals té tantes coses en comú i de les quals és com una mena de representant i mitjancer nat davant Déu. Però com a voluntat, com a ésser dotat de llibertat, l'home ultrapassa l'ordre natural i sensible i ateny d'alguna manera la frontera del món diví:

[...] (homo) tractus est et elevatus usque ad Dei similitudinem et imaginem vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva.²⁴⁸

La voluntat és fonamentalment poder (*posse*) i per aquest poder l'home escapa de l'ordre necessari i necessitant de la resta de la natura. Naturalesa lliure, l'home té en la voluntat una capacitat irrenunciable i irrefrenable per a determinar-se. No només per a escollir entre opcions diverses, tot restant ell més o menys el mateix que ja era, sinó també per a esdevenir, mitjançant la tria, una altra cosa. Remarquem, ja des d'ara, el caràcter radical de la llibertat en Sibiuda. Si com a naturalesa l'home té una estructura determinada, amb les seves pròpies lleis, que només admeten variacions accidentals d'individu a individu, com a llibertat l'home s'estructura en la direcció que vol. I en aquest sentit els individus només es poden decantar en un o altre dels dos horitzons que assenyala la metafísica sibiudiana: en direcció a l'ésser primer, que és Déu, o en direcció de l'ésser participat, que són les criatures.

Llibertat, voluntat i amor són pràcticament sinònims en el *Liber creaturarum*. En efecte, en l'univers sibiudià regeix una gran simplicitat. Ja hem vist en les pàgines anteriors com Sibiuda articulava una regla moral que és al mateix temps un criteri de veritat. El bé de l'home consisteix en la seva veritat i s'hi identifica; la falsedat és una injúria a la naturalesa, el mal de l'home és la ignorància, etc. Al principi del tractat sobre l'amor, Sibiuda ja avisa què significa per a ell el mot *amor*: L'amor és el bé o el mal de l'home: «totum bonum nostrum est amor bonus et totum malum nostrum est amor malus».²⁴⁹ Simplificant més encara, l'amor és la virtut o el vici: *virtus non est aliud quam amor bonus et vitium non est aliud quam amor malus*.²⁵⁰ És molt clar, doncs, que Sibiuda se situa de cop davant l'amor voluntari, els amors de la voluntat, és a dir, en plena ètica. I és justament per això que se n'ocupa: ell s'interessa per

247. Tít. 129, 171.

248. Tít. 103, 136.

249. Tít. 129, 171.

250. *Ib.*

l'home primordialment des de l'angle del seu fi últim, que és el mateix que dir del seu bé:

Et ergo cum totum bonum nostrum sit constitutum in amore, sequitur, quod qui habet scientiam et cognitionem de amore, habet cognitionem et scientiam de toto bono hominis, et qui ignorat naturam amoris, ignorat totum bonum hominis. Ergo quilibet, quantum potest, debet habere notitiam et scientiam de amore. Et ideo hic tradetur in speciali scientia et cognitio de amore.²⁵¹

Ens podríem preguntar, doncs, quin sentit té en el *Liber creaturarum* aquesta focalització del problema ètic en el problema de l'amor, i la resposta no és gens ambigua. L'home sibiudià és en part naturalesa i en part esperit. Com a naturalesa, forma part de l'ordre natural i, com a esperit, ateny la frontera de l'ésser primer, definit com a infinit de l'esperit. Ara es desplega davant nostre una estratificació de la realitat que ja és molt lluny de la idea grega d'una φύσις que tant englobaria el κόσμος com els θεοί, i la característica fonamental de la qual seria l'ἀνάγκη. En l'univers del cristià Sibiuda hi ha una falla radical entre el món natural, regit per lleis fixes i determinades, i el món de la llibertat, caracteritzat per la potència i la voluntat (sense dir, ja, per la voluntat de potència). El món de la necessitat natural arriba al seu nivell superior en el fenomen dels processos de coneixement i s'acaba on comença el domini de la llibertat. Naturalesa i llibertat només tenen en comú el substrat metafísic universal, l'ésser, que és màximament intens quan s'identifica amb la voluntat i la llibertat, és a dir, amb l'esperit absolut, i que perd progressivament aquesta intensitat a mesura que s'endinsa en el món de la necessitat, fins arribar a la pura inèrcia dels elements i de les coses artificials, i que per aquesta mateixa raó s'estructura en dos grans dominis metafísics: el d'un *primum esse* i el de l'*esse creatum*, l'un essent font de l'altre. Creiem que cal subratllar aquest tret: en el pensament de Sibiuda l'*esse* recorre tots els graus que davallen des de la llibertat absoluta fins al seu contrari, l'absoluta necessitat. La frontera dels dos móns passa pel bell mig de l'home, naturalesa i llibertat a l'ensem. I és pel seu caràcter d'ésser que participa de la llibertat que, a diferència de totes les altres coses naturals, l'home té un fi i un destí, el qual, a la vegada, engloba i assumeix el sentit finalista de tota la creació, amb la qual l'home està indissolublement lligat pel seu caràcter de naturalesa. Així, doncs, amb un peu en el món de la necessitat i un altre en el de la llibertat, l'home és la clau de volta de la comprensió no ja de l'univers creat, sinó de tot l'univers de l'*esse* i de la falla que el recorre de dalt a baix, l'epicentre de la qual és la diferència entre el *primum esse* i l'*esse crea-*

tum, modulada segons la distància progressiva que va separant l'ésser que és tot ell esperit lliure dels altres éssers, els quals comencen on la llibertat rep una primera limitació i acaben en el domini de la necessitat pura, coincidint amb la matèria inerta. Una vegada més es confirma el no-cartesianisme de Sibiuda, la seva llunyania de la dicotomia *res cogitans* - *res extensa* i, en canvi, no deixa de causar una certa sorpresa, gairebé amb senyals d'anticipació, l'atenció que dedica a la voluntat i a la llibertat. Per a nosaltres aquest fet és una constatació ulterior del que ja hem assenyalat més amunt: la idea de la primacia de la llibertat és el remei aportat pels teòlegs posteriors a les condemnes del 1277 per apagar els focs encesos a causa de la irrupció del necessariisme naturalista grec i grecoàrab. En el tractat sobre l'amor de Sibiuda, hi batega d'antuvi aquesta opció filosòfica: la llibertat precedeix la necessitat.

IX.2. EL DINAMISME AMORÓS

Ja hem vist abans com Sibiuda defineix l'amor: l'amor és do. I hem vist també com aquest do era la resposta adequada que podia i havia de donar l'home, en correspondència del do que Déu li ha fet: l'ésser, la vida, tot l'univers. En el tractat sobre l'amor, Sibiuda parteix d'aquesta idea per a definir l'amor en el seu aspecte essencial, que és un aspecte dinàmic.

L'amor uneix, diu Sibiuda, l'amant amb l'amat, com sabem per experiència i com ho confirma l'anàlisi de la naturalesa de l'amor. Perquè l'amor és do, i allò primer en el gènere del do, de manera que la seva naturalesa consisteix a ser donable, sense poder deixar de ser donable, llevat del cas de la coacció:

Quia amor sui de natura est donum, et est primum donum, ita quod est res donabilis de natura sua, et ideo non potest detineri quin detur, et quia amor non potest cogi, ideo est donum liberaliter et sponte datum.²⁵²

Do liberal i espontani, l'amor passa a ser de qui el rep, el qual n'esdevé el propietari i nou senyor:

[...] et quia donum sponte datum est illius, cui datum est, ac totaliter translatum et transformatum in eius dominium, et quia amor est tale donum, ipse amor est illius, cui datur et transfertur in dominium rei amatae. Et ideo res ama-

252. Tit. 130, 172.

ta possidet et obtinet in sua potestate, in suo dominio amorem sibi datum libere ac sponte, quia est suus, postquam sibi datus est.²⁵³

L'amor és la voluntat i la voluntat és l'home. On va l'amor va la voluntat, i on va aquesta arrossega tot l'home:

Et cum amor trahat et ducat secum totam voluntatem, quae habet totum imperium in homine; ideo quocumque vadat, ducit et trahit ac portat secum totum hominem; et per consequens, cuicumque datur ipse amor, datur tota voluntas et totus homo.²⁵⁴

D'aquestes afirmacions, Sibiuda en treu una conclusió que serà el punt de partida de la seva especulació sobre l'amor: la voluntat i l'amor transformen l'amant en la cosa amada. El vocabulari és triat i constant: hi ha moviment, unió, transferència de domini i finalment conversió de l'amant en la cosa amada:

Et exinde apparet, quod amor et voluntas immutantur et convertuntur ac transportantur in dominium et naturam rei amatae. Et ideo amor mutat rem amantem in rem amatam, et amantem cum amato unit, et facit unum de duobus, quia amans fit unum cum re amata per virtutem amoris. Ecce ergo quam magna est fortitudo amoris et proprietas, quia habet vim unitivam, mutativam, conversivam et transformativam unius in alterum.²⁵⁵

Que Sibiuda no fa servir els mots en va ho confirma tot el tenor del títol 131, destinat a explicar aquesta transformació i mutació amorosa. Comença Sibiuda afirmant que es tracta d'un procés voluntari i agradable, ben al contrari d'un procés violent i penós:

Ista autem conversio seu mutatio non est naturalis, non est coacta, non est violenta, non est poenosa, nec laboriosa, sed est libera seu liberalis, spontanea, voluntaria, ex liberalitate facta, placabilis et delectabilis et dulcis. Et quia amor quocumque vadat, semper vadit sponte, libere, voluntarie, placibiliter, delectabiliter et dulciter; et ideo voluntas quae per amorem unitur et coniungitur cum re amata, non potest separari ab ipsa nisi libere ac sponte ac voluntarie; quia non potest cogi, quia tunc non esset voluntas neque amor si cogeretur. Et ista unio seu coniunctio est fortissima, quia voluntas non potest separari a re amata per violentiam, sed solum voluntarie ac sponte.²⁵⁶

253. *Ib.*

254. *Ib.*

255. *Ib.*

256. Tit. 131, 172-173.

L'amor i la voluntat que es donen i es transformen en la cosa estimada, no per això queden destruïts en llur essència:

Licet autem amor mutet voluntatem in rem amatam, tamen amor semper remanet amor et liberalis amor, quia amor quocumque vadat semper remanet in sua natura, et voluntas semper remanet voluntas, nec destruitur cum mutatur.²⁵⁷

Per a explicar l'efecte de l'amor, Sibiuda reactualitza la seva manera d'explicar el procés del coneixement humà. Així com en l'home el coneixement és un procés d'assimilació en virtut del qual la realitat externa és elevada i transportada a la tessitura de l'ànima, l'amor també és un procés d'assimilació mitjançant el qual la voluntat interna de l'home s'assimila a l'objecte del seu amor. En el coneixement és la realitat externa la que a través dels sentits avança cap a la intel·ligència i l'ateny, transformant-se segons el mode de ser espiritual de l'ànima; en l'acte amorós és la voluntat íntima de l'home la que avança cap a l'objecte del seu desig i s'hi transforma adaptant-se i adoptant el mode, la forma i la naturalesa de la cosa estimada. Tant és així que rep el nom de la cosa estimada, d'acord amb el principi segons el qual és la *res* la qui condiciona sempre el *nomen*:

[...] ipsa voluntas recipit modum, formam, et naturam rei amatae; et induitur ac vestitur vestimentis rei amatae, et portat habitum eius, et denominatur a re amata, quia talis est amor, qualis est res amata; et talis est voluntas, qualis est amor.²⁵⁸

El vocabulari sibiudià que explica la transformació amorosa de l'amant en el seu amat coincideix amb l'emprat per a explicar el coneixement: *modus, forma, natura, recipere, nominare*. Quan vèiem el problema del coneixement tal com l'exposa mestre Ramon, remarcàvem que a parer seu el pensament s'acomoda primer a la realitat objectiva i en un segon moment l'expressa en el llençatge. En l'amor passa una cosa semblant: la voluntat s'acomoda i es transforma en la realitat desitjada o estimada i rep d'aquesta el nom que li escau:

Res enim primo amata dat nomen amoris et voluntati, quia voluntas de se non est nisi voluntas, nec habet aliud nomen de se, sed res amata dat sibi nomen suum, in quam mutatur.²⁵⁹

257. Tít. 131, 173.

258. *Ib.*

259. *Ib.*

Més amunt ja hem tingut oportunitat de fer notar la filiació agustiniana d'aquesta idea i no hi insistirem ara. El que ve a tomb de subratllar és que malgrat la filiació evident, Sibiuda insereix aquesta idea de la naturalesa mutativa de l'amor en un context d'idees pròpies, com són les seves explicacions certament no agustinianes del procés del coneixement. I si prosseguim la lectura del *Liber creaturarum*, veurem com encara la insereix en un altre cercle d'idees: les que ell exposa sobre la natura, el lloc que l'home hi ocupa i, en definitiva, la dialèctica metafísica del *primum esse*, el *secundum esse* i la relació ètico-metafísica que s'estableix entre tots dos.

IX.3. LA JERARQUIA DE L'AMOR

Si haviem de continuar la comparació entre el procés del coneixement i el de l'amor a què dona peu el *Liber creaturarum*, constataríem que tots dos processos tenen un desenvolupament molt semblant, amb alguna diferència essencial. La semblança s'estableix a causa de l'aspecte de l'assimilació: tant el coneixement com l'amor consisteixen en l'assimilació d'una forma. En el cas del coneixement, la intel·ligència s'assimila les coses exteriors aferrant-ne llur *modus communis et universalis*, i després les anomena. En el cas de l'amor, la voluntat s'assimila a l'objecte estimat del qual rebrà el *modus*, la *forma*, i àdhuc el nom:

[...] res amata assimilat sibi voluntatem, et communicat ei suam similitudinem, et format eam sua forma, atque denominat ipsum amorem; ita quod ipse amor totus est de natura rei amatae.²⁶⁰

La compenetració de la voluntat amb l'objecte del seu amor és tan forta, que tant li fa dir que la voluntat es transforma en la cosa estimada com dir que la cosa estimada es transforma en la voluntat:

[...] et ideo quia amor est ita ligatus et unitus cum re amata, ideo voluntas transformat rem amatam in se.²⁶¹

Però hi ha diferències profundes entre el procés del coneixement i l'acte amorós de la voluntat. El coneixement és un procés natural, necessari, que transcorre sempre de la mateixa invariable manera i en el qual la realitat, el pensament i el llenguatge conserven sempre la mateixa relació i segons el mateix or-

260. Tít. 134, 177.

261. *Ib.*

dre. En canvi no és així en el cas de l'amor, perquè el procés d'assimilació de la voluntat s'objectiva en la cosa estimada i segons la jerarquia que la cosa estimada ocupa en l'escala general de l'ésser de les coses, de manera que per l'amor l'home es pot transformar en una cosa més alta i noble que ell o més baixa i vil, i això voluntàriament i espontània. Sibiuda ho expressa amb un llenguatge que no pot ser més gràfic ni més depenent d'Agustí:

Ideo si voluntas amat terram, tunc dicitur terrena vel terra, et amor dicitur terrenus. Et si amat res brutales et bestiales, tunc dicitur brutum et bestiale et amor brutalis. Et si amat homines, tunc dicitur humana. Et si amat Deum, tunc dicitur divina et amor divinus. Et ita homo potest per amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliorem, vel turpiorem, libere et sponte.²⁶²

Ens trobem, per tant, en un ordre de possibilitats allunyat de les fixes del procés del coneixement. De fet, ens trobem en l'únic ordre veritable de possibilitats humanes positives, de decisions lliures i voluntàries de l'home. I ara Sibiuda reintrodueix la seva idea inicial de l'ordre jeràrquic de l'univers. Atès que la voluntat humana es pot moure en qualsevol direcció, té tres possibilitats genèriques: donar el seu amor a una cosa inferior, a una d'igual o a una de superior, amb la conseqüència immediata de degradar-se, quedar igual o ennoblir-se:

Et quia voluntas per amorem convertitur in rem primo amatam, et recipit materiam et formam eius; ideo ipsa voluntas exaltatur vel deprimitur, nobilitatur vel ignobilitatur seu vilificatur, ascendit vel descendit, secundum quod res primo amata est dignior vel nobilior quam voluntas sit, vel ascendit supra seipsam, vel secundum quod est inferior vel infra voluntatem. Unde res primo amata potest esse superior, vel inferior, vel aequalis, respectu nostrae voluntatis. Si ergo voluntas det primo amorem suum rei superiori, maiori et digniori ac nobiliori quam ipsa sit, tunc ipsa mutatur et convertitur in gradum nobiliorem, ac fit nobilior et dignior, et ascendit supra se. Sed si det suum amorem aequali, non ascendit, neque fit nobilior quam ante. Si autem det suum amorem rei inferiori et minus nobili quam ipsa sit, tunc ipsa vilificatur et descendit a sua nobilitate et a suo gradu, et a statu suae naturae, quia semper mutatur et convertitur in rem primo amatam, et ab ea denominatur.²⁶³

I tot seguit, encara que sense dir-ho, Sibiuda posa novament en marxa la seva *regula et ars affirmandi et negandi*: tot canvi, mutació i transformació de

262. Tít. 131, 173.

263. Tít. 132, 173-174.

l'home ha de ser en un sentit positiu, de millorament i dignificació, raó per la qual l'home ha de donar el seu amor a la cosa que sigui millor i més alta que ell, que no pot ser res més que Déu:

Et quia omnis bona mutatio seu conversio seu transformatio debet esse in melius, et nobilius, et in altius, et non in inferius sibi, neque in vilius; ideo voluntas nostra non debet dare amorem suum nisi rei superiori et nobiliori ac digniori et altiori quam ipsa sit, quia aliter non mutaretur nec converteretur in nobilius, neque ascenderet. Et quia nihil est supra voluntatem nostram, nisi Deus immediate; ideo sequitur, quod voluntas debet primo dare amorem suum Deo soli, ut ipsa mutetur et convertatur ac transformetur in melius et nobilius ac dignius.²⁶⁴

I així com quan intentava de demostrar la veritat de la seva *regula et ars* Sibiuda retreia el principi del més útil que, segons els filòsofs, segueixen totes les criatures, ara, en fer-ne una de les aplicacions més decisives en el seu llibre, torna a retreure l'exemple i el testimoni de les criatures. Efectivament, les coses dels graus inferiors a l'home estan subjectes a un procés continu de transformació i assimilació tant activa com passiva, amb la particularitat que el moviment d'aquesta transformació és sempre en direcció ascendent: els elements es converteixen en vegetals, els vegetals en animals, i vegetals i animals en l'home. Aquest és l'ordre de la naturalesa i aquest és l'ordre que l'home ha de continuar per la seva banda, donant el seu element específic —la voluntat— a l'únic que el pot elevar i dignificar, Déu mateix:

Hoc autem clare docet natura per experientiam in ipsis gradibus quattuor, quia inferiora et minus digna mutantur in superiora et magis digna; et ea quae sunt in primo gradu, ut elementa, mutantur et convertuntur in res, quae sunt secundi gradus; et res secundi gradus mutantur in res tertii gradus, quia aqua, terra, et aër mutantur in arbores et plantas, et ibi habent esse nobilius, et arbores per fructus et plantae mutantur in naturam animalium, et ibi capiunt esse nobilius. Et sic est ordo naturae. Sic etiam animalia mutantur in res quarti gradus, ut in hominibus, ubi capiunt nobilius esse quam in se. Ita ergo voluntas cum sit libera et spontanea in sua libertate, debet mutari in melius et in altiorem gradum, scilicet ut ipsa mutetur in esse divinum, aliter ipsa faceret contra totum ordinem universi, et contra seipsam. Quare tota natura clamat, quod res primo amata debet esse Deus, aliter ei fieret injuria naturalis, cum sit nobilior et dignior omnibus. Et sic patet quod nostra voluntas potest ascendere vel descendere, nobilitari vel vilificari.²⁶⁵

264. Tít. 132, 174.

265. *Ib.*

Tot el que segueix és conseqüència d'aquest principi. La voluntat humana no es pot lligar amorosament amb cap dels graus inferiors de la naturalesa, ni tan sols amb el propi cos de l'home, perquè totes aquestes coses, inferiors en dignitat a la voluntat, no són dignes de l'amor liberal humà. Tampoc no és convenient que una voluntat humana domini una altra voluntat humana igual, raó per la qual un home no és digne de l'amor exclusiu de la voluntat humana. Només un ésser superior i més digne pot ser l'objecte de l'amor de l'home, de manera que aquest entri en el seu domini i mercè. I aquest ésser no pot ser ningú més que Déu. Prenent el mateix ordre de consideracions des de l'angle de la retribució i de la satisfacció que l'amor espera, Sibiuda posa en relleu que cap de les coses inferiors a l'home no li podria retornar l'afecte que ell eventualment hi pot disposar, perquè no estan dotades de voluntat i llibertat, i, per tant, no li podrien correspondre, amb la conseqüència que l'home perdria el seu amor i el donaria en va. L'amor queda així expatriat, l'home queda perdut entre coses estranyes:

[...] sic ipsa voluntas cum amore suo est extra patriam suam, extra naturam suam, et habitat in terra aliena et extranea, ubi nullus est amor, et ideo pauperima, denudata, nihil habens, ac mutata et conversa in res extraneas, et ideo perdit seipsam, et ipsae res non dant seipsas voluntati, quia non possunt.²⁶⁶

Ja hem trobat aquest vocabulari en el pròleg del *Liber creaturarum*, i ara podem fer-nos càrrec del que volia dir Sibiuda quan afirmava que l'home és un ésser alienat i que es dóna per no-res; parlava de l'esgarriament de la voluntat entre les coses inferiors en rang ontològic a ella mateixa, esgarriament produït a causa de la ignorància del lloc que l'home ocupa en la jerarquia del món i de la dignitat que se'n deriva. I quan Sibiuda deia que són les coses les que han de tornar l'home a casa seva, volia dir que només el coneixement autèntic —filosòfic? teològic?— de les coses pot ajudar l'home a situar-se en el lloc que li correspon en el món. I entenem també més que mai que el coneixement que Sibiuda proposa a l'home i de l'home és un coneixement ètic, coneixement del seu fi i destí, coneixement que no vol anar més enllà de l'àmbit natural. Per això Sibiuda conclou el seu enfilall de reflexions dient que només Déu pot ser estimat més que res més, i si l'home no ho fa així, contreu envers Déu el deute d'una injúria natural:

Sequitur ex istis quod tales res non sunt dignae amore nostro, immo est contra naturam dare eis nostrum amorem, quia etiam cum nostra voluntas dat

amorem non solum requirit amorem, sed nobiliorem et digniorem quam dat: et etiam quod amor suus, quem det, nobilitetur a re amata. Et quia solus Deus, qui est superior nostra voluntate, potest nobis dare nobiliorem amorem, quam sit noster amor, et hoc in infinitum, quia solus suus amor est infinitus et increatus, et etiam ipsum solum potest exaltare et nobilitare amorem nostrum sibi datum; sequitur ergo ex omnibus supradictis, quod solus Deus est dignus amore nostro; et nulla res inferior est digna amore nostro, nisi poterit refundere amorem, et etiam poterit meliorare et nobilitare nostrum amorem. Quare si sit res alia primo amata quam Deus, fit Deo maxima injuria naturaliter, et maximus contemptus.²⁶⁷

IX.4. EL PRIMER AMOR

D'una manera gairebé imperceptible Sibiuda introdueix una inflexió en els seus pensaments sobre l'amor. Si fins ara havia parlat d'*amor, res amata, mutatio*, etc., ara comença a parlar de la *res primo amata* i introdueix el concepte de l'extensió de l'amor, al qual dedica alguns capítols i del qual en deduirà uns desenvolupaments doctrinals importants.

Val la pena ara de fer notar que en els títols on tracta el problema del coneixement, Sibiuda no hi introdueix mai la qüestió de l'extensió del coneixement o de l'objecte primer del coneixement. Del que n'hem dit, això no obstant, més aviat se'n dedueix que el *Liber creaturarum* s'arregleraria darrera la tesi de Duns Escot, segons el qual l'objecte primer del nostre coneixement és l'*ens in communi*. En contrast, Sibiuda exposa amb tot detall la seva tesi de l'objecte primer de l'amor i la voluntat, que ara haurem d'examinar.

La qüestió sorgeix com a conseqüència de la tesi de la força mutativa de l'amor. Si la voluntat es converteix en la cosa estimada —s'assimila a la cosa estimada—, en l'amor la voluntat coneix una determinada extensió. La qüestió no és abstrusa. El segle XIV havia especulat prou sobre la *intensio* i la *remissio formarum* i en aquestes especulacions hi ha un llunyà precedent de l'aplicació del càlcul a l'estudi de la naturalesa. Com sigui, Sibiuda utilitza aquest procediment en l'anàlisi de l'amor, esllavissant-hi també sense avisar la idea de la *res primo amata*:

Quoniam autem amor mutat amantem et voluntatem in rem amatam et in suum dominium, ita quod res amata assimilatur sibi voluntatem, et communicat ei suam similitudinem, et format eam sua forma, atque denominatur ipsum amorem; ita quod ipse amor totus est de natura rei amatae; et ideo quia amor est ita ligatus et unitus cum re amata, ideo voluntas transformatur rem amatam in se. Ideo

amor non potest ascendere supra rem primo amatam nec voluntas, eo quod ipse amor extendit se ad omnia, ad quae se extendit res primo amata, et ad omnia quae sunt ligata cum ipsa et non ultra.²⁶⁸

El tema de la *res primo amata*, és a dir, de l'objecte primer de l'amor, Sibiuda el formula amb una terminologia que ja hem vist que procedia de sant Bernat: és l'*amor* o *voluntas communis et universalis* oposat a l'*amor* o *voluntas propria et particularis*. En efecte, per a Sibiuda l'extensió de la voluntat varia segons com sigui la cosa primerament estimada: si aquesta és comuna i universal, o privada i particular, la voluntat en queda conseqüentment afectada:

Et ideo quanto res primo amata erit magis communis et universalis, tanto ipse amor erit magis universalis et communis, et etiam voluntas: et quanto res primo amata erit magis particularis, tanto etiam voluntas erit magis particularis et minus communis.²⁶⁹

Sense aprofundir massa en el perquè de l'aparició de la *res primo amata*, ans més aviat donant-la per suposada i sense necessitat de fonamentació, Sibiuda va desgranant els efectes que té en la voluntat la formació d'aquest amor primer: domina totalment la voluntat i exclou altres formes d'amor que hi puguin contrastar:

Unde quia ipsa voluntas per amorem transformatur et mutatur in rem amatam, et sequitur eam; ideo res primo amata totaliter obtinet et possidet ipsam voluntatem, et habet totam possessionem amoris. Et sicut res primo amata est una, ita generatur et fit unus primus amor in voluntate, qui totus est de natura rei primo amatae; ita quod sicut non possunt esse plures res primo amatae, ita non potest esse nisi unus primus amor in voluntate. Ideo res, quae primo amatur, aedificat, plantat, stabilis et fundat primum amorem in voluntate, qui est radix, caput et origo omnium aliorum amorum, qui pullulant a voluntate.²⁷⁰

Aquest amor primer comanda tots els altres amors de la voluntat. Per a fer servir una imatge musical, es pot dir que l'amor primer és el to, la tonalitat de la voluntat. Sibiuda fa servir l'exemple tan lul·lià de l'arbre:

Fit ergo in voluntate nostra una prima radix omnium aliorum amorum, quae radix recipit suam virtutem totam a re primo amata; et ab illo primo amore pullulant, exeunt et procedunt omnes alli amores. Et ideo in anima fit quaedam magna arbor amoris, cujus radix est primus amor qui se multiplicat in tot

268. Tit. 134, 177.

269. *Ib.*

270. *Ib.*

amores quot sunt res, quae habent colligantiam cum re primo amata, et omnes illi amores sunt inclusi in illo primo amore qui est basis et causa omnium.²⁷¹

Per tant, la voluntat queda determinada pel seu amor primer; tots els seus amors seran de la classe que sigui el seu amor primer, i estimarà indefectiblement totes aquelles coses que estaran en relació amb la cosa primerament estimada, i odiarà les contràries:

Et ideo si primus amor fuit bonus, omnes alii sunt boni, et si justus justus, et si ordinatus ordinati. Et si primus est malus et corruptus, alii etiam erunt mali et corrupti. Et omnes non sunt nisi unus amor, quia non est nisi una res primo amata; et omnia alia amata amantur in virtute rei primo amatae, quia propter illam amantur, eo quod sunt colligata cum ea, et in omnibus non amatur nisi res primo amata. Et exinde sequitur quod necessario amatur quicquid conjunctum est cum re primo amata, et necessario odio habetur quicquid est contra rem primo amatam; et tot odia generantur, quod res apparent contra eam.²⁷²

Després d'aquesta caracterització de l'amor primer, Sibiuda en dona l'estatut diguem-ne ontològic. D'una manera semblant com passava amb l'ésser primer (*primum esse*), que només era conegut i atès després d'una atenta consideració especulativa dels éssers diversos que formen l'univers, també l'amor primer només és detectat a través de la consideració dels molts amors parcials als quals dona peu. L'amor primer, tot i ésser el que comanda tots els altres amors, és un amor d'entrada ocult, al qual només s'arriba a través de la manifestació dels molts amors aparents que origina:

Sed tamen quia primus amor est radix omnium aliorum amorum, ideo sicut radix semper est occulta et non apparet extra, et omnia alia, quae exeunt de radice, videntur, ita primus amor est occultus, et non apparet extra se, sed alii amores, quae exeunt ab eo, sunt valde manifesti et apparentes.²⁷³

La naturalesa d'aquest primer amor ocult té poc a veure amb les variacions i contradiccions contingents a què pot donar lloc. El seu efecte essencial és d'encadenar talment la voluntat que aquesta ja no pot escapar-se-li dels dits. Només una altra cosa més gran i més forta que la primera pot destruir l'amor de la voluntat, per tal de crear-li un vincle nou, eradicant l'amor primer que la voluntat s'havia donat:

271. *Ib.*

272. Tit. 134, 178.

273. *Ib.*

[...] ita quod res primo amata, eo quod est prima, vehementissime et fortissime coniungitur cum voluntate, et trahit totam ad se, et ipsa voluntas etiam coniungitur fortissime cum ea, quia nihil est quod impedit. Ideo talis primus amor est ita fortis, ita solidatus, quod nullo modo potest destrui, nisi veniat alia res primo amata, et quae primo ametur, fortior et maior quam prima; et quae excellit totaliter rem primo amatam, et eradicet illum primum amorem a voluntate.²⁷⁴

Si no és per aquest procediment de substitució d'un amor per un altre de més fort, no hi ha res a fer: la voluntat ja ni tan sols no pot voler:

Nec ipsa voluntas potest hoc facere, nec vult, nec potest velle per seipsam.²⁷⁵

Aleshores Sibiuda ja no fa esperar més el terme de les seves especulacions: la voluntat només ateny l'objecte millor, més fort, més potent i més unitiu que pot trobar el seu amor si estima Déu. Només Déu, com a cosa primerament estimada, ofereix a la voluntat la màxima extensió a la qual pot aspirar, amb totes les conseqüències que necessàriament se'n deriven a l'esguard del seu ennoblement i enfortiment:

Et quia tota nobilitatio, tota fortitudo et virtus, et extensio oritur a re primo amata; ideo quanto res primo amata est fortior, magis virtuosa, magis potens, ac magis unita, et quia Deus est potentissimus, fortissimus et immortalissimus, virtuosissimus ac summe unus; ideo quanto Deus est res primo amata, et ipsa voluntas unitur ei primo per amorem, tunc efficitur potentissima, virtuosissima, fortissima et unitissima. Et ideo tunc summe confortatur et roboratur. Et hoc totum fit virtute rei primo amatae, quae Deus est.²⁷⁶

L'amor de Déu és l'amor més comú i universal, i aquell del qual se segueixen amors infinits, perquè té la mateixa extensió de Déu, de manera que el qui estima Déu com objecte primerament estimat, també estimarà totes les seves criatures:

Et tunc ab illo amore pullulant infiniti amores, quia ille amor est communissimus et universalissimus ad omnia se extendens sicut Deus. Unde quia omnis creatura respicit Deum et est Dei; ideo ille amor primus, qui est Dei, extendit se ad omnes creaturas, et amantur omnes creaturae in virtute primi amoris. Et sic amor Dei quando est primus, includit in se omnes alios amores, ut sicut omnis creatura respicit Deum, ita omnis amor creaturae includetur in amore Dei.²⁷⁷

274. *Ib.*

275. *Ib.*

276. *Ib.*

277. Tit. 134, 178-179.

En canvi, si la cosa primerament estimada és una criatura i no Déu, aleshores l'amor de la voluntat queda restringit a la criatura i només ateny Déu secundàriament, a causa de la relació que relliga sempre Déu amb les criatures:

Si autem res primo amata sit creatura, et non Deus, tunc amor primus, qui est fundatus in creatura, et totus secundum naturam creaturae, non se potest extendere ad creatorem nisi secundario: et hoc propter creaturam; ita quod Deus non possit amari, nisi in quantum respicit illam creaturam primo amatam et iuvat eam et habet colligantiam cum ea; et ideo non amatur tunc Deus, sed creatura, quia non amatur nisi in virtute creaturae, et propter creaturam.²⁷⁸

Més encara, hi ha una gran diferència si la cosa primerament estimada per la voluntat és Déu o és una altra realitat qualsevol. Per començar, si estima Déu, la voluntat ateny el grau més elevat al qual pot aspirar en l'escala de l'ésser:

Similiter autem fit de voluntate, ita quod ipsa potest exaltari et ascendere secundum naturam rei amatae, et secundum gradum suum. Et ideo ipsa voluntas denominatur terrena si res primo amata sit terrena, et si res primo amata sit brutalis, ipsa denominatur brutalis; et si res talis sit humana, ipsa denominatur humana; et si res primo amata sit Deus, ipsa denominatur divina: et quia Deus est Rex Imperatorque summus, etiam ipsa dicitur regina et imperatrix omnium sicut Deus. Et tunc voluntas non potest ascendere ad maiorem dignitatem et excellentiam, neque potest habere maiorem sponsum.²⁷⁹

En segon lloc, si estima Déu, la voluntat rep una capacitat infinita d'estimar, bo i restant indivisa en ella mateixa:

Unde si Deus sit res primo amata necesse est quod per virtutem illius primi amoris amentur omnia, quae Deus amat. Et tunc voluntas est potentissima ad amandum, quia habet amorem suum communem, summe universalem, per quem potest omnia amare sine labore, sine difficultate; ita quod per unum amorem omnia amabit, nec in seipsa dividitur, sed semper manet in uno amore, quia semper manet in una re primo amata.²⁸⁰

I no solament resta indivisa i unificada, és a dir, no dispersada ni perduda, sinó que, a més, rep la fortalesa, la suficiència, la impertorbabilitat i la tranquil·litat que caracteritzen l'ésser de Déu:

278. Tit. 134, 179.

279. Tit. 136, 181.

280. Tit. 136, 181-182.

[...] quando voluntas coniungitur cum re primo amata, quae sit bona, fortissima, ditissima, et potentissima, solida, immobilis, aeterna et invariabilis, nullo indigens, in se habens omnem sufficientiam, tunc ipsa est in pace, in consolatione et in gaudio, et nullo modo potest turbari, nec laedi, nec affligi, nisi in re, quam amat et diligit. Et propterea qui illam rem solum amat quae auferri non potest non potest laedi, neque habere defectum, quia neque praeter illam rem aliquid appetit, habens sufficientiam in illa, nec sollicitatur de amissione illius, quia eam perdere non potest nisi velit. Quia ergo illa res sufficiens est, non patitur indigentiam, quia influxibilis et immutabilis, non potest sustinere aliquam violentiam, neque sentire mutabilitatem. Et ideo quando Deus est res primo amata, talis est voluntas nostra²⁸¹.

A l'inrevés, si la cosa primerament estimada és una criatura, la voluntat queda afectada per tots els defectes creaturals: perd seguretat, entra en tribulació, és afectada per la dispersió i per tots els mals de la contingència:

Sed quando coniungitur per amorem cum re primo amata, quae est infirma, mobilis, variabilis, fluens, indigens, non habens per se sufficientiam, tunc ipsa voluntas est in tribulatione, nullam habens securitatem in seipsa; quia sequitur rem primo amatam, et multa mala veniunt illi per illam. Unde oportet quod tot res diligat quot sunt res quibus res primo amata indiget, et sine quibus esse neque permanere potest. Et quia illae res sunt corruptibiles, fluxibiles, perdibiles, ideo voluntas semper est in tribulatione, nunquam segura, et talis res primo amata est creatura, et talis est voluntas, quando res primo amata est creatura; et tamen ipsa voluntas non desistit amare illam rem, quia postquam amata est primo, ille amor non potest destrui, nisi per aliam rem primo amatam, sicut si mulier coniungatur viro, nunquam desistat amare ipsum.²⁸²

IX.5. ELS DOS AMORS

Ja es veu des d'ara que per a Sibiuda la qüestió de l'amor esdevé la qüestió de l'amor primer. Hi ha un paral·lisme colpidor entre la manera com Sibiuda aborda la qüestió de l'amor i la manera com ha abordat abans la qüestió de l'ésser. Si de bell antuvi plantejava l'escala natural dels quatre graus, ja hem vist com ben aviat operava una inflexió i es fixava en l'ésser en tant que fonament de tots els graus:

[...] esse est principium, radix atque fundamentum omnium aliorum et omnia portat: et ipsum esse a nullo portatur, neque sustinetur, neque fundatur.²⁸³

281. Tit. 136, 182.

282. *Ib.*

283. Tit. 9, 15.

[...] totum fundamentum est in esse, et tales conditiones quales habet suum esse, tales habent omnia alia: et per ipsum esse tamquam per medium probantur omnia alia[...]. Cognito ergo ipso esse, omnia manifesta videbuntur nobis:[...]. Cognoscamus igitur ipsum esse, si volumus alia cognoscere, et videamus proprietates ipsius esse.²⁸⁴

Una cosa molt semblant farà Sibiuda amb el tema de l'amor, i la coincidència de vocabulari ens avisa que no estem davant un paral·lelisme fortuït:

Quia iam dictum est quod ex re primo amata et ex voluntate fit nobis unus amor, qui postquam est generatus, est radix, caput, origo, et principium, et primum fundamentum omnium aliorum amorum, et quod in virtute illius primi amoris omnia alia amentur, et quod per illum primum amorem nascuntur de novo innumerabiles amores, vel possunt nasci[...].²⁸⁵

Per això la ciència de l'amor és la ciència de l'amor primer, i precisament en tant que primer:

Et ideo sequitur, quod qui vult habere firmam et solidam cognitionem de amore, necesse est quod cognoscat naturam, conditiones, et proprietates primi amoris. Et quia hic nunc debet tradi scientia de amore; ideo ad complendum eius scientiam, quantum nobis sufficit et est utile scire, tractandum est de ipso primo amore, inquantum primus est.²⁸⁶

El paral·lelisme no és fortuït en la mesura que Sibiuda basteix la seva teoria de l'amor dins els límits precisos de la seva metafísica. El punt central de la teoria de l'amor sibiudiana és aquest: la seva coincidència perfecta amb l'univers metafísic que ha dissenyat abans. Si alguns han volgut veure en Sibiuda un psicòleg de l'amor, és perquè no s'han aturat a considerar les grans llacunes justament psicològiques que hi ha en els títols del *Liber creaturarum* sobre l'amor. L'amor interessa Sibiuda des del punt de vista entitatiu: *amor de [...]*, molt més que no pas des del punt de vista psicològic, *amor a [...]*. Per això li és tan fàcil de fer coincidir l'univers de l'amor amb el de la seva metafísica, i una de les incògnites del *Liber creaturarum* és si la metafísica que hi batega ha condicionat el tractament del tema de l'amor o si el tema de l'amor ha condicionat unes determinades preses de posició metafísiques. Finalment potser serem duts a considerar que un i altre dominis especulatiu han estat determinats en funció de l'afany apologètic sibiudià.

284. Tít. 11, 16.

285. Tít. 137, 183.

286. *Ib.*

Aplicant els seus principis, Sibiuda efectua d'antuvi una delimitació prèvia dels camps possibles de l'amor primer. La voluntat només pot tenir un amor primer, un sol objecte del seu amor. Quins i quants objectes ho poden ser? Senzillament: tants com coses poden ésser primerament estimades per la voluntat. I aquestes coses es redueixen a dues: Déu o les criatures, exclusivament. I, d'entre les criatures, la voluntat estimarà la que li és més pròxima, és a dir, ella mateixa. De manera que l'objecte de l'amor primer de l'home es redueix a aquest dilema: o Déu o ell mateix. La qüestió de l'amor esdevé la qüestió de l'amor a Déu i de l'amor de si mateix:

Jam enim dictum est, quod non possunt esse in nobis neque in voluntate nostra duo primi amores simul, nisi unus tantum; propterea quia non potest esse nisi una res primo amata a voluntate, et non duae simul. Sed considerandum est, quot sunt amores primi, et qualiter se habent inter se. Unde tot possunt esse amores primi, quot possunt esse res primo amatae a voluntate. Et quia res primo amata non potest esse nisi Deus, vel creatura facta de nihilo, seu aliud quod Deus non est, ideo primus amor non potest esse nisi Dei sit, vel creaturae factae de nihilo, seu alicuius quod non est Deus. Et si amor Dei non est primus, necesse est quod amor creaturae est primus, quia si Deus non sit res primo amata, necesse est quod creatura sit res primo amata, aut aliquid quod non sit Deus. Rursum inter creaturas omnes illa erit primo amata ab ipsa voluntate, quae est sibi magis amica et propinqua; et quia ipsa voluntas potest reflectere suum amorem ad seipsam, et potest uti seipsa ut duabus rebus; et per consequens ipsa voluntas primo amabit seipsam, tamquam maxime amicam et propinquam sibi ipsi. Et sic inter omnes creaturas res primo amata erit ipsa voluntas propria, vel ipsemet homo; ita quod si Deus non sit res primo amata, homo dat amorem primum sibi ipsi, quam alicui alteri. Et sic si amor Dei non sit primus, necesse est quod amor suiipsius sit primus. Et sic habemus duos primos amores, et ad istos duos reducuntur omnes alii amores. Duae ergo possunt esse res primo amatae, et per consequens duo primi amores. Habemus ergo cognitionem de istis duobus amoribus, et habemus completam cognitionem de amore, quantum nobis necesse est scire.²⁸⁷

Ara, en estudiar els dos amors, és quan la fusió entre metafísica i ètica esdevé més evident. Tal com abans havia contraposat l'ésser i el no-ésser, ara Sibiuda oposarà els dos amors primers possibles de la voluntat com dos amors contraris i excloents l'un de l'altre:

Et quia non possunt esse duae res primo amatae simul ab ipsa voluntate sicut nec duo sponsi primi unius sponsae, nec duo rectores, nec duo Episcopi primi unius Ecclesiae: quare si duo viri volunt habere unam sponsam, erunt capitales inimici inter se. Et ideo necesse est quod isti duo amores erunt inter se

287. Tít. 137, 183-184.

inimici capitales, quia non possunt esse simul, ut quilibet sit primus. Et ideo in quantum quilibet vult esse primus, et vult habere primitatem, repugnant et non possunt stare in voluntate: et ista repugnantia oritur ratione primitatis, quae non potest esse nisi uni.²⁸⁸

Si les coses són així, qui dirà a la voluntat quin ha de ser l'amor primer de la seva preferència? És a dir, qui indicarà a l'home el seu fi i destí? Resposta immediata de Sibiuda: les criatures, no podria venir d'enlloc més el desllorigador d'aquest problema:

Et quoniam isti duo amores inter se pugnant super possessione primitatis, et cum non possit esse nisi unus primus, et oportet scilicet quod sit: ideo necesse est quod uni soli debeat de iure possessionis et detur possessio primitatis seu praerogativa. Et quia omnia iura naturae et omnes creaturae concluderunt, quae non possunt mentiri, quod amor Dei de iure debet esse primus, et quod Deus debet esse res primo amata, et quod ei solus [*sic*] debetur totus amor primus, et nulli alteri, ac habet ex naturali obligatione, quae non possunt negari. Et sic iam declaratum est, quod amor Dei debet habere de iure et iustitia possessionem primitatis et praerogativam, et quod Deus debet esse res primo amata, et etiam natura amoris hoc requirit, quod ei, scilicet Deo, detur, ut iam probatum est, quia nulla res digna est primo amore nostro, nisi Deus. Et exinde concluditur, quod amor Dei, qui solus est, debet esse primus in nobis de iure et debito obligationis.²⁸⁹

Amb els peus sòlidament arrapats en el domini de les criatures, la capacitat dialèctica, assimiladora i sintetitzadora de Sibiuda sembla multiplicar-se. Per començar, tematitza la idea de sant Bernat que l'home que s'estima ell mateix, se substitueix i s'anteposa a Déu, fent-se Déu ell mateix, converteix la voluntat en ella mateixa, s'autofonamenta al marge de Déu i contra Déu:

[...] ipsa voluntas totaliter mutatur et convertitur in seipsam, et facit seipsam suum proprium fundamentum extra Deum et contra Deum.²⁹⁰
[...] et quia homo facit se tantum, ideo facit se tamquam Deum.²⁹¹

Per tant, desitjarà i voldrà tenir tot allò que només competeix a Déu de tenir: l'honor, la lloança, la glòria. I constituirà el seu propi domini, separat i contraposat al de Déu.

288. Tít. 138, 184.

289. Tít. 139, 185.

290. Tít. 140, 186.

291. Tít. 140, 187.

Tot es fa per amor, diu Sibiuda.²⁹² I en aquest imperi universal de l'amor i la voluntat, un dels dos amors primers possibles ha de ser bo i l'altre dolent. En la mesura que sigui bo, serà també font de tots els altres amors bons, i a l'inrevés. I aquí l'ordre de la voluntat ja no fa res més que reflectir i imitar l'ordre de l'ésser. L'amor de Déu ha de ser l'amor primer, per tal com Déu és l'ésser primer i, per aquesta causa, és l'origen i la font de tot el bé, tant en el pla ontològic com en l'ètic:

Et quia amor Dei debet esse primus solum, et tunc est rectus, bonus, iustus, verus, et secundum Deum, ut iam dictum est; et ideo quia amor Dei est prima radix, oportet quod omnia oriantur ab illo, scilicet omnes amores, et quod omnia, quae fiunt, fiant secundum illum amorem. Et quia est prima radix bona, ideo necesse est, quod sit radix omnium bonorum, et origo et fons. Quia qualis est radix, talia sunt omnia, quae oriuntur de radice. Et quia amor Dei quando est primus in nobis, est primum bonum nostrum, ideo omnia bona nostra oriuntur ab eo, et nihil est bonum nostrum, nisi oriatur ab ipso, ideo quia est prima iustitia nostra, et ideo omnis iustitia nostra oritur ab ipso. Et etiam est primum bonum nostrum, ideo est prima lux nostra, et lumen nostrum, a quo oritur omne lumen nostrum, et etiam est omnis rectitudo nostra, a quo oritur omnis rectitudo nostra.²⁹³

Les conseqüències en la voluntat de l'imperi de Déu estimat sobre tota altra cosa no poden ser més engrescadores: en virtut de la força transformadora de l'amor, l'home esdevé diví, i la seva voluntat pren una extensió pròpiament divina:

[...] et quia amor convertit voluntatem nostram in rem primo amatam, ideo convertit, mutat et transformat totaliter hominem in Deum et in suam voluntatem; et sic facit hominem divinum, unum cum Deo, amicum Dei. Et quia Deus est communissimus et universalissimus ad omnia, ideo quia tantum se extendit amor, quantum res amata, sequitur, quod amor Dei facit voluntatem nostram communem et universalem, communicabilem et extensibilem ad omnia; ideo amat non propter necessitatem et indigentiam, sed quia Dei sunt. Et ideo quia Deus non indiget creaturis, ideo etiam tunc voluntas nulla indigebit creatura; et per consequens talis voluntas nullam habebit indigentiam, non est fluctuans, non est variabilis, sed est stabilis, firma et solida, et hoc habet, quia res primo amata est Deus.²⁹⁴

Tot al contrari del que passa si l'amor imperant en l'home és l'amor d'ell mateix; essent criatura i tendint sempre necessàriament al no-res, l'home que

292. «Per amorem omnia fiunt»: tít. 141, 187.

293. Tít. 141, 187-188.

294. Tít. 141, 188-189.

s'estima primerament ell mateix esdevé per a ell mateix la font i l'origen de tota mena de mals:

[...] per oppositum necesse est quod amor proprius seu privatus, qui est amor suiipsius, quando est primus, sit prima radix omnium malorum, et necesse est quod omnia mala oriantur ab illo, quia primum malum est, radix et origo et exordium, omnium malorum. Et ideo amor suiipsius seu propriae voluntatis est origo et radix omnis iniustitiae, omnis vitii, omnis peccati, et omnis caecitatis et ignorantiae: et breviter omnium dolorum et malorum, et ideo ab ipso necessario oriuntur tot mala et venena et maculae. Qui ergo habet in seipso amorem suiipsius habet in se plantatam radicem omnium malorum. Et omnia ista procedunt ex eo quod res primo amata est ipsamet voluntas seu ipse homo, non quia est amata, sed quia est primo amata; nec quia est amor suiipsius, sed quia est primus inquantum primus, et ideo est contra Deum extra Deum et sine Deo. Et sicut Deus est fons et origo et radix omnium bonorum, ita ipsa voluntas, quando est primo amata, est radix et origo omnium malorum, et est penitus contra Deum, eo quia facit se primam voluntatem contra Deum: ideo facit se Deum falsum. Ideo sicut Deus verus est origo omnium bonorum, ita propria voluntas, quae est falsus Deus, est origo omnium malorum. Et quia res primo amata est creatura de nihilo facta, in se nullam habens firmitatem, sed semper tendens ad non esse de natura sua, et est semper indigens, et ideo cum amor mutatur amantem in rem amatam, tunc homo nullam habet in se firmitatem, nullam securitatem, sed semper fluctuat et indiget, nunquam quiescit: eo quod est mutatus in creaturam, scilicet in se ipsum. Et ideo quia creatura est in se vanitas, ideo homo tunc conversus est in vanitatem.²⁹⁵

Resumint: l'home que estima Déu es troba en el dret camí ètic i ontològic, i l'home que s'estima ell mateix cau en l'alienació. Sibiuda retroba ara el llenguatge del pròleg, i així aquesta pàgina controvertida i tan diversament interpretada pot ser reconduïda al seu veritable tenor:

Amor Dei facit voluntatem habitare in proprio regno, in propria terra et in propria patria et in domo sua; sed amor suiipsius facit ipsam exire de terra propria, de patria propria, de domo propria, et habitare in terra aliena, et in patria extranea, et facit ipsam vagam et extra domum suam.²⁹⁶

Més amunt, al principi del *Liber Creaturarum*, Sibiuda havia comparat l'ésser de Déu i l'ésser del món a dues grans llums que il·luminaven la intel·ligència humana, amb la particularitat que era a partir de l'ésser visible del món que l'home podia elevar-se cap a l'ésser invisible de Déu. Ara mestre Ramon reprèn el símil, amb una gran diferència de perspectiva: l'amor de Déu és una llum que

295. Tít. 141, 189.

296. Tít. 141, 190.

ens permet de conèixer Déu i nosaltres mateixos, amb totes les conseqüències que se'n deriven. En canvi, l'amor d'ell mateix és una tenebra que fa que l'home ni es conegui ell mateix, ni conegui Déu, amb tot el que això significa. Ara comprenem, doncs, què volia dir Sibiuda en el pròleg del seu llibre, quan afirmava que l'home vivia fora de casa seva com un alienat i que era un cec, *excaecatus*; els textos ho delaten amb claredat meridiana:

[...] amor Dei est principium ad cognoscendum omnia bona hominis, et amor sui ipsius seu proprius est principium ad cognoscendum omnia mala hominis. Et qui ignorat amorem Dei, ignorat omnia bona hominis; et qui ignorat amorem sui ipsius, ignorat omnia mala hominis. Quia qui ignorat radices et causas bonorum et malorum hominis, non videt bonum nec malum, quia non videt ianuas nec portas bonorum et malorum. Et tamen magna est differentia inter istas duas radices, quia qui habet amorem Dei primo in se, talis cognoscit ipsum per ipsum: etiam cognoscit amorem alium, scilicet sui ipsius, et omnia quae sequuntur ex illo. Et qui habet in seipso amorem sui ipsius primo, talis non cognoscit neque amorem Dei, neque sui ipsius, neque illa, quae consequuntur ex eis. Et causa est quia amor Dei lux est et lumen illuminans; et ideo facit videre seipsum et suum oppositum, scilicet amorem sui ipsius, et illa quae oriuntur ab eis: sed amor sui ipsius, quia est tenebra et obscuritas prima de natura sua, ideo abscondit et obscurat seipsum et celat, ne videatur, atque obscurat et excaecat intellectum, ne videat ipsum amorem. Et ideo qui habet talem amorem, omnia bona et mala hominis ignorat, et nihil videt de bonis et malis hominis, quia tenebrae totum possident, et nulla lux est in eo, et talis est ignorantissimus.²⁹⁷

Abans de passar avant, valdrà la pena de fer observar que és en els títols sobre l'amor on Sibiuda respon a una gran part de les preguntes que havia sembrat en el pròleg del *Liber creaturarum*, i hi respon d'una forma que no necessitarà ulteriors canvis de perspectiva. Si en el pròleg Sibiuda pintava una situació més aviat precària de l'home, tant en el pla de la intel·ligència com en el de la voluntat, en el tractat sobre l'amor la situació fa un tomb definitiu. L'amor de l'ésser primer que és Déu re situa l'home en el seu lloc preeminent enmig de l'univers i obre a la seva voluntat lliure la perspectiva d'un sadollament infinit. L'home ha après d'on ve i on va, ha après el seu valor i el seu destí, i sap que no ha de donar-se per res. Les criatures l'han posat en camí d'accedir a la consciència d'ell mateix, que és la consciència d'un destí en Déu i en la mesura que és consciència d'aquest destí diví, no d'altra cosa. En el *Liber creaturarum* l'home és home en la mesura que accedeix a la consciència de la seva relació inescamotejable amb Déu. Antropologia i teologia són indestruïbles, Déu i l'home s'entrecreuen sense parar. Tal com s'explica Sibiuda, no es pot filoso-

297. Tít. 142, 190-191.

far sobre l'home en el pla ontològic, en el pla ètic i en el pla afectiu obviant Déu. Més encara, si Déu era obviat, l'home resultaria un fenomen incomprensible i errívol, i la ciència que hom podria formular sobre l'home seria una pura forma de la ignorància. Encara que el *Liber creaturarum* no s'atura, ni de bon tros, en el tractat sobre l'amor, és evident que en arribar en aquests títols Sibiuda ha recorregut un trajecte substancial en el seu intent d'aclarir els problemes antropològics que havia formulat al lllindar del seu llibre.

IX.6. L'AGONÍSTICA AMOROSA

Hem de fer ara una breu sinopsi dels desenvolupaments ulteriors que Sibiuda extreu de la idea bàsica dels dos amors primers. L'amor de si mateix dona origen a dos amors principals i distints, seguint sempre la constitució ontològica de l'objecte de l'amor, l'amor al cos i l'amor a l'ànima: Aquests dos amors en fan néixer d'altres: l'amor del propi honor i excel·lència (supèrbia), l'amor de les voluptats carnals (luxúria i gula), l'amor dels béns temporals i llur abundància (avarícia), l'amor de la venjança contra els qui s'oposen al propi honor i als propis plaers (ira), l'amor del mal d'altri i l'odi del seu bé (enveja), l'amor de la comoditat corporal i el rebuig de l'esforç i el treball (peresa). Vet aquí els set pecats capitals integrats en el *Liber creaturarum*.²⁹⁸

Per contra, si l'amor de Déu fos l'amor primer de tots els homes, com que tothom tindria el mateix amor i la voluntat igual, en resultarien la unitat, la pau i la veritable concòrdia entre els homes, mentre que si els homes s'estimen ells mateixos, cadascú va per ell i se'n segueixen divisions, discòrdies, plets, enemistats, ires, odis i guerres.²⁹⁹ Sibiuda remarca que l'amor de si mateix mai no pot ser genèric, per exemple un amor de la humanitat, sinó que és singular i individual: amor d'aquest home, «separatus ab omni homine et ab omni alia re singulari».³⁰⁰ Raó per la qual necessàriament ha de ser font de mals, a l'inrevés de l'amor de Déu, que és genèric, «quia Deus est communis et universalis omnibus creaturis, quia omnes ab ipso veniunt et ab ipso manentur et conservantur».³⁰¹

Arribat a l'individu, Sibiuda s'afanya a donar una de les seves regles, perquè l'home pugui ordenar adequadament el seu amor. És una regla del més pur estil sibiudià, presentada amb un vocabulari que no pot ser més clàssic dins el *Liber creaturarum*:

298. Tít. 143, 191-192.

299. Tít. 144, 192-194.

300. Tít. 145, 194.

301. Tít. 145, 195.

Quoniam autem homo quilibet debet conari quantum poterit, ut certissime videat omnia, quae debet dare Deo, quia hoc est bonum suum: et ideo quia homo non potest esse magis certus quam per seipsum et quando in seipso videt, quid debeat vel quid debet facere Deo, ideo dabitur hic quaedam brevissima doctrina, quae fundatur in amore suiipsius, seu amore proprio; per quam doctrinam omnis homo potest videre in seipso tanquam in exemplari propinquissimo, qualiter ipse debeat se habere erga Deum, et non indigebit nisi seipso ad hoc cognoscendum, nec oportebit quarere alios testes extrinsecos.³⁰²

La regla no té cap secret i prové del món d'especulacions agustinianes: L'home ha de referir i donar a Déu tot allò que l'home desitja i vol per a ell mateix. Si quan l'home s'estima ell mateix, es converteix en Déu per si mateix, posat a estimar Déu, li ha de reconèixer la primacia que naturalment desitja per a si mateix:

Si ergo aliquis vult scire, quae sunt illa quae debet dare Deo, videat quae sunt illa quae vult pro seipso et sibi dari, et quid pro seipso facit, eo quia primo amat seipsum: unde illa quae vult et facit pro seipso et vult sibi dari et fieri ei. Et propter hoc, quia primo amat seipsum, vult et facit tanquam Deo sibiipsi, quia tunc est quasi Deus, et tunc erit certus, quod omnia illa debet dare et facere pro ipso, et velle soli Deo dari et pro seipsum fieri: ponat ergo Deum loco suiipsius; et ideo quia quando amo meipsum, primo amo voluntatem meam, et sequor eam et nullam aliam. Et ideo similiter, quia primo debeo amare Deum, primo debeo amare voluntatem suam, et solum sequi eam et nullam aliam.³⁰³

[...] debet ergo ipse (homo) remove seipsum de illo loco primitatis, et dare Deo locum illum.³⁰⁴

La meitat del tractat sobre l'amor del *Liber creaturarum* està dedicada a un llarg desenvolupament entorn dels fruits dels dos amors primers, i en aquests títols Sibiuda es torna una mica més psicòleg. No podem ara seguir fil per randa els raonaments de mestre Ramon i ens haurem de limitar a resumir-ne el contingut, malgrat l'empobriment que en pugui resultar; peròensem que des del punt de vista filosòfic l'essencial de l'amor ja queda dit.

Tot el que l'home fa, diu Sibiuda, acaba en gaudi o en tristesa, i de tota la seva acció, l'home només en reporta realment aquest lucre. El gaudi i la tristesa són resultats oposats; l'un és bo per a l'home, l'altra representa el seu mal. El gaudi s'origina a partir de l'amor de Déu, i la tristesa prové de l'amor de si mateix. La voluntat és un camp, compara Sibiuda; si hi sembrem l'amor de Déu, al final recollim gaudi; si hi sembrem l'amor propi, recollirem la tristesa.³⁰⁵

302. Tit. 146, 195-196.

303. Tit. 146, 196.

304. Tit. 146, 197.

305. Tit. 148, 199-200.

El gaudi que neix de l'amor de Déu és com l'amor de Déu: just, sant, veritable, ordenat, pur, diví, òptim, recte i segons la naturalesa de l'home, etern, delectable, complaent, alegre, tranquil, exultant, etc.³⁰⁶ Constitueix la veritable vida de l'home i de la seva voluntat³⁰⁷ i es multiplica com l'amor de Déu, tant pel que fa a l'extensió de l'amor a objectes infinits,³⁰⁸ com pel que fa a la seva presència en un nombre potencialment infinit d'homes.³⁰⁹

A partir del títol 154, les conclusions que comença a treure Sibiuda s'enlairen de forma espectacular. Posant altra vegada en marxa el principi *tantum quod non possit esse maior*, que ja sabem d'on ve, l'especulació puja en fletxa: la plenitud del gaudi exigeix que, si l'ànima humana ha estimat Déu quan no l'ha vist, un dia el pugui estimar veient-lo; per tant, la plenitud del gaudi i de l'amor s'obtindran en la vida eterna, quan l'ànima veurà Déu cara a cara. No solament això, sinó que també serà congruent que l'ànima pugui recuperar el seu cos, convenientment espiritualitzat, perquè participi també del gaudi etern i infinit de Déu.³¹⁰ No és pas estrany que Sibiuda acabi les seves reflexions sobre el gaudi amb aquests mots, entre admirats i ponderatius:

Declaratus est ergo finalis et ultimus fructus, qui nascetur ex amore Dei, quando erit primus: videte ergo et notate ordinem totius processus. Primo enim inventa fuit obligatio amoris: secundo natura amoris: tertio fructus amoris, qui est gaudium. Sic ergo obligant nos ad amorem, et omnia facta sunt et nobis data propter amorem, et amor propter gaudium, et gaudium propter nihil aliud: in tribus autem totum clauditur, in obligamine, in amore et in gaudio. Totus ergo ordo creaturarum, tota scala naturae ostendunt nobis obligationem ad Deum, et debitum amoris, et etiam gaudium. Ex creaturis manifestatur obligatio: ex obligatione debitum amoris: et ex amore gaudium. Et sic per scalam naturae continue ascendimus de bono in melius, et de infimis ad summa cum Dei auxilio.³¹¹

La tristesa que neix de l'amor propi té totes les característiques contràries del gaudi que neix de l'amor de Déu, mentre l'home viu en aquest món,³¹² i en l'altra vida generarà una displicència i un autoodi que ja no podrà ser més gran. És la tristesa químicament pura, que l'home amb prou feines és capaç de copsar ara amb la seva imaginació i que Sibiuda identifica amb la mort eterna.³¹³ No

306. Tít. 150, 201-202.

307. Tít. 151, 202-203.

308. Tít. 152, 203-204.

309. Tít. 153, 204-205.

310. Tít. 154-155, 205-209.

311. Tít. 156, 211.

312. Tít. 158, 212-214.

313. Tít. 161, 217-221.

solament això, sinó que el cos també hi serà associat i rebrà el càstig degut per justícia juntament amb l'ànima, en un lloc especialment preparat *ad hoc*.³¹⁴

Ja es veu, doncs, que a través de la seva doctrina sobre l'amor Sibiuda introdueix una part substancial de l'escatologia cristiana en una especulació que es vol racional i fundada en l'ensenyament de les criatures: vida eterna, càstig etern, cel, infern, resurrecció de la carn. No podem dubtar que Sibiuda estava convençut que procedia a fonamentar sobre l'ensenyament de les criatures la seva vasta deducció *racional* de la dogmàtica eclesiàstica. En el títol 166 ho expressa amb una contundència que val la pena de recollir:

Sed quae sit voluntas Dei, hoc manifestant nobis creaturae et ordo creaturarum: quia quicquid significant nobis creaturae et dicunt nobis, totum est secundum voluntatem Dei, et hoc vult Deus, hoc dicit Deus, quia omnes creaturae sunt ordinatae secundum voluntatem Dei. Ideo quando creaturae dicunt vel significant nobis aliquid, hoc est secundum voluntatem suam, quia nil est in creaturis ordinatum contra Dei voluntatem: et quia quicquid conclusum est in hoc libro, totum extractum est ab ipsis creaturis et ab ordine et comparatione creaturarum, ideo quicquid conclusum est in hoc libro, est secundum Dei voluntatem. Ergo qui facit contra scripta in hoc libro, facit contra Dei voluntatem. Et qui facit ea, quae hic scripta sunt, facit Dei voluntatem.³¹⁵

Aquesta agosarada conclusió remet altra vegada al pròleg, on Sibiuda prometia certesa i solidesa d'arguments, i on proclamava que la seva ciència era suficient per a encaminar rectament l'home cap a la seva salvació.

IX.7. LES CIUTATS DE L'AMOR

Com es veu, doncs, el tractat sobre l'amor sibiudià s'inscriu plenament en el moviment general del *Liber creaturarum*. Les especulacions que hi desplega l'autor miren de confirmar una sèrie de punts clau de la dogmàtica cristiana referents a l'ètica i assenyaladament a la temàtica de la sanció ultraterrenal de l'acció moral de l'home. Sigui quina sigui la influència que hagi pogut tenir Sibiuda sobre místics posteriors, el cert és que en el *Liber creaturarum* hom cercaria endebades una mística. Amb tot, seriem injustos amb Sibiuda si negàvem de pla que ell ha tingut coneixements o experiències de tipus místic. En efecte, en un text anterior que ja hem vist, un petit incís, deixat anar quasi de passada —i potser, per això mateix, màximament inte-

314. Tit. 163-164, 224-228. Cf. BONAVENTURA, *Breviloquium*, VII, 6, 5.

315. Tit. 166, 231.

ressant—, permet de conjecturar que Sibiuda sabia quelcom dels treballs propis de la mística pràctica:

Ita similiter quando voluntas coniungitur cum re primo amata, quae sit bona, fortissima, ditissima, et potentissima, solida, immobilis, aeterna et invariabilis, nullo indigens, in se habens omnem sufficientiam, tunc ipsa est in pace, in consolatione, et in gaudio, et nullo modo potest turbari, nec laedi, nec affligi, nisi in re, quam amat et diligit.³¹⁶

Aquest *nisi in re, quam amat et diligit* és l'única obertura que hi ha al *Liber creaturarum* cap a la mística. La porta només és entreoberta, els camins arduos de la mística només hi són públicament assenyalats. Tant si Sibiuda els coneixia a fons, com si només en sabia l'existència per compte d'altri, la seva discreció sobre els temes pròpiament místics confirmaria una vegada més que l'autor del *Liber creaturarum* no ha volgut depassar mai conscientment el nivell que li permetia d'especular a partir de les criatures i de l'home entès com a natura.

El silenci místic de Sibiuda contrasta amb la vigoria amb què subratlla els aspectes socials de la teoria dels dos amors primers. Això el duu a integrar en el *Liber creaturarum* una de les més grans idees d'Agustí: la de les dues ciutats. Tot el títol 169 no n'és més que una tematització. Els homes es divideixen en dos grups, segons que llur amor primer sigui el de Déu o el de si mateixos. Els qui estimen Déu actuen segons Déu i segons indiquen les criatures; els qui s'estimen ells mateixos actuen al marge de Déu i de les criatures. Els primers s'han acostat màximament a Déu, els segons se n'han allunyat, esdevenint no-res. Aquests dos grups que viuen plegats a la terra, en l'altre món seran destriats i col·locats en indrets diferents, segons la tendència de llur amor: els uns seran elevats cap al cel, en direcció d'on Déu habita, i els altres aniran cap a l'infern, al punt més allunyat de Déu que es pugui trobar en l'univers. Aquesta popularització de la gran idea d'Agustí és expressada amb una retòrica digna de l'ocasió, en la qual no manquen les referències a l'univers metafísic sibiudià:

Et ideo illi, qui primo amaverunt seipsos, sunt inimici Dei capitales, quia quilibet fecit se Deum, et per consequens sunt inimici omnis creaturae; ideo necesse est, quod ponantur in loco remotissimo a Deo, secundum suam naturam et dignitatem, quantum fieri poterit; et hoc est medium terrae, et in loco remotissimo ab omni creatura et nobilitate omnis creaturae. Et etiam necesse est quod qui primo amaverunt Deum, quod sint amici Dei, et ponantur in loco propinquissimo Deo secundum naturam suam et dignitatem, et hoc est coelum. Ergo una civitas erit in coelo, alia vero in medio terrae. Item qui primo amaverunt

suam propriam voluntatem, sunt extra Deum et extra omnem creaturam, immo fecerunt se non creaturas, sed fecerunt seipsos nihil, et a Deo elongaverunt se totaliter, ergo debent collocari juxta eorum naturam; et per consequens debent poni secundum debitum ordinem extra omnes creaturas prope nihil. Et talis locus est medium terrae, quia terra est prope nihil.³¹⁷

Amb aquests accents es clou el tractat sobre l'amor de Sibiuda. A part de l'orientació i les oportunitats apologetiques aprofitades, potser el seu mèrit principal és d'haver-hi sabut acumular una gran força de tensió, originada per dos pols distints i orientada en dues direccions al mateix temps. Els dos pols són el metafísic i l'ètic; les dues direccions són la individual i la social. Com a deure ètic, l'amor és condicionat per l'especial tensió que sempre relaciona l'ésser primer amb la criatura, tothora propensa al no-res. El problema de l'amor de l'home forma part d'un problema metafísic bàsic, almenys en el sentit que la seva mala solució desencadena contrasentits de primer ordre, que la *significació* de les criatures subratlla i, eventualment, contraresta. A més, el problema de l'amor és definitiu per a tipificar la personalitat humana, individual i social. Segons Sibiuda, l'home s'ho juga tot quan fa l'opció del seu amor primer: tota la seva personalitat moral i el seu destí en queden marcats. Però també l'existència de la humanitat com a grup social experimenta profundament la tensió originada a causa de les dialèctiques contraposades dels dos amors primers. L'amor resol i defineix la història individual i col·lectiva dels homes, en el marc d'una metafísica forçosament tesada pel predomini absolut de l'ésser primer infinit sobre l'ésser de la criatura sempre sotjat pel no-res, i sota la vigilància significant de les criatures, que en aquest drama fan també el paper del públic espectador.

317. Tit. 169, 234.

X. CONCLUSIONS

Hem fet un recorregut ràpid i incomplet sobre el *Liber creaturarum*, en el sentit que volíem veure de quina manera, en un context no filosòfic, un autor del segle XV procedia a fer recerques filosòfiques.

Per a un estudi d'aquest tipus Sibiuda ha resultat un autor emblemàtic. Intentarem ara de resumir els resultats assolits, tenint en compte el problema de les relacions entre filosofia i teologia. Queden, per tant, fora de la nostra consideració les remarques que podríem haver fet si la nostra lectura del *Liber creaturarum* hagués estat estrictament teològica.

X.1. DE LA TEOLOGIA A LA FILOSOFIA, I TORNADA

De tot el que precedeix es desprèn que el punt de partida de Sibiuda és sempre la veritat revelada. Sibiuda no l'escomet en el seu aspecte de veritat revelable i al mateix temps assequible, almenys potencialment, —o no assequible— a la intel·ligència humana. Sibiuda vol defensar la fe, la veritat de la fe, amb l'ajuda del pensament, la qual cosa el porta a filosofar sobre els continguts de la religió cristiana. És el teòleg, doncs, el qui surt a l'encontre de la filosofia. Som en el programa de la *fides quaerens intellectum*. Dins aquest programa, però, el teòleg selecciona la filosofia que busca. El primer resultat de la nostra recerca és que Sibiuda no fa una filosofia de la religió, sinó una filosofia per a la religió. És evident que en aquesta manera de fer hi ha molts elements de filosofia de la religió, però tots ells porten la marca de la intenció apològica originària de l'autor.

En la mesura que en el *Liber creaturarum* la filosofia —o una manera d'entendre-la— és cridada a justificar la fe cristiana, Sibiuda manifesta la seva filia-

ció lul·liana. Ja hem vist que la seva posició dins el lul·lisme era profundament innovadora, la qual cosa confirma justament la vigència per a Sibiuda del projecte lul·lià. Al mateix temps, creiem que el sacrifici conscient que fa Sibiuda de les parts més característiques de la metodologia lul·liana l'empeny a ser radical en algunes direccions que el lul·lisme no havia encara desenvolupat.

Per començar, Sibiuda, radicalitza l'afany pràctic, pedagògic i proselitista que hi ha en l'expansionisme cristià tan car al lul·lisme. I el radicalitza no només perquè multiplica exemples, empra un llenguatge màximament assequible i obvia tocar qüestions molt especialitzades, sinó sobretot perquè escull un terreny en principi comú de diàleg i discussió: la naturalesa, l'home. L'antropocentrisme de Sibiuda és el seu lul·lisme o, si es vol, la manera com el lul·lisme troba una formulació pròpia en el moment de la desclosa de l'humanisme i el Renaixement. I és radical perquè es tracta d'un antropocentrisme que prové del món de preocupacions lul·lianes i no les depassa. És, per tant, ben probable que calgui situar Sibiuda en el marc de les preocupacions del primer humanisme català, representat sobretot per Metge, i s'hauran de tenir en compte les aportacions que hi fa Sibiuda. Però atenció: Sibiuda no fa aportacions antropològiques com a humanista, sinó com a teòleg que, provinent del camp lul·lista, s'adona que ha de fer sofrir transformacions pregonas al lul·lisme per tal de poder respondre a problemes nous, que es plantegen en uns termes que ja no coincideixen amb els del clos tradicional del saber cristià —bàsicament el món universitari europeu—, sinó que prenen autonomia i força fora d'aquest clos i en capes de població molt més àmplies que les que sortien de les escoles tradicionals.

El radicalisme antropològic sibiudià també té un altre sentit: és sintètic. En el *Liber creaturarum* només es debaten dos problemes, que en són un de sol: Déu i l'home. La naturalesa és com un teló de fons, com un rebost del qual a vegades es poden extreure arguments idonis, però no és la preocupació prioritària de Sibiuda. Això no vol dir que Sibiuda no tingui una doctrina pròpia de la naturalesa, sinó que el punt fort d'aquesta doctrina és que la naturalesa anuncia Déu a l'home, que la naturalesa revela Déu a l'home i revela l'home-Déu a l'home caigut. Sibiuda s'interessa sobretot per aquesta funció de la naturalesa, més que per les seves lleis internes de funcionament: aquestes no li interessen, si no és a títol de curiositat i de pura contemplació desinteressada. Allò que de veritat interessa Sibiuda és la constel·lació Déu-home, i aquest interès explica molt bé algunes opcions filosòfiques sibiudianes.

La primera és la seva inserció en el món d'idees agustiniano-anselmiano-bonaventurians. «Deum et animam quaero»: aquest programa d'Agustí és el mateix de Sibiuda. I ja hem vist fins a quin punt el *Liber creaturarum* es feia resó de l'especulació anselmiana i com seguia de prop alguns textos de Bonaventura. Nosaltres estem convençuts que l'interès que mostra Sibiuda per a encabir

en la seva obra tota mena de textos del corrent agustinianisme medieval es deu a una circumstància històrica: l'estima manifestada per Gerson envers aquests autors i la contraposició que en fa a les *fantasies* lul·lianes, que Sibiuda reivindicaria per via de fets, inserint en la seva obra de propòsit típicament lul·lià tot de textos i referències clàssics dins la tradició agustiniana.

La resposta de Sibiuda a Gerson pot ser interpretada en clau polèmica o en clau ecumènica. En tot cas és clar que l'intent de Sibiuda d'agustinitzar el lul·lisme, és a dir, de legitimar-lo davant el món universitari, topa amb greus inconvenients. Perquè si en l'agustinisme no hi ha cap dificultat insalvable per a admetre que les criatures i la raó poden acostar l'home a Déu,³¹⁸ en canvi no hi té carta de naturalesa la tesi radical de Sibiuda, segons la qual a través del llibre de les criatures l'home pot accedir al coneixement de totes aquelles veritats que necessita per a poder atènyer la seva salvació. Encara que Sibiuda matisi que aquest coneixement només es dona històricament en el cristià batejat, la seva tesi cau fora del món d'idees agustinianes. En efecte, un Duns Escot es preguntaria si la teologia no descobreix al filòsof un horitzó de possibilitats intel·lectuals més àmplies que les que proposa la filosofia estricta, però amb la consciència ben clara que una és la filosofia del filòsof i una altra la filosofia del teòleg. El matís té la seva importància i un munt de conseqüències.

Perquè Sibiuda oscil·la entre una ortodòxia correcta i unes expressions ambigües —que segurament tenen llur sentit, com intentarem d'esbrinar. A parer nostre, hi ha dos paradigmes molt clars d'aquesta ortodòxia i de la seva expressió ambigua. Quan Sibiuda formula la teoria de l'impensable racional, es mou dins l'ortodòxia més acreditada, tant des del punt de vista teològic com des del punt de vista filosòfic. Les grans veritats fonamentals del cristianisme —trinitat de persones en Déu, encarnació del Verb— són irreductibles a una anàlisi purament racional, per bé que la raó pot esmerçar-se a mostrar llur no-contradicció interna. Admeses com a veritats que depassen la comprensió de la

318. Cf. per exemple la posició que en aquest punt manifesta el franciscà radical Pèire Joan Olieu: «[...]oportet ut actus contemplationis per claram cognitionem Scripturarum et creaturarum sit plenissime illustratus, ut tandem possit totus recolligi et elevari ad apprehendendum divinam potentiam et sublimitatem, sapientiam et bonitatem per Scripturas et creaturas et in scripturis et creaturis [...]. Si etiam intellectus non esset plene in cognitione divinarum Scripturarum et creaturarum tam corporalium quam spiritualium illustratus, non posset divine maiestatis immensitatem et divine sapientie admirandam rationum incomprehensibilitatem, quibus omnia disponuntur et gubernantur, nec divine bonitatis superfluentem et super ineffabilem suavitatem, clementiam et pietatem, non solum superintellectualiter sed nec intellectualiter vel rationaliter percipere et intelligere» (*Quaestiones de perfectione evangelica. I. An contemplatio sit melior ex suo genere quam omnis alia actio*, Vat., Burgh., 357, f. 4c [devem la comunicació d'aquest text a l'amabilitat de Josep Perarnau]. Per bé que no separa el coneixement revelat del que s'obté per via natural, Pèire Joan els distingeix sistemàticament i no deixa que un d'ells cobreixi abusivament l'altre.

intel·ligència humana, aquesta es pot lliurar a l'exercici més o menys afortunat de fer-les assequibles i de tancar llur sentit dins un cercle hermenèutic que eviti la contradicció interna. Ara bé, quan Sibiuda exigeix per a la seva especulació el nivell de coerció intel·lectual que només pot imposar autoritàriament un Déu que es revela, i diu que el que es conclou de la consideració de les criatures en la seva obra equival a la voluntat de Déu, difícilment la seva posició cau dins l'ortodòxia teològica i filosòfica.

Com a incís, remarcarem que en el pròleg del *Liber creaturarum* Sibiuda afirma que la seva ciència pot ensenyar a l'home el camí per a atényer el seu fi últim, i és en el pròleg on Sibiuda fa la salvetat que aquesta ciència és privativa del cristià batejat. El pròleg fou condemnat per l'autoritat eclesiàstica competent. En canvi, al bell mig del tractat sobre l'amor, Sibiuda afirma, exagerant a cor què vols: «Et quia quicquid conclusum est in hoc libro totum extractum est ab ipsis creaturis et ab ordine et comparatione creaturarum; ideo quicquid conclusum est in hoc libro est secundum Dei voluntatem. Ergo qui facit contra scripta in hoc libro, facit contra Dei voluntatem. Et qui facit ea quae hic scripta sunt, facit Dei voluntatem.»³¹⁹ Aquesta part del *Liber creaturarum* fou considerada ortodoxa. Ja hem dit que ens inclinàvem a creure que Sibiuda era globalment ortodox en el punt de les relacions entre la raó i la revelació. El que no deixa de constituir una certa sorpresa és que la intervenció disciplinària magisterial en l'obra de Sibiuda hagi contribuït poc a desfer l'ambigüitat del pensament de l'autor, quan aquest, si no errem, té un pensament unitari i idèntic, tant en el pròleg com en d'altres parts del llibre, que haurien pogut ésser igualment posades en qüestió. Es podrien fer algunes consideracions que ometem per mor de la brevetat.

Una altra de les conseqüències de l'opció sibiudiana de reduir la seva recerca al clos de la constel·lació Déu-home, és el caràcter de la seva metafísica. Hem vist que aquesta s'estructurava sobre el binomi ésser - no-ésser. El fet que el pensament metafísic de Sibiuda hagi bandejat tot altre quadre de preocupacions i s'hagi concentrat en aquesta formulació respon, com hem tingut oportunitat de remarcar, a la seva preocupació fonamental d'explicar la creació. Nosaltres creiem que la metafísica sibiudiana prové del món agustinà i, en tot cas, és ben diferent de les metafísiques medievals que s'inspiren en Aristòtil i en els seus comentadors àrabs. Només una metafísica que inclogui el pensament del no-ésser podia servir per a explicar des d'una mentalitat no nominalista les tensions extremes que caracteritzen les relacions entre Déu i la criatura, sense

319. Cf. tít. 166, 231.

perill de caure en el necessariisme de la metafísica grecoàrab. El rol que atribueix Sibiuda al no-ésser en l'explicació de la gènesi de les coses i en la caracterització del creat és un distintiu molt modern de la seva metafísica. Efectivament, Sibiuda es troba a un pas d'una formulació que l'hauria fet modern del tot: l'afirmació que l'ésser és temporal i es funda en el no-ésser. És evident que Sibiuda no arriba fins aquí —no hi pot arribar, encara—, però d'alguna manera s'hi acostava, com hem tingut ocasió de fer notar en examinar la seva noció de creació. L'ésser creat es troba envoltat pel no-ésser, que sotja contínuament l'oportunitat d'engolir-lo. Només l'assistència contínua de l'ésser primer el manté ... surant sobre el no-res.

Aquesta metafísica de l'ésser i el no-ésser és la clau per a entendre una altra simplificació de Sibiuda: l'antropològica. Efectivament, l'home sibiudià és finalment la seva voluntat, i la voluntat, segons Sibiuda, és *posse*. Confrontat amb un *posse* infinit, el drama de l'home es juga en la seva voluntat: s'estima Déu o s'estima el no-res. L'home és lliure i responsable dels seus actes, tant en el pla individual com en el social i històric. En el fons, la llibertat radical de l'home ve donada per la radicalitat de la llibertat de l'acte creador de Déu. Sol, únic entre totes les altres criatures, l'home té el privilegi de *tocar* Déu per la llibertat. L'autenticitat de la llibertat de l'home queda definitivament aclarida quan Sibiuda s'exposa a esbrinar les conseqüències finals de les decisions de la llibertat. Ésser, no-ésser, llibertat, destí [...]. Vocabulari conegut els nostres dies amb un altre tipus de radicalitat. Perquè quan en una especulació s'introdueix el pensament del no-res, la radicalitat s'imposa tota sola.

En el cas sibiudià sorprèn la seva audàcia especulativa. El Déu de Sibiuda és un primer ésser el més allunyat possible de l'autosuficient motor primer aristotèlic. Per començar, és l'ésser de tot o l'ésser-tot, en tal grau que necessàriament s'afirma victoriosament sobre tota l'extensió del no-res absolut. No es tracta d'un ésser abstracte, buit, pobre, ans al contrari: es tracta de la plenitud més plena possible, l'excés elevat a l'infinit. No deixa de ser una resposta al vell problema de perquè les coses són i més aviat no són. La radicalitat d'un possible no-ésser total és contrarestada per la radicalitat d'un ésser total real. Sibiuda havia d'anar a parar de cap a l'argument de sant Anselm.

L'audàcia sibiudiana també es mostra quan en el tractat sobre l'amor solida definitivament la seva metafísica i la seva antropologia. La seva idea de llibertat funda un terreny comú entre Déu i l'home. És la idea cristiana de la *similitudo* i de la *imago* de Déu en l'home, concentrada en el domini de la llibertat. El xoc de les dues llibertats és el que dona origen pròpiament parlant a la història que hi ha entre Déu i l'home. Hi ha, en efecte, història, i història autèntica, perquè hi ha llibertat. Encara que sigui finita, la llibertat de l'home, en contraposar-se a la llibertat infinita de Déu, introdueix elements de pertor-

bació en el pla diví del món, que només es poden recomposar en una ulterior *historia salutis*. El món és víctima de la història desgraciada que s'esdevé entre Déu i l'home, i només el redreçament d'aquesta relació mitjançant els actes històrics corresponents torna al món el seu equilibri i el seu sentit originari.

I aquí, s'hi insereix la idea que Sibiuda es fa de la naturalesa: és l'escenari de la gran acció que protagonitzen Déu i l'home. Un escenari que canvia segons el caràcter de l'acció, però escenari, al capdavant, és a dir, quadre, marc, àmbit, pur rerefons. La naturalesa no suscita cap interès pròpiament científic en Sibiuda. És el τόπος visible de l'ordre que estructura l'univers. I l'univers només té importància a causa de l'home que, d'alguna manera, el transcendeix i el salva, o l'envileix i el condemna. Pico della Mirandola desenvoluparà més tard la idea sibiudiana segons la qual l'home, *copula mundi* (Ficino), és l'únic ésser de la naturalesa que posseeix una naturalesa no predeterminada, sinó constituïda de tal manera que ell mateix la determina en escollir l'objecte del seu amor primer. L'home no *és*, sinó que *es fa*. I si no es fa en direcció de l'ésser que ho és tot, es fa en direcció del no-res. La naturalesa, fins i tot com a ambient o casa de l'home, hi pinta poc davant les urgències pròpiament metafísiques de l'amor. La naturalesa és pura decoració, teatre. En esdevenir una entitat merament simbòlica, la naturalesa inicia o reinicia la seva entrada en el domini d'allò que l'home desconeix. Les criatures potser porten l'home a conèixer el seu destí i el seu valor, però no hi ha en el *Liber creaturarum* un camí de retorn que porti l'home cap al coneixement de les criatures. El *Liber creaturarum* és i resta un llibre de l'home, *liber de homine*, com diuen els títols dels manuscrits més antics.

X.2. FE I RAÓ

És per aquesta causa que nosaltres no creiem que es pugui parlar, a propòsit del *Liber creaturarum*, d'un autèntic procés d'*ascensus* i *descensus*, encara que el mateix Sibiuda a vegades empri aquesta terminologia. Si les criatures eventualment dirigeixen l'home cap a la comprensió del lloc que ocupa en el món; si li revelen el seu valor; si el fan pujar encara més enlaire cap a la comprensió de l'existència d'un ésser primer que és Déu —i un Déu trinitat—; tot aquest impressionant moviment d'ascensions cada vegada més sensacionals no és compensat amb el corresponent procés descendent cap a la comprensió íntima i profunda —racional i científica— del ser de les coses. Una vegada arribat a dalt de tot, l'home sibiudià només esguarda lateralment les coses per a comprendre'n l'origen —la creació—, no per tal d'aprofundir llur essència particular. La creació de les coses és un acte de Déu, que les coses reflecteixen passivament;

esguardada només des d'aquest punt de vista, l'essència de les coses passa, per a Sibiuda, a la regió de l'oblit. En aquesta qüestió Sibiuda és coherent ja des del pròleg.

La intenció última de la ciència que propugna Sibiuda apareix ara en els seus trets essencials. No es tractarà pas d'aquella ciència que, segons Jaume Janer, és la que haurien tingut els primers pares en l'estat de naturalesa íntegra, abans de la caiguda, sinó la que pot tenir *pro statu isto* l'home convertit a la religió cristiana. Sibiuda no creu en una ciència o art que pugui restituir l'home a la seva perspicacitat natural, encara menys a aquella capacitat científica que hauria pogut ser el seu lot si, en comptes de sucumbir a la caiguda, hagués rebut la confirmació dels dons naturals i dels sobrenaturals. El *descensus* sibiudià cap a la comprensió de les coses és molt prim i relatiu, perquè en el pensament de Sibiuda no és necessari. En efecte, en el camí de l'*ascensus* ja s'opera aquell progrés i aquella *conversio* de la intel·ligència que pot servir a l'home per a descobrir el seu fi últim i, així, orientar correctament la seva vida. No té cap altra ambició científica, i és per aquesta causa que el *Liber creaturarum* no transgredeix mai els límits d'una visió religiosa del món i del paper que l'home hi juga.

Les criatures fan acte de presència en l'obra de Sibiuda com a mitjà per a donar un fonament natural a les veritats religioses que l'autor professa, promou i defensa. Les criatures introdueixen l'home en l'univers metafísic de l'ésser primer i de l'ésser que ve del no ésser, i ja hem vist com aquesta metafísica articulava tot el pensament de Sibiuda, fins a l'últim racó de la seva antropologia. Donant aquest fonament natural —racional— a la religió, Sibiuda prepara l'esperit disposat a escoltar-se'l a operar la seva conversió.

Al mateix temps no podem negar que, en intentar aquesta fonamentació, Sibiuda entra en un terreny extraordinàriament delicat. Sibiuda es converteix en un dels primers teoritzadors de la religió natural. Més amunt hem intentat d'analitzar com i perquè el *Liber creaturarum* fou ben aviat rebatejat amb el títol de *Theologia naturalis*. Assenyalàvem que el canvi de títol explicitava algunes novetats del mètode sibiudià. En efecte, el títol no pot provenir d'una suggestió agustiniana, perquè quan en el llibre VIII de *La Ciutat de Déu* Agustí parla de *Theologia quam naturalem vocant*,³²⁰ és molt clar que es refereix a la teologia dels filòsofs, la qual mereix a Sibiuda una qualificació contundent: *errores*. Sibiuda corregirà la *theologia naturalis* dels filòsofs amb l'altra teologia, la sobrenatural, vistos els resultats insuficients de la primera. Però en la mesura que implicarà profundament la filosofia en l'elucidació de l'elenc de veritats que

320. Cf. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. I; B. A. C., Madrid, 1964, 410-411.

li dicta la seva teologia cristiana, posant de fet la filosofia com a fonament natural de la revelació, Sibiuda inicia l'aventura no pas banal de constituir un domini especulatiu que podríem caracteritzar com a filosofia religiosa.

Perquè és evident que no es tracta pas d'una filosofia de la religió en sentit objectiu, sinó d'una filosofia, com hem dit, que s'elabora des de dintre i per a la vivència religiosa. I no deixa de ser interessant de remarcar ja des d'ara que aquesta filosofia és exactament una antropologia. En aquest sentit no seria gens arbitrari de postular una línia de pensament que anés de Sibiuda a Leibniz i als deïstes dels segles XVII i XVIII, tot admetent progressives innovacions de mètode i de contingut dins aquesta línia. Des de l'intent sibiudià de filosofar sobre la trinitat de persones en Déu fins al déu dels *philosophes* hi ha un fil secret que uneix les diverses etapes d'aquest capítol del pensament: el rol preponderant que la raó va prenent en la recerca, fins a esdevenir l'única guia, tant de les qüestions a posar i dels continguts com del mètode a seguir. Si la raó de Sibiuda encara es deixa guiar per la fe, ben aviat la raó imposarà un canvi de papers: serà ella qui voldrà guiar-la.

Per això Sibiuda és un esperit que encaixa malament en el concepte tradicional que hom té de l'edat mitjana. Els pensadors clàssics de l'edat mitjana havien buscat un equilibri entre la raó i la fe, equilibri possible sempre que fos ben viva la consciència de la diferència essencial dels dos dominis. Aquest equilibri havia consistit sobretot a recuperar per a l'especulació teològica tot el que semblava recuperable de l'antiga filosofia. Al mateix temps, els teòlegs elaboraven llurs pròpies recerques filosòfiques, sempre dins el marc de la teologia. Amb Sibiuda ens trobem en un ambient diferent, perquè una determinada filosofia, amb les aportacions que hem assenyalat, és posada com a fonament d'allò que val precisament com a autofonament. La diferència entre els dominis de la raó i els de la fe és reduïda a un mínim tan mínim que fa perillar la mateixa distinció dels dos dominis.

Per això també aquest estudi s'acaba amb una constatació: el *Liber creaturarum* necessita ésser criticat des de la teologia. Obra teològica i apologetica, ha de ser escatida des del punt de vista del teòleg i de l'apologeta, tasca a la qual nosaltres no podríem ara lliurar-nos. Assenyalarem només que el *Liber creaturarum* implica una inflexió neta en el problema de la inserció d'una filosofia dins els quadres noètics d'una revelació: el moment en què la raó comença de prendre com a tasca pròpia la formulació de veritats teològiques. I aquest moment de la raó interpel·la d'una manera particular el teòleg de qualsevol de les religions del llibre. Nosaltres hem partit sempre de la convicció que el *Liber creaturarum* és una teologia, amb una filosofia elaborada per a fonamentar la teologia en la naturalesa racional de l'home. Per això, una crítica teològica del *Liber creaturarum* és indispensable, perquè si des del punt de vista de la teologia la fi-

losofia com un tot pot ser posada a contribució de l'aclariment racional del dogma, és sens dubte un abús tant teològic com filosòfic de considerar que tota la teologia pot ser abordada i fonamentada en un pla purament filosòfic, encara que es tracti d'una filosofia elaborada dins els quadres de la Revelació. La manca d'una criteriologia filosòfico-teològica explicitada duia Sibiuda a la contradicció de presentar en uns títols tota la matèria trinitària com a objecte de demostració racional i en uns altres com a un autèntic impensable, encara que es tractés d'un impensable qualificat al capdavall de racional i conforme amb la naturalesa humana.

X.3. FE I CULTURA

Per què el *Liber creaturarum* presenta aquests aspectes ambigus o poc acabats? Ara és el moment de recordar la finalitat apologètica de Ramon Sibiuda i la tessitura des de la qual ell la desplega: la natura, la humana racionalitat. Sibiuda no és un apologeta sistemàtic, històric o positiu. És un apologeta, potser, de xoc, un predicador, un partidari en tot cas d'arguments que puguin ser eficaços. Sibiuda busca conversions intel·lectuals. En la nostra anàlisi del *Liber creaturarum* hem trobat sovint tesis no acabades de treballar, simplificacions, arguments de pes molt desigual. En canvi el *Liber creaturarum* està travessat de dalt a baix per una pruija obsessiva: *fundare omnia in homine*.³²¹ Aquest és l'efecte buscat: fundar-ho tot en l'home, a desgrat que *tot* abasti fins la dogmàtica eclesiàstica. Aquesta ambició implicaria una justificació del fonament que tingués en compte els límits propis de la filosofia i els de la teologia, i que exposés amb tota claredat el lligam que permet una vinculació eventual dels dos dominis. No cal dir que aquesta justificació no es troba al *Liber creaturarum*.

On rau, doncs, la fonamentació? Ja ho hem vist més amunt: en la certesa que es busca. La ciència de Ramon Sibiuda és una ciència de certes, i d'unes certes que vénen per via de testimoni. I donat que el testimoni principal i el més idoni és l'home mateix, a la fi resulta que la fonamentació rau en la mateixa raó humana. Aleshores, de dues coses, una: o el *Liber creaturarum* no és en absolut una obra teològica, o les raons que s'hi exposen a favor de la teologia no tenen gairebé res de racional.

Potser no es tracta ni d'una cosa ni de l'altra. L'afirmació que la certesa que es busca en el *Liber creaturarum* ens hauria de fer comprendre no tant cap on

321. Cf. ms. Arsenal 747, f. 32v, línia 2.

va Sibiuda, sinó sobretot en quina situació es troba des del punt de vista de la història del pensament. Ja hem vist que la seva ciència es presentava com un antídoto de l'alienació i de la ceguesa en les quals l'home roman històricament. La *scientia* sibiudiana mira de construir un saber en tant que presa de consciència, una activitat racional que es fonamenta en el fet de ser conscient, de tal manera que només val com a saber aquell saber que al mateix temps se sap ell mateix, sap el seu contingut i se l'assegura —fins i tot en el cas de topar amb algun impensable!

L'entrada de la certesa com a forma de veritat en el curs de la història del pensament és la manifestació més puixant de l'afirmació de l'home a l'interior de la realitat i, al mateix temps, del paper corresponent que hi juga allò real absolut que proposa la teologia. Les dues realitats, la constel·lació Déu-home, en tant que éssers cognoscents, són els suports de la veritat i per això mateix constitueixen la realitat del saber i de la certesa.

«Forma part de l'essència de la certesa d'ésser a cada moment certa d'ella mateixa, és a dir, de reivindicar per a ella mateixa la seguretat última d'ella mateixa. Així ella determina primerament i per a ella sola la realitat del real, real que només apareix d'antuvi com el seu suport. Mentre la certesa revalora així el seu propi suport, a partir de la pretensió essencial d'efectuar ella mateixa la seva pròpia seguretat, desencadena el combat entre els suports diversament possibles de la seva essència. En un primer moment el Déu creador i amb ell la institució que ofereix i administra els dons de la seva gràcia (l'Església) tenen la possessió exclusiva de la veritat única i eterna. En tant que *actus purus*, Déu és la realitat pura i, per això mateix, la causalitat de tot el real, és a dir, la font i l'àmbit de la salvació que garanteix una consistència eterna, la beatitud. Per ell mateix, l'home no pot restar mai absolutament segur d'aquesta salvació. Per contra, per tal d'obtenir-ne la seguretat, l'home es determina essencialment per la fe, i per la no-creença renuncia a la salvació i a la seva seguretat. Així es constata el domini d'una necessitat, oculta en el seu origen, que vol que l'home s'asseguri d'una manera o altra la seva salvació, en un sentit cristià o en un sentit diferent.

»La seguretat d'un mateix i de la pròpia acció determina la realitat de l'home. I això resol la possibilitat que l'home, d'acord amb l'essència de la certesa en un sentit absolut, determini a partir d'ell mateix l'essència de la certesa i porti així la humanitat cap a la seva sobirania a l'interior del real [...]. Així comença històricament la *cultura* en tant que estructura de la humanitat segura d'ella mateixa i no pensant en res més que en la seva seguretat (Descartes, *Discurs del mètode*). La cultura com a tal adquireix el prestigi d'un fi o, cosa que significa el mateix en essència, la cultura pot en endavant ésser fundada com a mitjà i valor idoni per al domini de la humanitat sobre el conjunt de la Terra. A partir

d'aquest moment, l'Església cristiana es trobarà a la defensiva. I l'acte decisiu d'aquesta defensiva consisteix a manllevar la manera d'ésser de l'adversari que acaba d'aparèixer, que es mou encara i s'instal·la a l'interior del món determinat pel cristianisme. L'Església esdevindrà un cristianisme de cultura. I a l'inrevés, la cultura, al seu torn, és a dir, l'autocertesa de la humanitat segura de la seva acció, s'esforçarà d'integrar el cristianisme al seu món propi i d'absorbir la veritat cristiana en la certesa de la humanitat segura d'ella i en les seves possibilitats de saber.

»[...] Però no és pas només segons la creença que l'home es comporta a l'esguard de Déu i del món creat per Déu. L'home també es comporta a l'esguard del real en virtut de la llum natural (*lumen naturale*). Cal que una certesa pròpia de l'home li faci de regla, a la llum natural de la raó, si és veritat que la certesa decideix a propòsit de la relació justa amb el real. Aleshores cal que tot comportament i tota acció de la naturalesa humana siguin necessàriament establerts sobre una certesa del mateix home, obtinguda per ella mateixa, des del moment que el sobrenatural es fonamenta d'una certa manera sobre el comportament natural, segons el tenor de la proposició: *gratia supponit naturam*. Cal que l'essència de la veritat del comportament natural de l'home sigui la certesa».³²²

Aquesta llarga citació de Heidegger ens podria dur paradoxalment a tornar a dir allò que ja hem criticat més amunt: que Sibiuda és un precedent de Descartes o el pare de la filosofia moderna. Efectivament, el context d'on hem extret la cita de Heidegger porta cap a la qüestió del subjecte com a fonament, i no és el que nosaltres volem dir de Sibiuda, perquè Sibiuda no ho diu. Però, en canvi, qui podria negar que el *Liber creaturarum* suporta perfectament aquesta lectura? De fet, en el *Liber creaturarum* tendeix a desaparèixer la frontera clara i precisa entre teologia i filosofia, raó per la qual l'hem de considerar un primer assaig complet de l'aculturació de la fe cristiana en la seva fase moderna, és a dir, en el moment que la certesa racional tendeix a cobrir el mateix domini que abans havia cobert la fe. Per això l'obra de Sibiuda ha pogut ser vista com una *Theologia naturalis*, i per això nosaltres l'hem posada en relació amb la recerca filosòfica que dos o tres segles més tard assolirà, extremant el mètode, uns resultats completament contraris als buscats per Sibiuda en el seu intent de defensar la fe.

Amb la qual cosa arribem a un resultat que convida a repensar la funció que el lul·lisme ha assumit en la història del pensament. Qüestió que aquí no-

322. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, cap. VIII; traducció francesa de Pierre Klossowski, París, Gallimard, 1971, p. 339-340, 341-342.

més pot quedar oberta, qui sap si com a signe que tota investigació acaba necessàriament allà on se n'obren d'altres. La lectura que hem assajat del *Liber creaturarum* fa tocar amb les mans que un modest obrer del pensament pot ser extraordinàriament ric de suggestions, si som capaços d'entendre'l ben enquadrat en el seu temps i en el marc del desplegament de l'aventura del pensament. I per això ara dubtem menys que mai que a través de Sibiuda l'impuls intel·lectual iniciat per Llull ha sabut copsar o obeir les pulsions profundes que han dirigit el camí del pensament. Un camí tothora obert, en totes direccions, i del qual no pot deixar de formar part la comprensió filosòfica del passat filosòfic.

APÈNDIX

En atenció a tots aquells per als quals el llatí és llengua desconeguda i per tal d'ajudar els qui tenen rovellada la pràctica d'aquesta llengua sàvia, oferim en apèndix la traducció al català de totes les citacions del *Liber creaturarum* i les d'altres autors i obres també citades en llatí, prenent com a guia el número de la nota en el qual són referenciades o donades.

PRIMERA PART

[17] De tot això es desprèn que en el món hi ha tres ordres admirables: el primer és l'ordre de la naturalesa, que ja s'ha posat al principi d'aquest llibre, l'ordre de les criatures; els altres dos ordres existeixen en la naturalesa humana i en la cristiandat a través de dues potestats: l'un és l'ordre de la potestat espiritual i l'altre l'ordre de la potestat corporal o temporal. I aquests dos ordres excel·leixen tant sobre l'ordre de la naturalesa com els homes excel·leixen sobre les altres criatures, perquè aquests dos ordres es fonamenten en la naturalesa dels homes. En l'ordre de la naturalesa una criatura s'eleva sobre una altra i l'home s'eleva sobre totes les criatures; en canvi en els altres dos ordres l'home s'eleva sobre els altres homes, un poble sobre un altre, un llenguatge sobre un altre. Si el món ja és admirable a causa de l'ordre meravellós de les criatures, més admirable encara és l'església o cristiandat, a causa dels dos prodigiosos ordres de les dues potestats.

[18] La potestat corporal o temporal que esguarda i organitza la part laïcal és com el cos; i la potestat espiritual, que esguarda i organitza la part clerical, és com l'ànima i l'esperit. Déu va crear el cos abans que l'ànima, el cos existeix primer que l'ànima, i es prepara a rebre-la; finalment l'ànima és acollida en el cos, el perfecciona, l'informa i vivifica; d'una manera semblant la potestat terrenal o secular existí a la terra abans que l'espiritual, i Déu la instituï primer, perquè era com el cos i per això havia de precedir, perquè es preparés a rebre la potestat espiritual, com el cos rep l'ànima.

[19] Que vagin, doncs, amb compte els prínceps de la terra i no s'oposin a la potestat espiritual; que parin esment a no desobeir-la i s'estudiïn a ser-

vir-la, perquè quan llur potestat no serveix l'espiritual, mor a l'acte i és com el cos sense l'ànima. Que considerin els prínceps d'avui com llurs predecessors, que ells han succeït, se subordinaren i foren obedients a la potestat espiritual. Que pensin com el cap de la potestat terrenal, és a dir, l'Imperi romà, ha estat subordinat a la potestat espiritual durant més de mil anys. Que tots els cristians, majors o menors, tinguin temor de Crist, el vicari del qual subjuguà tota la potestat terrenal.

[21] Avui dia el poble jueu està sumit en l'oprobri i en el ridícul i tothom el vitupera, és captiu dels altres pobles, no té cap, i, en canvi, en d'altres moments gaudí d'una gran consideració i reputació entre les nacions de tot el món; ara és ben bé a l'inrevés i ja fa més de mil anys que es troba en aquesta situació.

[23] I com que la sacrosanta església romana és mare i mestressa de tots els fidels cristians, i és la regla de fe i de la veritat, per això tot el que ací es diu i conté és sotmès totalment a la seva esmena.

[24] I per aquesta ciència es coneix infal·liblement tota la fe catòlica i es prova que és veritable.

[25] I es coneix i es prova infal·liblement que tota secta contrària a la fe catòlica és falsa i errònia.

[26] I es coneixen infal·liblement els errors dels filòsofs antics, pagans i infidels.

[27] [...] per a la utilitat de tots els cristians i tots els homes [...].

[28] Aquesta ciència [...] aparta l'home de l'error i del dubte i dóna una certesa infal·lible, de tal manera que ningú no pot dubtar.

[29] I per això ara, en la fi del món, és summament necessària a tot cristià aquesta ciència infal·lible, per tal que cadascú tingui defenses i estigui cert i solidificat en la fe catòlica contra els seus detractors: i així ningú no sigui enfangat i tothom estigui preparat a donar la vida per ella.

[31] Com que potser més d'un creu que l'ànima sense el cos no és res i que, mort el cos, l'ànima mor i no roman en vida i, en conseqüència, no creuen en els déus eterns i per això no tenen cura de treballar per a ells, ni creuen en els mals eterns i per això mateix no tenen cura de defugir-los.

[38] Vet aquí el mode i la pràctica de dur els homes no creients a creure i afirmar aquelles coses que no entenen racionalment. Amb aquest procediment la intel·ligència és enfortida i confortada perquè cregui encara amb més fermesa.

[39] Se'n segueix, doncs, que tothom ha de creure la fe cristiana per dret natural i rebutjar la seva negació; un cop sentida i entesa, la fe cristiana ha de ser afirmada o negada, i el seu contrari cregut o rebutjat. I atès que és millor per a l'home creure la fe cristiana que no pas el seu contrari, se'n segueix que està obligat més aviat a creure i afirmar allò que és millor, perquè l'home ha de fer servir la seva intel·ligència per al seu bé, com fan totes les altres criatures.

[40] [...] ningú no la pot veure ni llegir directament en el dit llibre, tot-hora obert, si no és il·luminat per Déu i rentat del pecat original.

[41] I es coneixen infal·liblement tots els errors dels filòsofs antics, pagans i infidels [...]. I es coneix i es prova infal·liblement que tota secta contrària a la fe catòlica és falsa i errònia.

[42] [...] és necessari que tota llei o secta que posa el principal bé de l'home i la seva remuneració principal en coses corporals, visibles i sensibles sigui mentida, falsa i decebedora de l'home com a tal.

[43] I els homes que segueixen aquesta llei o secta van enganyats i persegueixen la vanitat i la mentida, tots són perduts, i qualsevol que emprèn aquesta llei s'enganya a si mateix i es converteix en enganyador dels altres.

[57] Atès, doncs, que l'home té intel·ligència per sobre dels animals bruts i les altres coses inferiors, cal considerar en què i com l'home és més poderós per la seva intel·ligència i per la seva voluntat que els animals i les altres coses, per tal que així la diferència sigui copsada més clarament. Per la intel·ligència, l'home pot entendre els mots, els discursos i les proposicions, i cospa el significat de les diccions i de les paraules, cosa que no fan els altres animals [...]. Per això si l'home vol veure clarament si és gran allò que té i de gran dignitat, que es compari amb els animals bruts inferiors, que no ho tenen. Aquí hi ha tot el secret i la clau de tot el coneixement de l'home sobre ell mateix, i si no ho fa, mai no es coneixerà ni estarà satisfet de Déu; però si ho fa i es coneix a si mateix més i més d'una manera contínua, veurà per experiència com és de gran allò que ha rebut de més que els animals i n'estarà content i deixarà de banda totes les altres coses i estarà satisfet amb el seu creador.

[58] Déu no ha fet les criatures inferiors per a elles mateixes, ni per a llur bé, sinó que les ha fetes i ordenades per a l'home i per al bé de l'home, la seva utilitat, servei, necessitat, solaç i alegria o per al seu ensenyament. I tot el que Déu ha donat a les criatures, els ho ha donat a causa de l'home, i tot el que les criatures inferiors tenen i han rebut del creador tot ho tenen i ho han rebut a causa de l'home i no per a elles mateixes.

[59] Per experiència veiem que els animals bruts inferiors a l'home no coneixen l'honor, ni la lloança, ni la glòria, ni els seus contraris [...] D'aquí podem deduir la manifestíssima diferència, separació i distinció a ull que hi ha entre els homes i tots els animals, a través de l'honor, la lloança, la glòria i els seus contraris. Se'n segueix que tots aquests elements transcendeixen els animals i, en conseqüència, són coses suprasensibles, intel·lectuals i copsables només amb la intel·ligència. Se'n segueix que l'honor, la lloança i la glòria, etc., només pertanyen al domini intel·lectual i espiritual. També en podem concloure que l'home posseeix en si mateix un element ocult i invisible, uns altres ulls ocults, unes altres orelles, una altra vista, una altra oïda molt per sobre dels animals, perquè és capaç de conèixer l'honor i la confusió, i els animals, en canvi, no ho poden fer.

[61] El mateix Mahomet [...] va dir que ell era profeta. I no hi ha comparació possible entre el nom de profeta i el de Fill de Déu [...]. Per això no s'ha d'admetre ningú més que sigui contrari a Jesucrist, no se l'ha de creure ni se l'ha d'obeir.

[67] Cf. supra, text de la nota 29.

[70] [...] alegrant-nos en el Senyor, que en els nostres dominis i en temps tan acostats, s'hi hagi trobat un mestre d'enginy i doctrina tan excel·lent com el dit mestre Ramon, i que una ciència tan excel·lent s'hagi originat en els nostres dominis [...].

[101] Aquest Ramon digué i escriví tanmateix moltes coses que són veritat; però el caràcter dels seus interessos (intel·lectuals) fou diferent del dels filòsofs i teòlegs, privatiu d'ell i de la seva imaginació; conformant-s'hi, caldria abandonar les tradicions dels pares antics que l'església ha rebut i en les quals s'han exercit ella i els seus membres. Demano d'anar amb compte per evitar que en les doctrines eclesiàstiques no es creï una babilònica confusió d'idiomes i de llengües que no s'entenguin entre elles.

[102] [...] capriciosa, inútil i vana, apta a fer tornar els seus estudiosos més aviat carregats de capricis, pertorbats i obscurs que no pas intel·lectuals i il·luminats.

[103] [...] siguin admeses com a elements de consideració i il·lustració dels fidels, no com a capaçs de convèncer els esperits dels infidels rebels a la llum, sinó més aviat capaçs de sumir-los encara més en les tenebres.

Això, ho va veié el qui digué: «Si no creieu, no entendreu». Per tant, no transgredim els termes que posaren els nostres pares, evitem les novetats profanes de terminologia, no ens deixem arrossegar per doctrines varies i passavolants, ni temptar per fantasies ineptes, i que no hi hagi esveraments a propòsit de les coses referents a la salvació.

[105] Que s'examini sobretot el que van dir els doctors, assenyaladament el venerable i ben memorable Ricard de Sant Víctor, que en el seu llibre *De Trinitate* diu que no falten raons necessàries a favor de la nostra fe.

[106] Si més no, que s'admetin les raons d'aquest Ramon, com les d'Anselm, Ricard i d'altres, a favor de la fe, talment fossin elements de consolació i il·lustració dels fidels.

[109] No es pot atribuir caràcter de necessitat absoluta i indefectible a les obres exteriors de Déu. Perque això repugnaria a la seva llibertat i a la seva exclusiva necessitat suprema. Per tant, qualsevol argumentació que vulgui concloure que en Déu hi ha necessitat a l'esguard de qualsevol acció passada o futura sobre les seves criatures, peca en aquesta matèria, perquè Déu no és subjecte a cap forma de necessitat en les seves actuacions exteriors. Creure el contrari és herètic i constitueix una blasfèmia dels gentils contra Déu, que no deu ben res a la criatura, com si aquesta li pogués dir: Per què això ho fas així? Àdhuc en el cas que ho volgués destruir o concentrar tot en un punt.

[110] En l'actuació exterior de Déu es distingeix una necessitat ordenada, és a dir, condicional i legal. És per això que diem que, suposades la voluntat i la llei de Déu, és just, convenient i raonable que s'esdevingui el que ha previst i de la manera com ho ha previst. Perquè aquesta necessitat s'explica com les necessitats convencionals i no és l'objecte. Per tant és evident que qualsevol argumentació que vol deduir una necessitat absoluta d'aquesta necessitat condicional és defectuosa en la seva forma i manca de principi.

[111] En tercer lloc, s'atribueix una necessitat racional i de disposició a les obres de Déu per comparació a la manera d'actuar humana. Però no és una necessitat d'eficàcia, al marge de la llei i de la voluntat divines.

[112] Es pot afegir encara una altra distinció per tal d'entendre el que s'ha dit pel que fa a la comparació de les criatures amb Déu. El nostre enteniment compara la criatura, primer com eternament coneguda per Déu, segonament com havent de ser produïda per Déu en el temps però encara no produïda, en tercer lloc com realment existent i constituïda en la seva pròpia classe.

[113] El primer estat és anomenat pels metafísics antics ésser conegut, objectal o especulatiu; el segon estat és anomenat pels metafísics antics ésser conegut, objectal, especulatiu, produït, ideal o pràctic; el tercer estat és anomenat real, causat, constituït en existència [...]. Afegim que el primer estat de la criatura en realitat no és més que l'essència creadora, però la concebem així a l'esguard de la criatura exteriorment produïble. Ara bé, el tercer estat de la criatura no és res més que la criatura ja existent, concebuda com a ja produïda per Déu, no solament com a cognoscible i produïble.

[114] El primer estat de la criatura és necessari tant per raó del substrat, és a dir, l'essència divina, com per raó del mode de significar o de co-significar, perquè no depèn d'un fet futur que la criatura sigui cognoscible per Déu. El segon estat de la criatura és contingent, no per raó del substrat que és l'essència divina, sinó per raó del mode de significar o del significat, perquè depèn d'un fet futur, i en aquest sentit tota criatura contingent és conservada per Déu. De la mateixa manera el tercer estat de la criatura és contingent tant per raó del substrat, que és l'essència de la criatura, com per raó del co-significat, que és l'essència divina, no considerada en ella mateixa sinó a l'esguard de les criatures, que únicament depenen del beneplàcit del creador.

[115] Teòlegs i filòsofs estan d'acord en la necessitat del primer estat de la criatura, perquè és impossible que Déu no conegui tot allò que pot o vol produir, i no ho coneix comptant i partint, ponderant o discorrent, sinó amb una única i simplicíssima intuïció, com correspon al Déu que és supremament únic, encara que la intel·ligència se'n formi aspectes diversos.

[116] Teòlegs i filòsofs ja no s'entenen a propòsit del segon i tercer estat de la criatura. Els filòsofs opinen que a l'esguard de l'actuació exterior Déu està afectat per la mateixa necessitat que regeix els seus actes interiors de coneixement i disposició per a produir. Els teòlegs ho neguen i admeten el principi que Déu ha fet únicament el que ha volgut. En canvi els filòsofs diuen: ha fet tot el que ha pogut i res més.

[117] Vet aquí dos principis que, considerats a fons, diferencien obertament la filosofia veritable de la falsa, la que és anomenada divinal i teològica de la natural i metafísica. Sobre això hem de dir que, negat el principi fals dels filòsofs, tal com raonablement correspon de fer-ho per amor de la glòria de la infinita potència de Déu i de la seva llibertat, els filòsofs ja no poden contraposar res a la nostra fe ni a propòsit de la primera de totes les criatures, ni de la creació diària de les nostres ànimes, ni de la resurrecció dels morts, ni del grandios misteri de la beneïda i gratuïta encarnació, ni dels miracles de l'Antic i del Nou Testament; perquè els filòsofs parteixen del principi segons el qual l'ésser primer i necessari actua necessàriament, que d'ell no procedeix res més que ell mateix, que de la voluntat eterna no procedeix un efecte nou, i que tot, en relació amb Déu, és necessari. I així procedeixen amb altres raonaments semblants, que la fe i els articles de París condemnaren.

[118] Finalment diguem que hom afavoreix els errors dels filòsofs condemnats pels articles de fe, si llurs argumentacions no es resolen d'acord amb la fe i positivament, amb el mètode insinuat. Així s'ha d'interpretar el bellíssim i diví *Breviloqui de teologia* escrit per Bonaventura. Ell procedeix de manera ben teològica, partint de la primera causa per tal d'arribar als seus efectes, a l'inrevés de la deducció filosòfica que, partint dels efectes, avança cap al Déu beneït, i voldria apamar i reduir la grandesa i llibertat divines sota el jou de la necessitat. Déu és el qui, romanent estable, dóna a totes les coses la facultat de moure's, no tant com pot, sinó tant com vol. No és que no hi hagi cap diferència entre el poder de Déu i la seva voluntat des d'un punt de vista real o formal, mentre la (nostra) intel·ligència sàpiga tractar adequadament l'expressió significativa i l'exemplificativa, abstenint-se de falsedats i ficcions, perquè ja diu el filòsof que és propi dels qui fan abstracció evitar la mentida.

[119] Per acabar, pressuposades les veritats de fe que el teòleg creu i confessa, no es poden adduir exemples o solucions al marge de la lògica, tant si es tracta del tema de la predestinació i la condemna, de les privacions i negacions, com de les relacions exteriors, de l'universal real i de raó, de l'ésser i l'essència, de la distinció *Quod est* i *Quo est*, de l'acció de Déu finita o infinita, necessària o contingent, de la distinció formal i material, de l'acompliment dels singulars en els universals.

[120] A tall de conclusió podem dir que tota argumentació que arribi a la necessitat dels articles de fe, si se circumscriu al que afecta Déu interiorment, és necessària i de necessitat de l'objecte, perquè amb necessitat afecta tot el seu domini. Ara bé, tot el que afecta o pot afectar Déu interiorment és necessari.

Només en això l'ésser no es diferencia del poder. Així va opinar Aristòtil a propòsit de les coses eternes. Podem dir en segon lloc que tota argumentació que arribi a la necessitat dels articles de fe, si se circumscriu al que afecta Déu en la seva relació amb la criatura exterior, només és vàlida amb una necessitat condicional, comparada o de llei ordenada. Amb aquest pressupòsit, podem concloure que és just, convenient i necessari que Pere se salvi i Judes es condemni, i així altres articles o aspectes creïbles de la fe que ens han estat donats, tenint en compte que Déu no es pot negar.

[121] Al capdavant, el raonament sobre els articles de fe s'ha de saber fer amb modèstia i a vegades no s'ha de fer, especialment davant els infidels, que són comparats als gossos que laceren, i encara menys davant els qui són fidels només de nom, mesquins i obstinats en els vicis, no equivocadament assimilats als porcs [...]. Si es fa amb modèstia, el raonament és vàlid per al món de la fe. Primer, per a manifestar que Déu va voler que tot s'esdevingués com diu la fe, a través dels escrits dels profetes i dels altres, confirmats amb miracles i prodigis innumerables i amb testimoniatges més grans que qualsevol impediment. També és vàlid en l'àmbit del que està en harmonia amb la raó natural, tant a propòsit de Déu com de les criatures, per tal de consolar els fidels i refrenar els infidels. També és vàlid en l'àmbit de les coses sobrenaturals que ens han estat confiades, com és ara la Trinitat, l'Encarnació i el sagrament de l'Eucaristia, per tal de manifestar les calúmnies dels infidels i demostrar que Déu, del qual no poden negar que té un poder infinit, ha pogut fer-ho, més enllà, no contra la naturalesa, Ell que és autor de la naturalesa [...]. També és vàlid finalment a favor de la fe [...]. Els fidels, que són com pàrvuls i sotmeten tota llur intel·ligència a l'obediència de Crist, creuen per entendre, entenen per estimar, estimen per lloar i lloen perquè, bo i complint els manaments, a la fi se salvin.

[123] I es pot aconseguir en mig mes i sense dificultat. I no cal aprendre res de memòria, ni tenir cap llibre; ni es pot oblidar, un cop s'ha après.

[124] Article primer: Ramon Llull no obtingué la seva doctrina ni d'un altre home, ni estudiant, sinó gràcies a una revelació de Jesucrist, el qual a l'illa de Mallorca, dalt d'una muntanya, se li aparegué crucificat; i el Senyor Jesús allí li conferí la dita doctrina.

[125] Article octau: La doctrina de Ramon Llull no es pot aprendre ni mitjançant l'estudi, ni mitjançant un altre home, ans només per una revelació de l'Esperit Sant.

[126] Article novè: La doctrina de Ramon Llull és apresada pels seus seguidors gràcies a una revelació de l'Esperit Sant, de tal manera que s'aprèn en poc temps, perquè n'hi ha prou amb trenta, quaranta, cinquanta o seixanta hores.

[127] Aquesta saviesa, ningú no la pot veure ni llegir directament en el dit llibre, tothora obert, si no és il·luminat per Déu i rentat del pecat original.

[128] Cf. text de la nota 27. [...] en aquest temps, quan la naturalesa humana ha estat reduïda al no-res [...].

[136] Article quinçè: És possible que Déu sigui ase; per això podria abandonar la naturalesa humana i assumir-ne una d'ase o de pedra.

[137] La sisena conclusió és que Déu pot assumir qualsevol criatura, és a dir, qualsevol cosa diferent de Déu, en unitat de persona. Aquesta conclusió es demostra així: Déu assumí una certa criatura o naturalesa en unitat de persona; per tant, Déu les pot assumir totes. Aquesta conclusió és evident no gràcies a la seva forma, sinó a la seva matèria. Perquè no es veu una raó més convincent perquè n'assumís una més que una altra, i totes es troben en el mateix grau de possibilitat. Per tant, les podia assumir totes. Aquesta conseqüència és prou comuna i probable en teologia; i l'antecedent de la conseqüència, és a dir, que Déu assumí una naturalesa, és article de fe, perquè la fe ensenya que Déu assumí la naturalesa humana. A més, que Déu assumís la naturalesa de l'ase no inclou contradicció; per tant, Déu ho pot fer. Aquesta conseqüència és evident gràcies a la conclusió anterior; i per la mateixa raó pot assumir una pedra, una fusta, etc.

[138] Cf. text de la nota 124.

[139] No és necessari que posseeixi un art universal d'afirmar i de negar, sinó només per a aquelles coses que fan referència a l'home com a tal.

SEGONA PART

[2] Aquest llibre o ciència tracta de l'home, tal com s'ha dit al principi; per això convé de tractar-hi totes aquelles coses que pertanyen a l'home, des del principi al final, i tot el procés de l'home o del llinatge humà. En aquest llibre ja s'ha donat un coneixement suficient de l'home i s'ha demostrat:

— que l'home ha estat creat per Déu i que totes les altres coses han estat creades per a ell,

— de quina manera l'home està obligat a Déu, quines són les seves obligacions i que l'home, com a tal, és mereixedor de premi o de càstig per les seves obres; i s'ha demostrat tot el deure de l'home;

— també s'ha demostrat que l'home va caure del seu primer estat i com en va ser reparat; s'ha demostrat com l'home es redreça de la caiguda pels sagraments i és guarit i reconduït a l'estat primer, per tal que pugui fer les obres que ha de fer, si vol.

Per tant ja hem deixat enrera dues obres que Déu ha fet a propòsit de l'home, és a dir, l'obra de la creació i l'obra de la restauració i la reparació; per això ara ja només resta l'obra de la glorificació i del premi, o sia, de la retribució final, perquè totes tres obres de Déu són a propòsit de l'home, com acabem de dir, i entre elles s'hi inclou l'obra del govern del món.

[4] [...] Tot el que pertany a l'home s'enclou en aquestes dues coses: en el deure i en l'actuació, és a dir, en el dret i en el fet, perquè el deure és el dret i la satisfacció el fet. El deure és primari i anterior, el fet ve després del deure; el fet és darrer i complementa el deure [...]. Aquesta és una ciència de l'home com a tal, i ensenya a conèixer l'home. El coneixement de l'home consisteix en dues coses, en el coneixement del deure i en el coneixement de l'obrar o de l'actuació. El coneixement del deure ha de precedir el coneixement de l'obrar, perquè el deure no és res més que una llum per a conèixer el fet [...]. Ara, doncs, un cop obtingut un coneixement infal·lible del deure de l'home com a tal, per a completar el coneixement de l'home és necessari que coneguem els fets de l'home i la seva actuació: si el dret i el fet concorden en l'home [...] fins ara només hem tocat l'home d'una manera superficial i en general, manifes-

tant el seu deure propi; ara el tocarem dret al cor i en profunditat, esbrinant la seva actuació pròpia en particular.

[5] Vet aquí com per l'escala de la naturalesa que té quatre graus distints hem trobat primer que existeix la naturalesa divina, que existeix des de tota l'eternitat, sense principi i sense fi; després hem trobat que tota l'escala i totes les criatures que conté procedeixen de Déu, per creació a partir del no-res. Després hem trobat l'obligació de l'home envers Déu. Avançant més, hem arribat a la immortalitat de l'ànima humana, havent trobat que l'home té una ànima immortal i, en conseqüència, que està compost de dues naturaleses, la corporal i l'espiritual. I hem reduït els quatre graus de l'escala a dues naturaleses en general, és a dir, la naturalesa corporal pura, que no té cap element immortal, i la naturalesa mescla de corporal i espiritual, la qual té un element immortal. I finalment, a través d'aquestes dues naturaleses n'hem trobada una altra, la tercera, que només és espiritual i s'anomena naturalesa angèlica.

[6] Primer, cal veure i considerar l'ordre de les coses entre elles i els diversos graus de les coses tal com són ordenades en l'univers, considerant cada cosa en ella mateixa i en allò que té. En segon lloc, feta aquesta consideració, cal comparar l'home, suprem entre les coses del món, amb totes les altres coses. Aquesta comparació es farà de dues maneres: primer segons la semblança i després segons la diferència, de manera que cal considerar quina semblança té l'home amb les altres coses i quina diferència.

[8] Per tant, tot allò que existeix en les altres coses dels tres graus, existeix també en l'home. Per això l'home coincideix, confraternitza i és amic de totes les altres coses inferiors. Només que l'home ha de pensar que tot allò que les coses inferiors tenen per separat, ell ho té conjuntament i al mateix temps.

[9] Totes les coses pugen ordenadament de grau en grau, de menor a major, sempre ascendint cap a les coses més dignes. Per tant, la unitat de l'ordre demostra que hi ha un sol ordenador, un sol governador, un sol artífex que ha conjuntat tantes coses diverses en un ordre únic.

[10] Si, doncs, moltes coses i innumerables naturaleses de les coses que hi ha al món tendeixen cap a una sola naturalesa i no a una pluralitat de naturaleses, com a una naturalesa superior i més digna que ells, i només serveixen una naturalesa, és a dir, la humana, i no més d'una, per tant molt més la naturalesa humana ha de tendir cap a una sola naturalesa que li sigui superior i dominant, i no a més d'una; i servir una sola naturalesa i no diverses naturaleses.

[11] [...] les naturaleses inferiors, que serveixen la humana, són plurals i diverses en les espècies i en els individus, i la naturalesa humana és única en la naturalesa i en l'espècie, però plural i diversa en els individus. Per tant, aquella naturalesa que és superior a l'home i que el senyoreja ha de ser única per naturalesa, per espècie i per individu, de manera que no hi pot haver en ella més que una sola naturalesa, una sola espècie i un sol individu.

[12] I això és la naturalesa divina, que tot ho ordena, tot ho governa i també tot ho conserva.

[13] La naturalesa divina, que existeix sobre totes les naturaleses, ha de ser més gran que totes les altres, i també ha de ser més gran que la naturalesa humana. Però la naturalesa humana és infinita en possibilitats, perquè de si és multiplicable fins a l'infinit, ja que no li repugna, donats dos homes, és a dir, mascle i femella, que sigui procreat un tercer home segons les possibilitats naturals. Semblantment passa amb el foc, que pot multiplicar-se infinitament, mentre estigui alimentat amb combustible. Per tant, la naturalesa divina, que no és creada, és més gran que la humana i que totes les naturaleses creades. Essent, doncs, la naturalesa humana infinita en possibilitat pel fet de ser creada, la naturalesa divina ha de ser més infinita. I això només ho pot ser en acte, perquè entre acte i potència no hi ha terme mig. I com que de cap manera no es pot multiplicar individualment, se'n segueix que és tota infinita en acte en un sol individu, i que fora d'aquell individu no pot existir.

[14] Després de comparar entre ells els quatre graus, l'home puja a un coneixement tant gran que troba el seu creador, que no veia, que existeix realment, i que és un, numèricament, infinit en acte. Però no només per això ha de desistir de buscar, al contrari: Ha de treballar encara més per veure si el pot conèixer més en detall, és a dir, com és i quines condicions presenta. Això es fa comparant els quatre graus amb Ell.

[15] L'ésser de Déu és el més fort, potent i poderós, infinitament allunyat de tota fragilitat, debilitat i impotència.

[16] Hi ha, doncs, dos éssers, vertaders i indubtables, dels quals l'un és primer, no rebut per cap altre, ni derivat, existent per ell mateix, etern, del tot immutable, que s'autosustenta. Aleshores és necessari que l'altre ésser, que no és el mateix que l'ésser primer, s'origini i provingui de l'ésser primer; altrament seria igual que l'altre ésser, perquè no seria rebut, i és impossible que hi hagi dos éssers iguals primers. Per tant, l'ésser que es troba a més de l'ésser primer, el

qual no és rebut per cap altre, s'origina d'aquell. El primer ésser no es pot dividir, ni disminuir, ni canviar, i per això és impossible que l'altre ésser pugui ésser rebut d'aquell ésser; en conseqüència, cal que s'hagi originat del tot a partir del no-ésser. Per tant, és necessari que tot l'altre ésser hagi estat produït per l'ésser primer a partir del no-ésser i del no-res. Per tant, tots quatre graus, que constitueixen un ésser diferent del primer, han estat produïts del no-ésser i del no-res per l'ésser primer.

[17] Però encara que tot pertany a Déu en virtut del seu ésser, algunes coses li pertanyen més apropiadament en virtut del viure, algunes altres en virtut de l'entendre, algunes altres en virtut del poder. Així, en virtut del viure és immortal; en virtut de l'entendre és savi, prudent, veritable, jutge; en virtut del voler és bo, suau, benigne, sant, recte, just, liberal; en virtut del voler és omnipotent.

[18] Déu, que és el mateix ésser, etern, va produir tot l'ésser del món a tall d'artesa, no produint a partir del seu propi ésser ni a partir de la seva pròpia naturalesa, sinó a partir del no-res, que s'allunya infinitament d'Ell.

[19] Ara, doncs, cal investigar, ja que Déu, com a artesà, ha produït tot el món a partir del no-res, si també, com a Déu, produeix a partir de la seva naturalesa pròpia i del seu ésser propi una altra persona; i si a través d'una producció podem demostrar que existeix l'altra necessàriament, tal com mitjançant un ésser es demostra que l'altre existeix necessàriament.

[20] Que en Déu hi ha producció a partir de la seva naturalesa necessàriament i que no pugui ser d'una altra manera, es demostra amb molts raonaments.

[21] D'aquesta manera, comparant la producció artificial amb la natural, trobarem que és impossible que la producció artificial a partir del no-res sigui primera, ans és necessari que la producció natural precedeixi la producció per mitjà de l'art. Així, a través de la producció del món a partir del no-res obrada per Déu, ens és manifestada una altra producció en Déu, producció a partir del seu propi ésser.

[22] En pots concloure que tu, home, ets obra d'un Déu gran, que ha extret coses tan diverses i membres admirables d'un gra ben petit. És el mateix que ha disposat en els arbres una diversitat tan admirable: arrels, tronc, branques; ell mateix ha disposat que d'un petit gra del teu pare, en sortissin tants membres admirables i diversos com hi ha en el teu cos.

[23] Mira quantes espècies d'arbres, d'herbes, de plantes i d'animals, i en canvi totes provenen de la mateixa matèria. No t'oblidis que formes part del nombre de les criatures i que no et pots separar de llur companyia, perquè tens amb elles una gran coincidència: idèntica matèria i un mateix artífex.

[24] Veiem ara com es diferencia l'home de totes les coses dels tres graus inferiors, perquè aquesta és la clau i el secret del veritable coneixement de la naturalesa humana i de tot el seu bé.

[25] L'home es diferencia dels altres graus per la seva noblesa i dignitat, perquè té una naturalesa més noble i més digna que les altres coses, i si considerem bé aquesta diferència de la seva dignitat, coneixerem que l'home té una gran dignitat natural entre totes les coses que s'observen. Perquè té la dignitat del lliure albir: la raó amb la qual jutja, entén i discerneix totes les coses, i la voluntat lliure o la llibertat natural, en virtut de la qual no pot ser obligat, sinó que obra lliurement i no per necessitat.

[26] I com que la criatura no es pot elevar més que el seu creador, és impossible que l'home, mitjançant la seva intel·ligència i el seu pensament, s'elevi sobre Déu, que ha creat l'ésser i l'ha creat a ell, i li ha donat totes aquestes coses [...]. Se'n segueix, doncs, que l'home no pot entendre ni pensar en el seu cor ni desitjar ser més gran i millor que el seu creador. Altrament l'home seria més gran pensant que el seu creador existint, i hi hauria alguna cosa més gran en la criatura que en el seu creador, si en el cor de la criatura hi havia un pensament una mica més gran que el seu creador; perquè allò que es pensa és en el cor, i això seria un absurd molt gran.

[27] La regla, doncs, ben arrelada en l'home és aquesta: Déu és una cosa tal que res de més gran no pot ser pensat. O bé: Déu és la cosa més gran que pot ser pensada. Se'n segueix que Déu és allò millor que es pot pensar, i allò que és millor que sigui que no pas que no sigui.

[28] Aquesta manera de conèixer és la més acostada a l'home, perquè a partir del propi pensament i del propi entendre ho pot demostrar tot sobre Déu, i no cal que busqui recursos fora d'ell, ni cap més testimoni que ell mateix.

[29] Mitjançant aquesta regla, l'home pot atribuir a Déu amb tota certesa i sense ombra de dubte propietats i dignitats infinites, de les quals tindrà grans consolacions i gaudis, dient, per exemple, d'aquesta manera: Déu és tan bo que no se'n pot pensar de millor [...].

[30] Per aquest motiu és del tot útil i necessari que l'home tingui un art d'afirmar i de negar, per tal que sàpiga què ha d'afirmar o negar, concedir o rebutjar, n'estigui ben cert i surti de dubtes. No és necessari que posseeixi un art universal d'afirmar o negar, sinó només per a aquelles coses que fan referència a l'home com a tal.

[31] Per això es donarà aquest art i regla per a afirmar i negar aquelles coses que més pertanyen a l'home com a tal, sobretot aquelles que superen la naturalesa, la intel·ligència i l'home; no, certament, perquè a causa d'això l'home ho concedeixi i afirmi el fet, ho admeti i ho cregui, sinó per tal que conegui el seu deure i obligació d'afirmar-ho i creure-ho, de manera que qualsevol home es vegi obligat per dret natural a afirmar-ho i creure-ho, encara que ni ho afirmi ni ho cregui de fet.

[32] L'home per dret natural ha d'afirmar, creure i admetre aquella part que és més favorable a la seva utilitat, al seu bé i millora, perfecció, dignitat i exaltació en tant que home, a través de la qual es generen en l'home el goig, l'alegria, la consolació, l'esperança, la confiança i la seguretat, bo i foragitant la tristesa i la desesperació de l'home. Conseqüentment, se'n segueix que ha d'afirmar aquella part que és més amable i desitjable de si i per la seva naturalesa, la que implica més ésser i més bé; i està obligat a negar com a falsa la part oposada i a rebutjar-la ben lluny com a la seva enemiga. Perquè si l'home no ho fa així, aleshores fa servir la seva intel·ligència contra ell mateix, contra l'home, i té l'enteniment desviat i corromput. I encara que no entengui com va ni com pot ésser veritat, no té excusa per a deixar d'afirmar-ho i creure-ho.

[33] És ben patent que cada cosa té allò que té per a la seva conservació i utilitat i no per al seu dany i mal; a cada cosa li ha estat donat allò que té per al seu bé i no per al seu mal, i perquè assoleixi la seva perfecció, el seu bé i la seva plenitud, no la seva destrucció i el seu mal.

[34] Resulta, doncs, que el contingut de la fe cristiana és més amable i desitjable per a l'home com a tal que l'afirmació contrària. Perquè res no hi pot haver de més amable i desitjable que allò que correspon al bé de l'home i a l'ésser. La fe cristiana és el que més correspon al bé de l'home i a l'ésser perpetu. Per tant, és més desitjable que el seu contrari. A més, de la creença en la fe cristiana, en deriven béns i gaudis infinits per a l'home com a tal: que ha estat creat a imatge del seu creador, que Déu s'ha fet home per a ell, que l'home ha

ressuscitat amb el seu mateix cos glorificat, que ha de fruir de glòria eterna, etc., tot coses que generen les més grans alegries en l'home. Ara bé, el contrari de la fe no en genera cap, ans priva l'home de tot el seu bé. Se'n segueix, doncs, que tothom ha de creure la fe cristiana per dret natural i rebutjar la seva negació; un cop sentida i entesa, la fe cristiana ha de ser afirmada o negada, i el seu contrari, cregut o rebutjat. I atès que és millor per a l'home creure la fe cristiana que no pas el seu contrari, se'n segueix que està obligat a creure i a afirmar tot allò que li és millor [...].

[44] A més, se segueix que la fe cristiana no és contrària a la naturalesa, sinó que està per la naturalesa, per al seu bé, complement i perfecció, perquè exalta i dignifica la naturalesa humana. A més, se'n segueix que qui creu i afirma la fe cristiana de cap manera no pot ser increpat, ni per Déu ni per cap criatura, perquè creu allò que és millor per a la naturalesa humana.

[45] L'home com a tal obra a partir del lliure albir, les altres coses actuen per necessitat.

[46] [...] més aviat són accionats que no pas actuen.

[47] En l'home queda quelcom que ja no és l'acció, sinó que en deriva: el mèrit o el demèrit.

[48] Així, les obres de l'home com a tal fan concloure necessàriament que hi ha algú més gran que l'home, que és premiador i castigador, remunerador i retribuïdor.

[49] Ara bé, del donar i del rebre s'origina una obligació natural per part del qui rep, i tothom qui dona alguna cosa o algun do, lliurement i voluntària, no per necessitat, obliga el qui rep, i això sobretot en el cas que el receptor no pugui existir sense el do. Només Déu dona i només l'home rep, i tot ha estat donat a l'home lliurement i voluntària, i no per necessitat natural. De tot plegat, en resulta infal·liblement un deure natural i una obligació natural i necessària de l'home envers el Déu creador de totes les coses. Només l'home està obligat naturalment i necessària en aquest món a Déu; les altres criatures no ho estan a causa del que tenen, sinó que únicament l'home està obligat a Déu per totes les criatures en general i per cadascuna d'elles en particular. Totes les criatures proclamen i testifiquen naturalment que només l'home en aquest món està obligat per elles.

[51] Ara bé, Déu ha donat lliurement i espontània, gratis i voluntàriament, sense necessitat, sense coacció, a causa d'un amor pur i sincer, i tota l'obligació procedeix d'aquesta llibertat i voluntat espontània i d'aquest amor, com d'una arrel. Per tant, cal que hi hagi una retribució i recompensa conforme i corresponent, és a dir, que sigui lliure, espontània, voluntària i no forçada[...]. I només la voluntat pot donar, i el primer que pot donar és l'amor. Per tant, l'amor és el primer do de la voluntat, el més gran i el més preciós, perquè és un do liberalíssim, espontani i voluntari, que de cap manera no pot ser coaccionat ni llevat, encara que sigui per violència, si l'home no ho vol.

[52] Aquesta és la regla i la doctrina certa, infal·lible i general per a l'home: s'ha de portar envers Déu donant-li servei, amor, temor i honor i tot allò que li deu segons el seu mode, tal com les criatures inferiors es porten envers l'home, donant-li serveis i beneficis segons llur mode. Déu ha fet les criatures i les ha ordenades al seu servei; l'home ha d'esforçar-se tant com pugui perquè, de la mateixa manera que les criatures el serveixen a ell, ell serveixi Déu a la seva manera, i mai no ha de parar fins que ho aconsegueixi.

[53] Les criatures ens han portat i elevat com per una escala molt ben ordenada cap al Déu creador de totes les coses, principi únic sobirà, pare i creador de tot. En segon lloc, les criatures ens han dut cap a la pregonesa i la intimitat del mateix Déu, perquè ens han portat a estimar-lo i a conèixer el seu amor, i ens han mostrat que nosaltres li estem del tot obligats i que l'hem d'estimar totalment. Tant com és en el seu poder, les criatures ens han unit i conjugat amb Déu, com si fessin un casament. Després, de les altures del sobirà creador hem baixat cap a les criatures, i a través de l'amor del creador hem baixat cap a l'amor de les criatures; perquè estimant el Déu creador, estimem totes les criatures, totes les coses que són seves i perquè són seves, de manera que estimem tota la creació per causa d'Ell. I així hi ha un ascens i un descens.

[54] Manifestament en nosaltres no hi ha res nostre i que depengui de tot el nostre poder, si no és l'amor. El nostre tresor, tot el nostre bé és l'amor bo i tot el nostre mal és l'amor dolent.

[56] Atès, doncs, que veiem la naturalesa corporal i espiritual ajuntades en una mateixa persona en el cas de l'home, i, a més, veiem la naturalesa corporal existint per ella mateixa separada de la intel·lectual, com és ara la terra, que existeix per ella mateixa, essent naturalesa purament corporal; vet aquí que això ens dóna peu a buscar i investigar si existeix també la naturalesa espiri-

tual creada, espiritual en el grau més pur, existent per ella mateixa sense estar de cap manera ajuntada amb una naturalesa corporal. I com que nosaltres no tenim cap dubte que existeixen la pura naturalesa corporal i la pura naturalesa composta de corporal i espiritual, sembla que a través d'aquestes dues n'hem de trobar una de tercera, ja que és a través d'allò conegut que podem trobar el desconegut. Si, doncs, existeixen realment la naturalesa corporal i la naturalesa espiritual ajuntades simultàniament en una mateixa persona, com és ara l'home, i, a més, també existeix la naturalesa corporal, per què no deu existir també la naturalesa espiritual creada, com la naturalesa corporal? Seria una injúria per a la naturalesa espiritual o intel·lectual que la naturalesa corporal tingués dos modes d'existir: independentment i conjunta, perquè es troba ajuntada amb l'espiritual i existent sense ella; i que la naturalesa espiritual només tingués un mode d'existir, és a dir, conjuntament. La naturalesa espiritual és més noble que la corporal: si la corporal existeix sense l'espiritual, molt més la naturalesa espiritual ha d'existir ella mateixa sense la corporal, de manera que tingui els dos modes d'existir: conjuntament i separada. Si no, la naturalesa corporal seria tot i part, i la naturalesa espiritual creada seria només part i no tot; la naturalesa corporal existiria per ella mateixa, i la naturalesa espiritual només existiria per una altra; la naturalesa corporal faria unitat amb ella mateixa i faria unitat amb una altra, fent unitat de dues maneres i, en canvi, la naturalesa espiritual només faria unitat amb una altra i no la faria per ella mateixa. Però que la naturalesa corporal sigui un tot i la naturalesa espiritual creada només sigui una part i no un tot, que la naturalesa corporal faci unitat amb ella mateixa i l'espiritual no, això aniria contra l'ordre de l'univers i contra l'ordre de les coses, contra la noblesa, la dignitat i l'excel·lència de la naturalesa espiritual, a la qual es faria una injúria molt gran, cosa que Déu no ha de fer.

[57] Ciència del llibre de les criatures o del llibre de la naturalesa i ciència de l'home.

[58] Aquesta ciència és de l'home com a tal.

[59] Aquesta és una ciència de l'home.

[60] Atès que aquest llibre o ciència és sobre l'home, tal com s'ha dit al començament [...].

[61] [...] si mateix, el seu creador, tot el deure al qual és obligat l'home, la corrupció i la reparació de l'home.

[62] Si, doncs, algú vol entendre breument tots els doctors i tota l'escriptura sagrada, que tingui aquesta ciència, perquè és la llum de totes les ciències.

[63] [...] amb alegria i espontàniament [...].

[68] I es pot aconseguir en mig mes i sense dificultat.

[72] Hi ha dos llibres que Déu ens ha donat: el llibre de la totalitat de la creació, és a dir, el llibre de la naturalesa, i l'altre és el llibre de l'escriptura sagrada.

[73] Cada criatura és una lletra escrita pel dit de Déu. I a partir de moltes criatures, com a partir de moltes lletres, es forma un sol llibre anomenat llibre de les criatures. En aquest llibre també hi ha l'home i és una lletra d'aquest llibre de manera principal.

[74] Més encara: l'home és racional per naturalesa i susceptible d'ésser format i ensenyat; i naturalment, pel sol fet d'ésser creat, no posseeix cap formació ni cap ensenyament, però en pot rebre. Ara bé, una formació i un ensenyament no es poden adquirir sense un llibre en el qual siguin escrits. Per això, per tal que l'home no fos capaç de formació i doctrina endebades, va ser molt convenient que la saviesa divina creés per a l'home un llibre, en el qual, sense mestre i per ell mateix, pogués estudiar l'ensenyament i la disciplina que necessita. Per això, creà tot el món visible per a l'home i l'hi donà com a llibre propi, natural, infalsificable, escrit pel dit de Déu.

[75] El segon llibre, l'escriptura, ha estat donat a l'home en un segon moment, i això en defecte del primer llibre, perquè l'home no sabia llegir, car era cec.

[76] Ambdós llibres tenen un mateix origen, perquè el mateix senyor va fer les criatures i revelà la sagrada escriptura. Així, es corresponen mútuament i l'un no contradiu l'altre. Però el primer ens és connatural, el segon és sobrenatural.

[77] El llibre de les criatures és el camí, la porta, l'accés, la introducció i una mena de llum per al llibre de la sagrada escriptura, en el qual hi ha la paraula de Déu.

[78] Com a caigut, l'home primer ha de pujar per l'escala de la natura, perquè l'home ha caigut en un lloc molt profund i avallat, i dista infinitament

de Déu, del qual és enemic; primer, doncs, ha de sortir d'aquest lloc avallat i ha de pujar cap a la gràcia, al do, a l'ajut i a l'existir bé de Déu, altrament no podrà pujar per l'escala de la natura. Al principi Déu va preparar a l'home en estat perfecte i dotat d'existir bé l'escala de la natura, per la qual podia pujar i baixar còmodament. Després preparà per a l'home caigut, que s'havia esllavissat de l'existir bé a l'existir malament, de la gràcia a la culpa, de l'amistat amb Déu a la seva enemistat, l'escala de la gràcia, per la qual pogués pujar a l'existir bé, a la gràcia i a l'amistat de Déu. Per això l'home caigut no pot trobar el Déu que va perdre, si no puja per la segona escala. I si vol pujar d'antuvi per la primera i acostar-se a Déu, aleshores es trenca el coll, s'entrebanca i no troba Déu, sinó més aviat l'error, el diable i el seu mal.

[79] L'escala de la natura només és escala de coneixement.

[80] [...] la ciència necessària a l'home [...].

[81] [...] la ciència i doctrina que li és necessària per a salvar-se.

[82] Aquesta saviesa ningú no la pot veure ni llegir directament en el dit llibre, tothora obert, si no és il·luminat per Déu i rentat del pecat original.

[83] I aquesta ciència no és res més que conèixer i veure la saviesa escrita en les criatures, extreure-la'n i ficar-la a l'ànima i veure la significació de les criatures. I això es fa comparant una criatura amb l'altra i unint-les, com una dicció a una altra. I d'aquesta unió, en resulten una proposició i un significat veritables, sempre que l'home sàpiga entendre i conèixer.

[84] Per naturalesa, l'home busca sempre la certesa i l'evidència clara i no reposa ni pot reposar fins que arriba al darrer grau de certitud. Ara bé, en la certesa i en la prova hi ha els seus graus: hi ha una certesa major o menor, una prova major o menor.

[85] La força de la prova i de tota la certesa s'origina en la certesa i en la força de tots els testimonis, dels quals depèn i en els quals rau tota. Per això, com més els testimonis i els testimoniats són certs, manifestos, indubitats i veritables, més és cert allò que demostren. I si els testimonis són tan certs i manifestos, i llur testimoniatge tan manifest que no se'n pugui dubtar de cap manera, ni ens puguin ésser més evidents i encara més certs, aleshores allò que demostren ho tindrem sense cap dubte per certíssim, evidentíssim i manifestíssim.

[86] I quan els testimonis són més aliens, distants i allunyats de la cosa sobre la qual hi ha dubte, menor és la fe i la certesa que generen. En canvi, com més acostats, propis, íntims i interns són, més gran és la fe i la credulitat que originen.

[87] I com que no hi ha res de creat que sigui més acostat a l'home que ell mateix a si mateix, tot el que es demostra mitjançant l'home mateix i per la seva naturalesa pròpia i per aquelles coses que li són certes sobre ell mateix, és cert en grau màxim, manifest i evidentíssim a l'home. I aquesta és la certesa darrera i la màxima credulitat que pugui ésser causada en l'home per una prova.

[88] Per això l'home i la seva naturalesa pròpia han d'ésser mitjà, argument i testimoniatge per a provar-ho tot de l'home, és a dir, allò que pertany a la seva salvació, condemna, felicitat, al seu bé i al seu mal. Altrament l'home mai no tindrà la certesa última. Per això és necessari que l'home es conegui i conegui tota la seva naturalesa, si amb tota certesa vol demostrar alguna cosa sobre ell mateix.

[89] Ara bé, l'home és fora d'ell mateix, és allunyat i dista d'ell mateix una distància màxima, i mai no ha habitat a la seva casa, és a dir, en ell mateix. Sempre ha romàs fora de casa seva i d'ell mateix, perquè s'ignora a si mateix i no es coneix. I és tan allunyat i distant d'ell mateix i fora de si mateix, com més s'ignora.

[90] L'home, doncs, estant totalment fora d'ell mateix, si s'ha de veure, cal que entri dins seu ben endins, que vingui cap a ell mateix dins seu. Altrament és impossible que es conegui, ni que es vegi ell mateix, ni el seu valor, la seva naturalesa i la seva bellesa natural.

[91] El mode de conèixer de l'home és que per les coses que li són més conegudes i d'una manera més immediata conegui aquelles que li són desconegudes; i mitjançant allò que sap accedeixi a allò que no sap. Per això, com que l'home és la cosa més digna, superior i perfecta d'aquest món, és darrer en conèixer-se; coneix les altres coses abans que a si mateix, i des de la coneixença de les altres coses avança cap al coneixement d'ell mateix.

[92] Així, doncs, perquè l'home, que és tan allunyat de si mateix pel coneixement, que s'ignora del tot i és fora de si, pugui retornar, caminar i acudir a si mateix pel coneixement, ha estat ordenada la universalitat de les coses i de les criatures com a itinerari, camí i escala immòbil i natural, dotada d'esglaons fermes i immòbils, per la qual l'home vingui i accedeixi a si mateix. En

la qual hi ha coses inferiors i coses superiors, més perfectes i menys perfectes, més nobles i dignes les unes que les altres a manera d'una escala que puja.

[94] [...] aquest coneixement ens és molt acostat.

[95] El coneixement que s'origina de la naturalesa pròpia ens és més cert, més familiar, més plaent.

[96] Les perfeccions invisibles de Déu s'han fet intel·ligibles, després de la creació del món, per les obres que Ell ha fetes.

[97] I com que no hi ha cap obra de Déu més acostada a l'home que l'home a si mateix, atès que l'home és obra de Déu, per això el coneixement de Déu que es genera en l'home a través del coneixement d'ell mateix, que és obra de Déu, és el més gran de tots.

[98] No hi ha coneixement més cert que el provinent de l'experiència, sobretot de l'experiència interior de cascú.

[99] Aquesta ciència[...] argumenta mitjançant allò que és certíssim per a l'home per mitjà de la veritable experiència: tots les criatures i la naturalesa de l'home mateix. I tot ho demostra per l'home mateix i per allò que l'home coneix de si mateix amb tota certesa per experiència[...]. Per això aquesta ciència no busca més testimonis que l'home mateix.

[100] L'home coneix Déu millor i amb major certesa a través de les obres que veu per experiència, que no pas a través de les obres que coneix per testimoni d'altri. A més, atès que l'home coneix millor el que sent i veu per experiència, per això el coneixement de Déu causat per les obres de Déu que l'home veu per experiència obté el grau més elevat del coneixement de Déu a través de les seves obres.

[101] A vegades l'home veu per experiència les obres que Déu fa en un altre home o en alguna altra cosa exterior; a vegades veu i sent per experiència les obres que Déu fa en si mateix, singularment. I aquest és l'últim grau del coneixement a través de l'experiència, i és del tot cert, sòlid i ferm, inesborrable i amb tota la perfecció del coneixement.

[102] El coneixement de Déu adquirit a través de l'experiència mitjançant les obres que l'home veu per experiència té molts graus. El primer és a través de

les obres exteriors que l'home veu en altri. El segon és a través de les obres que l'home veu i sent perquè s'esdevenen en el seu propi cos. El tercer grau és a través de les obres que l'home sent i percep que es fan en la seva ànima.

[103] [...] de vegades l'home coneix per experiència moltes coses que tanmateix no pot comprendre racionalment com van [...]. Però l'home ho ha d'admetre, encara que no pugui comprendre com pot ser, perquè del fet que no ho compregui no se'n segueix que no sigui així.

[105] Per tant, si vols conèixer-te tu mateix i el teu creador, primer has de conèixer les criatures, perquè com més t'acostaràs al coneixement de les criatures més t'acostaràs a tu mateix i al teu creador.

[106] En comparar una cosa amb una altra, se'ns manifesten dues coses.

[107] A través del que es coneixia per experiència a propòsit de l'home i de les altres coses —per exemple, que l'home viu, sent i entén, en canvi les altres coses o només són o només viuen, etc.—, s'ha demostrat que Déu existeix i com ha de ser i de quina magnitud.

[108] Aquesta ciència no en necessita cap, ni tampoc cap art. No presuposa ni la gramàtica ni la lògica ni cap de les set arts liberals, ni la física ni la metafísica.

[109] Aquesta ciència és comuna als clergues i als laics i als homes de qualsevol condició.

[110] És, doncs, evident que cadascú porta en ell mateix el mode, la forma i el model escrit i pintat segons el qual s'ha de captenir envers Déu. I aquesta és la ciència més certa i més indubtable, la que ningú no pot negar, perquè per experiència la veu en ell mateix.

[111] Pel coneixement de si mateix l'home s'eleva al coneixement de Déu i tant com coneix de si mateix tant coneix Déu; per això, el qui s'ignora com a home caigut, ignora l'home-Déu, és a dir, Crist. Per això, tal com, quan abans volíem saber quelcom de Déu, argumentàvem per la naturalesa de l'home com a tal, igualment ara, si volem saber quelcom de Crist Déu i home, hem d'argumentar per la naturalesa de l'home caigut i perdut. Per tant, l'home mai no ha d'apartarse d'ell mateix ni del pensament d'ell mateix, de manera que l'home es pot considerar a si mateix com a home, com a home caigut i com a home reparat.

[112] [...] fundar-ho tot en l'home [...].

[113] Perquè tinguem una regla i un mode per a provar tot el que fa referència a l'ésser, ens cal procedir de forma ordenada. Primer, cal posar un fonament i una arrel, sobre els quals tota la resta es fonamenti. El primer fonament i la primera arrel és que l'ésser no és rebut per ningú, ni per ell mateix. D'ací, se'n segueix tot el que se'n pot dir. Després, d'aquest fonament en ve un altre: l'ésser de Déu s'allunya infinitament del no-ésser i del no-res, i fa fugir totalment el no-ésser. Amb aquests dos fonaments es demostra tot radicalment. Com que l'ésser de Déu no és rebut per un altre, se'n segueix que és totalment primer, que és simple i sense parts.

[114] Ara és convenient de donar una regla general que valgui per a tot el que ha estat dit i pel que seguirà; i és aquesta: Tal com en Déu és el mateix ésser i viure, ésser i sentir, ésser i entendre, ésser i ésser bo, ésser i ésser veritable, etc., igualment en Déu, a l'inrevés, és el mateix no ésser i no viure, no sentir, no entendre i les altres coses.

[115] [...] una regla infal·lible sobre Déu, que és el fonament i arrel per a demostrar i conèixer amb tota certesa i sense treball tot el que cal sobre Déu. I aquesta manera de conèixer és la més acostada a l'home, perquè a partir del propi pensament i del propi entendre ho pot demostrar tot sobre Déu, i no cal que busqui recursos fora d'ell, ni cap més testimoni que ell mateix. La regla, doncs, ben arrelada en l'home, és aquesta: Déu és una cosa tal que res de més gran no pot ser pensat. O bé: Déu és la cosa més gran que pot ser pensada. Se'n segueix, etc.

[116] Aquesta regla s'estén a totes les coses que es prediquen de Déu i s'origina a partir de nosaltres i de la naturalesa humana. Per això és útil i desitjable de veure la seva pràctica i fomentar-ho tot en l'home.

[117] Tot està obligat a fer servir allò que té per a la seva utilitat, el seu bé i millorament, i per augmentar-lo, i això tant com pugui; i res no ha de fer servir allò que té contra si mateix, per a la seva destrucció i l'aniquilació del seu bé i la seva utilitat, al contrari: ha de conservar, exaltar i dignificar la seva naturalesa, i desestimar i rebutjar tot allò que el pot destruir i disminuir.

[118] Pertany a l'intel·lecte d'afirmar i negar, creure i denegar, i és l'operació segona que ve després del pensar. Al seu torn es divideix en dues parts oposades, perquè afirmar i negar són coses oposades. Tot allò que es pensa i

es diu té el seu contrari, que li repugna i li és contradictori, i no poden ésser veritat a la vegada, ans necessàriament allò que es diu i es pensa que existeix és veritat o no ho és. En conseqüència, l'home ha d'afirmar una cosa i negar l'altra, admetre com a veritable una part i rebutjar l'altra com a falsa. I així es conclou que l'home, per dret natural ha d'afirmar, creure i admetre aquella part que és més favorable a la seva utilitat, al seu bé i millora, perfecció, dignitat i exaltació en tant que home, a través de la qual es generen en l'home el goig, l'alegria, la consolació, l'esperança, la confiança i la seguretat, bo i foragitant la tristesa i la desesperació de l'home. Conseqüentment, se'n segueix que ha d'afirmar com a veritable aquella part que és més amable i desitjable de si i per la seva naturalesa, la que implica més ésser i més bé; i està obligat a negar com a falsa la part oposada i a rebutjar-la ben lluny com la seva enemiga. Perquè si l'home no ho fa així, aleshores fa servir la seva intel·ligència contra si mateix, contra l'home, contra el seu bé, i treballa per al seu dany i desesperació; i aleshores actua contra tot l'ordre universal, perquè totes les coses inferiors a l'home fan servir allò que tenen per al seu bé, i l'home, actuant d'una altra manera, fa servir la seva intel·ligència i la seva voluntat per al seu dany i destrucció; actua contra el curs de la naturalesa i de tot l'univers, i contra l'home. I ja no hauria de ser anomenat home, perquè va contra l'home i té l'enteniment desviat i corromput. I encara que no entengui com va ni com pot ser veritat, no té excusa de poder deixar d'afirmar-ho i creure-ho.

[119] [...] l'home i la seva naturalesa pròpia han de ser mitjà, argument i testimoniatge per a provar-ho tot de l'home.

[133] [...] exclòs el Crist, com si mai no hi hagués hagut res a propòsit d'Ell.

[136] Aquesta ciència no al·lega res: ni l'escriptura sagrada, ni cap doctor.

TERCERA PART

[2] Que et sigui un llibre la pàgina divina: escolta-la. Que et sigui un llibre tota la terra: esguarda-la. En alguns llibres només hi llegeixen aquestes coses els qui saben de lletra; en tot el món hi podrà llegir també l'ignorant.

[5] El primer llibre fou donat a l'home al principi, quan la totalitat de les criatures fou creada. Cada criatura és una lletra escrita pel dit de Déu. I a partir de moltes criatures, com a partir de moltes lletres, es forma un sol llibre, anomenat llibre de les criatures.

[6] I tal com les lletres i les diccions, fetes de lletres, comporten i enclouen una ciència i diverses significacions i sentències admirables, de la mateixa manera les criatures, conjuntament i comparades entre elles, comporten i signifiquen significacions diverses i sentències.

[7] En aquest llibre també hi ha l'home, i és una lletra d'aquest llibre de manera principal.

[8] Els altres llibres procedeixen d'una manera diferent, perquè demostren tot el que diuen amb raons i argumentacions, i prenen el punt de partida d'aquelles coses que per elles mateixes són evidents als sentits. Aquesta ciència[...] argumenta allò que és certíssim per a l'home per mitjà de l'experiència: totes les criatures i la naturalesa de l'home mateix.

[9] [...] a través del coneixement de les criatures, és a dir, de les obres de Déu, en tant que conegudes d'antuvi i més manifestes, hem d'anar cap al coneixement de les paraules de Déu com a menys conegudes. Però una cosa és veure i conèixer les criatures i les obres en elles mateixes, sense comparar-les amb Déu, sinó coneixent només que són i existeixen i sense saber ni pensar de qui són; i una altra cosa és conèixer les criatures i les obres de Déu en tant que són de Déu, i saber que són de Déu i que d'ell provenen; i això és ocult i és el que es busca i s'investiga; en canvi allò primer és manifest. Per tal de conèixer que les criatures eren de Déu calia primer veure-les i examinar-les en elles ma-

teixes; aquest és el primer grau del coneixement, quan vèiem les criatures existint sense cap mena de dubte, cosa que teníem per la més certa de totes, bo i ignorant d'on provenien i de qui eren. Després, a través d'aquest graó, hem pujat un altre graó i hem conegut que Déu existia i que les criatures eren de Déu i que provenien de Déu. Aquest ha estat el segon pas. Més endavant hem conegut les criatures en tant que do de Déu, assabentant-nos que les criatures havien estat donades per Déu a l'home perquè el servissin. Aquest ha estat el tercer pas en el coneixement de les criatures [...]. El mode de conèixer de l'home és que per les coses que li són més conegudes i d'una manera més immediata conegui aquelles que li són desconegudes; i mitjançant allò que sap accedeixi a allò que no sap.

[10] Ambdòs llibres tenen un mateix origen, perquè el mateix Senyor féu les criatures i revelà la Sagrada Escriptura. Així, es corresponen mútuament i l'un no contradiu l'altre. Però el primer ens és connatural, el segon és sobrenatural.

[12] Encara que tot el que es demostra a través del llibre de les criatures estigui escrit en el llibre de la Sagrada Escriptura, i també les coses que es contenen en el llibre de la Bíblia estiguin en el llibre de les criatures [...].

[13] Tot el que creiem, ho creiem o bé per l'autoritat del qui parla o bé a causa d'una raó demostrativa.

[14] En la ciència del llibre de les criatures, tot hi és amb demostracions, perquè en aquest llibre es demostra a través de les criatures que l'home ha d'actuar d'una determinada manera, i es demostra el deute i l'obligació de l'home envers el seu creador. En canvi, en el llibre de la Bíblia, les mateixes coses hi són d'una altra manera, és a dir, amb preceptes, mandats, avisos, exhortacions, promeses i amenaces. I una cosa és demostrar que s'ha de fer quelcom d'una determinada manera, i una altra cosa és manar, preceptuar i exhortar amb promeses i penes que es faci. Aquesta manera és més alta i més gran, perquè és més gran manar que demostrar. I en això es manifesta que el llibre de la Bíblia, que parla amb autoritat i manant, és tant més gran, més alt i superior al llibre de les criatures com més gran és manar i imperar, comparat amb només demostrar.

[15] Així es fa evident la suprema concòrdia, consonància i conveniència entre el llibre de la sagrada escriptura i el llibre de les criatures, i que el llibre de les criatures serveix i fa de criat al llibre de la sagrada Escriptura, que

és el qui mana, impera i preceptua. Es fa evident que només es diferenciï en la manera de parlar, perquè un procedeix amb demostracions, l'altre amb manaments i autoritat. Així, doncs, tant per l'autoritat del llibre de les criatures, que no menteix, com per l'autoritat de l'Escriptura, que és l'autoritat infal·lible de Déu, més certa que cap altra cosa o raó, es conclou [...].

[16] [...] la manera de conèixer de l'home és que a través de les coses corporals, sensibles i visibles conegui les espirituals i invisibles, com ja s'ha declarat en l'escala de la naturalesa. La primera és l'escala de la natura, la segona és l'escala de la gràcia. La primera és la de la creació, la segona és la de la recreació, reparació i restauració, l'escala de la vida i de la salut. La primera escala és la de l'home com a tal, la segona és la de l'home com a caigut. Com a caigut, l'home primer ha de pujar per l'escala de la natura, perquè l'home ha caigut en un lloc molt profund i avallat, i dista infinitament de Déu, del qual és enemic; primer, doncs, ha de sortir d'aquest lloc avallat i ha de pujar cap a la gràcia, al do, a l'ajut i a l'existir bé de Déu, altrament no podrà pujar per l'escala de la natura. Al principi Déu preparà a l'home en estat perfecte i dotat de l'existir bé l'escala de la natura, per la qual podia pujar i baixar còmodament. Després preparà per a l'home caigut, que s'havia esllavissat de l'existir bé a l'existir malament, de la gràcia a la culpa, i de l'amistat de Déu a la seva enenistat, l'escala de la gràcia, per la qual pugués pujar a l'existir bé, a la gràcia i a l'amistat de Déu. Per això l'home caigut no pot trobar el Déu que va perdre, si no puja per la segona escala. I si vol pujar d'antuvi per la primera i acostar-se a Déu, aleshores es trenca el coll, s'entrebanca i no troba Déu, sinó més aviat l'error, el diable i el seu mal.

[19] Les coses del tercer grau, que són els animals, fan el que fan per força natural, i no tenen manera de fer-ho diferent. Per això tots fan el que fan naturalment, és a dir, per força.

[20] Considerats els graus de les coses que hi ha al món segons l'experiència, dels quals ningú no pot dubtar [...].

[21] En la qual (la universalitat de les coses) hi ha coses inferiors i coses superiors, més perfectes i menys perfectes, més nobles i dignes les unes que les altres, a manera d'una escala que puja.

[24] Perquè, encara que hi ha moltes i innumerables coses i diverses en els quatre graus, en canvi només hi ha un ordre, una sola ordenació entre totes elles. Tot té un ordre únic, tot és unit i tot està lligat dins d'un ordre únic.

Totes les coses pugen ordenadament de grau en grau, de menor a major, sempre ascendint cap a les coses més dignes. Per tant, la unitat de l'ordre demostra que hi ha un sol ordenador, un sol governador, un sol artífex que ha conjuntat tantes coses diverses en un ordre únic. Com és possible que coses tan contràries l'una amb l'altra, com és ara l'aigua i el foc, la humitat i la sequedat, i moltes altres coses que s'oposen les unes a les altres, puguin ajuntar-se en un sol ordre i ser conservades sota un sol ordre, si no és que un ésser numèricament u les ha ordenades totes? Perquè dues coses que són contràries per naturalesa no poden coincidir en un sol ordre, si no és per efecte d'un ordenador únic. Per això, la contrarietat de les coses sota un sol ordre argumenta a favor d'un únic artífex.

[25] Més encara: els elements s'introdueixen dins les herbes i els arbres, i els nodreixen contínuament. a ells i llurs fruits. Els fruits i les herbes s'introdueixen dins els animals i els nodreixen. I tant els fruits com les herbes i la carn dels animals s'introdueixen dins els homes i els nodreixen. I els cossos celestes, com és ara el sol i la lluna, influeixen contínuament els cossos inferiors i els donen vigor, llum i calor, de manera contínua, i els cossos inferiors els esguarden. Cada cosa tendeix cap a una altra, com veiem per experiència; una cosa en sosté una altra i totes s'ajuden mútuament, les inferiors servint les majors i superiors de forma ordenada. Així constitueixen un ordre, una amistat, una unitat. Per tant, se'n segueix que només hi ha un ésser únic que governa i ordena totes les coses i les confedera en una societat.

[26] Perquè com podria ser que les altres naturaleses inferiors i menys dignes tendissin a la unitat i a una única naturalesa, com a la més gran, i que la naturalesa humana, que és la més digna de totes, tendís a més d'una naturalesa, com a majors i dominants? Com podria ser que totes les coses inferiors a l'home tendissin a la unitat, i que la naturalesa humana, la més digna de totes, tendís a la diversitat? Ni la naturalesa ni l'ordre de les coses no tolera que les coses inferiors i menys dignes tendixin i s'ordenin al millor, més fort i més noble, i que les superiors i més dignes tendixin al pitjor i més dèbil. És millor, més fort i més digne tendir a la unitat que a la diversitat, al singular que al plural. Perquè tendir a la unitat i al singular és tendir a l'ésser, al bé, a la fortalesa i a la conservació. En canvi, tendir i anar cap a la diversitat i a la pluralitat és anar cap al no-res, al mal, a la divisió, a la debilitat i a la destrucció.

[28] L'home forma el quart grau gràcies a la intel·ligència i al lliure albir; per això la primera diferència entre els homes és la noblesa i la superioritat. Aquesta gradació ha de ser assumida a partir dels accidents intel·lectuals, que

afecten la intel·ligència, la voluntat i l'ànima, i no a partir dels accidents corporals que són comuns amb les altres coses i amb els altres graus inferiors i que vénen per la naturalesa. És raonable que a les coses del primer, segon i tercer grau la distinció per noblesa i dignitat els sobrevingui per via natural, ja que actuen naturalment i no voluntàriament. Ara bé, com que els homes actuen segons la voluntat, la llibertat i la intel·ligència, és raonable que la distinció de noblesa i dignitat els sobrevingui a través dels accidents del lliure albir, que són les coses voluntàries i intel·lectuals. Els accidents intel·lectuals que diferencien els homes i constitueixen molts graus especials entre ells són: el poder, la jurisdicció, el càrrec, la ciència, l'art, la virtut, la saviesa, etc., que a vegades poden ser adquirides per l'home, d'altres vegades són donades liberalment per Déu. I com que són accidents, es poden perdre, però el qui els perd segueix essent home. Per això no són naturals a l'home. I encara que siguin accidents, ennobleixen molt l'home, el dignifiquen i exalten la naturalesa humana, i fan que un home sigui més noble i molt més digne que un altre. Sense ells la naturalesa humana seria com nua i expoliada, i per això són anomenats hàbits que vesteixen la naturalesa, i per això els més nobles són anomenats vestits; i semblantment els qui porten aquests vestits són més nobles.

[30] Vet aquí dos lligams admirables en el món. El primer és natural i necessari: el de les criatures envers l'home. És un lligam que ve de les criatures, les quals necessàriament serveixen l'home, encara que per part de Déu sigui un lligam lliure i espontani. El segon lligam és de l'home envers Déu, lliure, voluntari i espontani. El primer lligam dura i persevera sempre pel que fa a les criatures. El segon lligam ni dura sempre ni actua en tots els homes, sinó que sovint és trencat i s'extingeix. El primer lligam és bell, gran i admirable, però el segon encara és més bell, més gran i més admirable. El primer lligam és sensible i visible, manifest a tothom; el segon lligam és insensible, invisible i ocult. El primer lligam és corporal i extrínsec: de les criatures a l'home. El segon, de l'home a Déu, és espiritual, intel·lectual i intrínsec. El segon excel·leix sobre el primer tant com l'espiritual excel·leix sobre el corporal. Així apareix com l'home és una mena de mediador entre Déu i les criatures, mitjançant el qual les criatures s'uneixen a Déu i retornen a Déu. L'home és el mitjà que uneix els extrems, és a dir, Déu i el món. I així es descobreix que l'obligació de l'home envers Déu és una cosa admirable i molt positiva, que consuma i perfecciona tot l'univers i lliga l'home amb Déu.

[31] Aquesta ciència no en necessita cap més, ni tampoc cap més art. No pressuposa [...] la física [...], perquè ella és primera i és necessària a l'home.

[35] [...] alguns (animals) tenen ànima, d'altres només vida; o bé: alguns tenen impuls, es presenten i desapareixen, d'altres, clavats a les arrels en terra, s'alimenten i crien. Hi ha animals que només tenen el sentit del tacte [...] com és ara les petxines i els animals paràsits dels arbres i de les arrels.

[37] [...] aquesta ciència ensenya tothom a conèixer realment, infal·liblement, sense dificultat ni treball, totes les veritats que són necessàries que l'home conegui tant pel que fa a l'home com a Déu, i tot allò que és necessari a l'home per a la seva salvació i la seva perfecció i perquè arribi a la vida eterna.

[38] D'altra banda, ja hem declarat en l'escala de la naturalesa, composta per totes les criatures, de quina manera l'home ascendeix al coneixement del seu creador i adquireix una gran ciència sobre Déu, de manera que totes les criatures intimen l'home a adquirir la ciència veritable i necessària a l'home, tal com hem dit. I no solament això, sinó també moltes altres ciències que no són estrictament necessàries, però l'home s'hi pot delectar molt, com és ara la Geometria, l'Aritmètica, la Música, l'Astrologia, la Filosofia natural i la Metafísica, totes originades a partir de les criatures.

[40] [...] què li aprofiten les altres ciències? Totes són vanitat per a l'home i se'n serveix malament i per al propi dany [...].

[41] Aquesta ciència ordena totes les altres a un bon fi i a la utilitat veritable de l'home, perquè aquesta ciència ensenya l'home a conèixer-se, per què i per qui ha estat fet, quin és el seu bé i el seu mal, què ha de fer, a què i a qui està obligat.

[45] En conseqüència [...] s'ignora, no sap el que val i es dona per no res.

[46] Elles (les criatures) saben fins a quin punt ell les sobrepuja en excel·lència i qualitat, coneixen la seva dignitat superior.

[47] [...] veiem a ull que totes les coses inferiors estan ordenades fins a l'home [...].

[48] [...] d'on se segueix que també l'home està ordenat. Per això algú respondrà a l'home segons la seva naturalesa; altrament es donaria el buit en l'univers, i el buit màxim [...] i és impossible que en la naturalesa existeixi el

buit, fins i tot en les coses mínimes, perquè primer baixaria el cel abans de permetre-ho.

[50] En aquest llibre també hi ha l'home i és una lletra d'aquest llibre de manera principal.

[52] Per ella (la ciència) l'home és il·luminat per al coneixement d'ell mateix i del seu creador.

[53] Aquesta ciència ensenya a tothom a conèixer [...] totes les veritats que són necessàries que l'home conegui tant pel que fa a l'home com a Déu.

[54] [...] amb i per aquesta ciència es pot resoldre qualsevol qüestió que hagi de ser sabuda per l'home, tant relativa a Déu com a l'home.

[55] Atès que aquesta és una ciència de l'home com a tal, aquí hem de demostrar el deure i l'obligació de l'home com a tal: què ha de fer, quines són les seves obligacions; en això consisteix la ciència de l'home.

[56] [...] una mena de mediador entre Déu i les criatures.

[58] L'escala de la naturalesa i de les criatures és ben manifesta als nostres sentits i ningú no pot dubtar que existeixin les criatures distribuïdes en quatre graus, perquè aquesta dada és per ella mateixa del tot evident. Ara bé, les criatures que veiem que es manifesten als nostres sentits poden ser reduïdes a dues naturaleses: una és la naturalesa simplement corporal, com és ara totes les criatures contingudes en el primer, segon i tercer grau, totes únicament corporals, ja que en elles no hi ha esperit racional o ànima intel·lectual; l'altre és la naturalesa corporal i intel·lectual o espiritual a la vegada, com és ara l'home, situat en el quart grau, que aplega simultàniament i conjunta dues naturaleses en una persona, és a dir la naturalesa corporal i la intel·lectual o espiritual, perquè en l'home hi ha l'ànima racional immortal i el cos, tal com s'ha dit.

[59] El mode de conèixer de l'home és que per les coses que li són més conegudes i d'una manera més immediata conegui aquelles que li són desconegudes; i mitjançant allò que sap accedeixi a allò que no sap [...]. Per això, com que l'home és la cosa més digna, superior i perfecta d'aquest món, és darrer a coneixèr-se; coneix les altres coses abans que a si mateix, i des de la coneixença de les altres coses avança cap al coneixement d'ell mateix.

[60] Si, doncs, vols conèixer-te tu mateix i el teu creador, coneix primer les criatures, perquè com més t'acostaràs a les criatures pel coneixement, més t'acostaràs a tu mateix i al teu creador. I com més t'allunyis de les criatures, més et vas allunyant de tu mateix i del teu creador.

[61] El mode de conèixer de l'home és que a través de realitats corporals i visibles l'home conegui realitats espirituals i invisibles.

[64] Pel coneixement d'ell mateix l'home s'eleva al coneixement de Déu; i tant com coneix d'ell mateix, tant coneix de Déu. Per això el qui s'ignora com a home desconeix Déu, i el qui s'ignora com a home caigut ignora el Déu fet home, és a dir, Crist.

[65] Més amunt, quan volíem demostrar o saber quelcom sobre Déu com a tal, argumentàvem a propòsit de l'home com a tal; per això si ara volem saber i demostrar quelcom sobre Crist Déu i home, hem d'argumentar a partir de l'home caigut i perdut. Per aquesta causa l'home no ha d'allunyar-se mai d'ell mateix ni del pensament d'ell mateix, considerant-se adés com a home, adés com a home caigut, adés com a home reparat.

[66] Així, doncs, perquè l'home, que és tan allunyat de si mateix pel coneixement que s'ignora del tot i és fora de si, pugui retornar, caminar i acudir a si mateix pel coneixement, ha estat ordenada la universalitat de les coses i de les criatures com a itinerari, camí i escala immòbil i natural, dotada d'esglons fermes i immòbils, per la qual l'home vingui i accedeixi a si mateix.

[67] Busquem, doncs, per què les coses del primer grau no tenen més que l'ésser, i no tenen el viure, ni el sentir, com és ara els elements. Qui els ha limitats, perquè no tinguessin més? I qui ha limitat els arbres i les plantes perquè no tinguessin més que el viure, i els animals perquè no tinguessin més que el sentir? [...] Per què els homes tenen, a més d'aquestes tres coses, l'entendre, el voler, el no voler i lliure albir? Busquem si aquestes coses s'han ordenat i mesurat elles soles, de tal manera que només tinguessin un tant i no més [...].

[68] Perquè dues coses que són contràries per naturalesa no poden coincidir en un ordre únic.

[69] La unitat de l'ordre demostra que hi ha un sol ordenador, un sol artífex que ha conjuntat tantes coses diverses en un ordre únic.

[71] La naturalesa divina, que existeix per sobre de totes les naturaleses, ha de ser més gran que totes les altres, i també ha de ser més gran que la naturalesa humana. Però la naturalesa humana ha de ser infinita en possibilitat [...]. Essent, doncs, la naturalesa humana infinita en possibilitat de ser creada, la naturalesa divina ha de ser més infinita. I això només ho pot ser en acte, perquè entre acte i potència no hi ha terme mitjà. I com que de cap manera no es pot multiplicar individualment, se'n segueix que és tota infinita en acte en un sol individu, i que fora d'aquell individu no pot existir. Per tant, la naturalesa divina, que ha de ser superior a l'home, és un sol individu infinit en acte, com si tots els homes possibles, que són infinits, fossin un sol home singular i un sol individu.

[74] La simplicitat s'oposa a la composició, essent aquesta de coses diverses [...]. Se'n segueix necessàriament que en Déu l'ésser, el viure, el sentir i l'entendre no formen composició, sinó que en Déu el viure és el mateix que l'ésser, el sentir el mateix que l'ésser i qualsevol cosa que ell sigui és el mateix que l'ésser. Tot s'identifica amb l'ésser i l'ésser és el principi i fonament.

[75] [...] tot ho demostra per l'home mateix i per allò que l'home coneix de si mateix amb tota certesa per experiència [...]. Per naturalesa l'home busca sempre la certesa i l'evidència clara i no reposa ni pot reposar fins que arriba al darrer grau de certitud.

[77] Vet aquí que tenim dues menes d'ésser, com dues menes de llums grandiosos, un més gran i l'altre menys. El primer, és com el sol, és etern i és el més gran. El segon, és com la lluna, és l'ésser del món i és menor. El primer és com el sol, perquè així com la lluna d'ella mateixa no fa llum, sinó que la rep tota del sol, semblantment l'ésser del món d'ell mateix no té cap mena d'ésser, sinó que el rep tot de l'ésser etern. I així com el sol d'ell mateix fa llum i no rep la llum de cap altre cos i per això sempre és ple d'una llum indeficient, d'una manera semblant l'ésser primer té el seu ésser d'ell mateix i no el rep de ningú, tenint una plenitud d'ésser que mai no és deficient. I així com mitjançant la llum de la lluna que veiem de nit, pensem en la llum del sol, que durant la nit és amagat, semblantment a través de l'ésser del món que veiem, pensem l'ésser de Déu que no veiem. I tal com la llum de la lluna en presència del sol apareix un no-res, així també l'ésser del món en presència de Déu apareix un no-res. I com més s'acosta a l'ésser de Déu, més petit apareix. En canvi, si es considera per ell mateix, aleshores apareix com un ésser gran, de la mateixa manera que la lluna, quan s'allunya del sol, apareix més gran. Aquestes dues menes d'ésser, doncs, són dues llums de l'enteniment. El primer, és la llum eterna, indeficient, és a dir, Déu. El següent, és una llum nova, és a dir, creada: el món amb tants raigs com criatu-

res. Primerament llueix per a nosaltres la dèbil llum creada, és a dir, el món, i el podem veure sense perill ni dany dels ulls, com la llum de la lluna. Més tard, a través d'aquesta llum dèbil, pensem l'altra llum fortíssima del sol, és a dir, Déu. I tal com els ulls no poden veure la llum del sol directament sense quedar destruïts —i en canvi en la lluna veiem bé la llum del sol sense dany dels ulls—, de la mateixa manera els nostres ulls interiors no poden veure per ells mateixos l'ésser de Déu etern, lluminós i excel·lentíssim, en aquest món, sense quedar destruïts. Per això, l'ésser del món és com una ombra a través de la qual podem intuir i esguardar la llum eterna infinita, és a dir, l'ésser de Déu infinit i immens.

[78] També Plotí posa semblança entre les coses incorpòries i els grans i principals cossos celestes, com si aquells fossin el sol i aquests la lluna. Perquè pensen que la lluna s'il·lumina quan s'exposa al sol. Parlant, doncs, la llum indeficient a través del núvol de la carn, diu la llum de la saviesa als homes: Jo sóc la llum del món.

[79] [...] demostrar-ho tot a través de l'home.

[80] Les coses més nobles i més dignes són superiors i les coses menys nobles i menys dignes són inferiors.

[81] [...] a la manera de les obres humanes.

[82] Els cossos superiors regeixen els inferiors.

[85] En la naturalesa, a cada cosa correspon allò que li és propi, proporcionat i degut, perquè res no queda buit, sinó que a cada cosa correspon allò que exigeix segons la seva naturalesa. Per exemple: a les coses visibles correspon l'ull per a veure-les, a les coses audibles, l'orella per a escoltar, a les intel·ligibles, la intel·ligència, etc. I això és així per tal que res no existeixi en va. Doncs, per què d'una manera semblant no correspondrà a les coses premiables un premiador per a donar el premi, un castigador per a castigar, i a les coses judicables un jutge per a fer judici? Això és perquè els mèrits i els demèrits no existeixin en va ni caiguin en el buit, cosa que l'ordre universal no pot admetre. Per tant, necessàriament correspondrà a l'home segons les seves obres un premiador o castigador més gran que l'home.

[86] Així, les obres de l'home com a tal fan concloure necessàriament que hi ha algú més gran que l'home, que és premiador i castigador, remunerador i retribuïdor.

[93] [...] als dolents se'ls deu la separació dels bons, i als bons la separació dels dolents; per això, Déu, que és el premiador, castigador i jutge justíssim, ha de separar finalment aquestes dues parts dels homes amb la més gran separació que hi pugui haver. I la separació més gran que hi pot haver és que una part sigui posada dalt dels cels, per sobre de tots els llocs, i l'altra al centre de la terra, on la circumferència i el centre són més distants. El centre de la terra és el centre del món, i és on ha d'habitar una part dels homes, mentre que l'altra ha d'habitar sobre la circumferència de l'últim cel. I hi habitaran perpètuament, perquè aquesta habitació els correspon a cadascun per llur pròpia natura.

[95] Ha quedat clar com comparant l'home amb les altres coses per la diferència del lliure albir, en neix un veritable i gran coneixement de l'home i de les seves obres que ens porta a un coneixement infal·lible i molt pròxim de Déu. És en la diferència general del lliure albir que es fonamenta tot el coneixement de l'home com a tal, en general.

[97] El goig, la glòria i el bé comencen quan sap que ho té. I encara no n'hi ha prou de conèixer que ho ha rebut d'un altre i que no ho té d'ell mateix, si no pot buscar i trobar aquell de qui ho té. Tampoc n'hi ha prou de trobar-lo, si no sap ni pot posseir-lo i donar-li gràcies degudament. Tot això només ho té l'home en tot l'univers, només l'home ho ha rebut, no ho ha rebut cap altra cosa inferior. Per tant, l'home té, i coneix que té, i encara pot posseir aquell de qui ho ha rebut i donar-li gràcies.

[98] Per això cal buscar i investigar de què és senyal, què significa i què s'ha d'argumentar del fet que únicament a l'home li hagi estat donat això i a cap altra criatura. I podem dir amb tota veritat que això és senyal certíssim i argument infal·lible que Déu, creador de totes les coses, no ha fet les criatures inferiors per a elles mateixes, ni per a llur bé, sinó que les ha fetes i ordenades per a l'home i per al bé de l'home, la seva utilitat, servei, necessitat, solaç i alegria o per al seu ensenyament.

[99] Totes les criatures inferiors i l'home han rebut el que tenen d'un de sol i el mateix, i només a l'home li ha estat donat de conèixer-se ell mateix, i de conèixer allò que ha rebut, el que tenen les altres coses i que ho han rebut, i que ell sol pugui conèixer el qui ha fet el do; per això ha de donar-li gràcies per ell i per totes les altres coses. Perquè això és senyal que tot ha estat donat a l'home i que totes les coses són una mateixa cosa que l'home. És per aquest motiu que pròpiament parlant només l'home és el qui ho ha rebut; les altres criatures,

pròpiament parlant, no ho han rebut, perquè el que han rebut ho han rebut a causa de l'home, no per elles.

[100] Ara bé, del donar i del rebre s'origina una obligació natural per part del qui rep, i tothom qui dona alguna cosa o algun do, lliurement i voluntària, i no per necessitat, obliga el qui rep, i això sobretot en el cas que el receptor no pugui existir sense el do. Només Déu dona i només l'home rep, i tot ha estat donat a l'home lliurement i voluntària, i no per necessitat natural. De tot plegat resulta infal·liblement un deure natural i una obligació natural i necessària de l'home envers el Déu creador de totes les coses. Només l'home està obligat naturalment i necessària en aquest món a Déu; les altres criatures no ho estan a causa del que tenen, sinó que únicament l'home està obligat a Déu per totes les criatures en general i per cadascuna d'elles en particular. Totes les criatures proclamen i testifiquen naturalment que només l'home en aquest món està obligat per elles. I no solament l'home està obligat a Déu per les criatures, sinó també per ell mateix i per les coses que ha rebut en ell mateix, perquè tot el que té, ho ha rebut. Déu ha donat a l'home tot el món i tot allò que té en ell mateix; és per dir que l'home ha estat donat a si mateix, és do i receptor a la vegada. Així, doncs, l'home s'ha rebut ell mateix i ha rebut el món, i per això està obligat tant per ell mateix, com pel món.

[102] Per això totes les coses inferiors a l'home tenen un cert ésser en l'home i s'hi inclouen. Els elements, els arbres, les plantes i els animals tenen un ésser en ell, perquè és com els elements, viu com les plantes i els arbres, sent com els animals. Amb tot, els elements tenen un ésser més noble en l'home que en ells mateixos, i els arbres un viure més noble, i els animals un sentir també més noble; i la raó n'és que tots tenen en l'home un existir humà i estan units amb el lliure albir, que és allò més digne entre totes les coses creades, a través del qual l'home té el principat, el domini i el regne, i, per tant, totes les coses que hi estan en contacte queden ennoblides i dignificades.

[103] Aquesta ciència no en necessita cap, ni tampoc cap art, no pressuposa ni la gramàtica ni la lògica [...].

[105] Deia Bernat de Chartres que *blancor* significa una verge incorrupta; *blanqueja* significa la verge quan entra o dorm en el llit conjugal; *blanc* significa la verge ja desflorada. I això perquè *blancor* per la força de l'expressió, significa la qualitat simple i sense cap mena de participació del subjecte, per exemple, l'aparença d'un color, disgregadora de l'esguard. *Blanqueja* la significa principalment, encara que ja admet la participació del subjecte. *Blanc* signifi-

fica la qualitat ja introduïda i barrejada amb la substància, i d'alguna manera ja corrompuda.

[106] Hi ha cinc vocals, cadascuna de les quals fa so per ella mateixa: *a*, *e*, *i*, *o* i *u*. Les altres són consonants. Cada vocal fa so per ella mateixa; és com una persona, perquè sona per ella mateixa. Entre aquestes lletres es pot verificar acoblament i unió, constituint una nova síl·laba. Efectivament, dues vocals es poden ajuntar i formar una sola síl·laba. També una vocal i una consonant formen síl·laba. Mitjançant aquests aparellaments podem expressar la unió de les naturaleses divina i humana en una sola persona. Hi ha tres vocals que mai no perden llur so, que són totalment immutables: *a*, *e* i *o*; aquestes signifiquen les tres persones en la divinitat, totalment immutables i que mai no poden perdre llur so. Però hi ha dues altres vocals que poden perdre llur so propi i adoptar el so d'una lletra consonant, i són canviants: *i* i *u*, que signifiquen les dues naturaleses creades que poden formar so i són canviants. La vocal *i* significa la naturalesa angèlica, simple i incorpòria; la vocal *u* significa la persona o naturalesa humana, que consta de dues parts, cos i ànima, com qui diu dues cames. En la realitat hi ha tres classes de persones: les tres divines, l'angèlica i la humana. Són com cinc vocals que sonen per elles mateixes, i les consonants poden significar totes les altres criatures i naturaleses inferiors que existeixen per a aquelles i no formen persona. Així com una vocal immutable assumeix una altra vocal mutable i es produeix una sola síl·laba, com un únic so, bo i servant cadascuna la seva naturalesa i romanent vocal —per exemple, dient *au*, *eu*—, semblantment una persona divina immutable pot assumir una naturalesa humana mutable per tal de constituir una sola persona, servant cada natura la seva essència, romanent humana la humana i divina la divina. Quan la vocal *a* o *e*, que és primera i principal, assumeix la vocal *u* per a persona seva i com a so seu, d'antuvi és *a* o *e*, de manera que *u* primer té una existència independent i després és assumida; millor dit, en el mateix moment d'existir és assumida. D'una manera semblant la naturalesa o persona divina que existeix eternament pot assumir la naturalesa humana en la seva persona; això no vol dir que aquella humanitat hagi d'existir abans, sinó que tant bon punt existeixi serà assumida i mantinguda per la persona divina i no formarà persona a part, de manera que no hi haurà més que una persona divina, que ja abans era perfecta i existia en ella mateixa per ella mateixa. La vocal *u* que és assumida per *a* pot tenir dos modes d'existència; un per ell mateix, dient *u*, i aleshores forma síl·laba independent, com si fos la seva persona; un altre mode és existint en un altre, quan s'uneix amb la *a* o amb la *e*, i aleshores no fa síl·laba independent ni so exclusiu, ans sona amb la *a*, tot dient *au*. Semblantment la naturalesa humana o humanitat pot tenir dos modes d'existència: un per ella mateixa i constituint per-

sona, i esdevé home; un altre quan s'uneix amb una altra naturalesa preexistent —la divina— i aleshores no forma persona, sinó que esdevé persona en una altra persona, és a dir, en la divina. La vocal principal, més gran i immutable, sempre preexisteix i assumeix l'altra i la vocal secundària, menor i mutable, és assumida. Semblantment la naturalesa divina, que és la més principal, la més gran i immutable, assumirà la humana, i aquesta, que és menys principal, menor i mutable, serà assumida. La vocal *a* o *e*, més gran i immutable, quan assumeix la vocal *u* no sofreix cap canvi, no disminueix, no s'altera, no perd ni l'ombra de la seva dignitat i de la seva excel·lència a causa d'aquesta assumpció, sinó que ajuda i sosté l'altra vocal, sense perdre res del seu; semblantment la persona divina pot assumir la naturalesa humana en la seva persona i no per això hi perdrà la més mínima part de dignitat i d'excel·lència, ni hi haurà en ella cap mena d'alteració, a l'inrevés: romandrà totalment com era abans; només que ajudarà i sostindrà l'altra naturalesa, l'exaltarà fins a constituir una sola persona amb ella, i a causa d'això la naturalesa humana assumirà la fama i l'excel·lència més grans en ésser anomenada home-Déu.

[107] El nom de la cosa és exterior a la cosa, perquè no és la cosa, però la representa, la significa i la dóna a conèixer.

[108] El nom, que és audible i escrit, no és el mateix entre els homes, sinó que varia segons la diversitat de llengües i idiomes.

[109] Vet aquí els tres noms. El primer no és adquirit, rau en tota obra de Déu, és fix, permanent i immutable, no es pot esborrar i només es genera una vegada, amb les obres. El segon nom, el que habita en el cor de l'home, encara que sigui fix i permanent, es pot esborrar del cor dels homes, es genera cada dia de nou i es multiplica tant com es multipliquen els homes. És el mateix en cada home, però varia en proporció i pot créixer més i menys. El tercer nom, que és audible i escrit, no és el mateix entre els homes, sinó que varia segons la diversitat de llengües i idiomes. El que s'ha dit del nom també es pot dir de l'honor, la lloança i la glòria. El nom de Déu, la lloança, l'honor i la glòria gairebé estan adormits dins les obres, existeixen com en estat d'una potència encara no actuada; però quan les obres entren dins el cor de l'home i són conegudes, aleshores el nom, la lloança, l'honor i la glòria, que dormien en el cor de l'home, són desvetllats, excitats i actuals; i finalment es manifesten exteriorment a través d'un signe sensible.

[110] Finalment hi ha el tercer nom, que és sensible, visible i audible, vocal o escrit. Aquest nom és un signe ordenat convencionalment per a significar i representar.

[111] Les obres de Déu comporten en elles mateixes i inclouen de forma radical, fonamental i original el nom de Déu exteriorment adquirit, el seu honor, la seva lloança, la seva glòria i fama.

[112] Podem posar el nom de Déu de tres maneres: Primer, en les obres: en aquest nivell el nom és adquirit per Déu veritablement i com un deure, a partir del moment que les seves obres són actuades, i això val també pel seu honor, la seva lloança i la seva glòria perquè les obres comporten sempre el nom de Déu; la seva lloança, glòria i honor; i el nom, la lloança, la glòria i l'honor sempre segueixen les obres de Déu. Per això les obres de Déu sempre són plenes de la lloança, la glòria i l'honor de Déu; tota la terra és plena de la seva lloança, i totes les criatures, que són obres de Déu, són plenes de l'honor, la lloança i la glòria de Déu, i comporten sempre el nom de Déu, el seu honor, la seva lloança, la seva glòria [...].

[113] A través, doncs, de les obres que Déu fa a l'exterior d'ell mateix, es genera un seu coneixement en el cor dels homes, una opinió, reputació o fama, i en això consisteix el nom de Déu adquirit en els homes.

[114] Per nom de Déu adquirit exteriorment s'entén tot aquell coneixement i notícia que es té de Déu i s'adquireix mitjançant les obres que fa a l'exterior d'ell mateix.

[115] En segon lloc, les obres de Déu, plenes del seu honor, de la seva lloança i de la seva glòria i renom s'introdueixen al cor de l'home i són conegudes per l'home; en venir al seu coneixement, són portades en el cor de l'home i hi deixen una notícia, semblança o vestigi, amb honor, lloança i glòria, perquè són plenes de la seva semblança, la seva notícia, honor, lloança i glòria; per això donen el que tenen. Les obres de Déu, conegudes com a tals, causen i produeixen en l'home un coneixement, una estimació i una reputació a propòsit de Déu del qual procedeixen, amb honor, lloança, glòria i bona fama. Aquest és el segon nom adquirit de Déu en el cor dels homes.

[116] Aquests noms existeixen en els homes i s'esdevenen en ells mitjançant el coneixement de les obres de Déu conegudes com a tals. Aquests dos noms es mesuren segons la mesura del coneixement de les obres de Déu, perquè tant com els homes coneixen les obres de Déu, proporcionalment es genera en ells el coneixement, l'estimació i la reputació. I com més gran és el coneixement, l'estimació i la reputació de Déu en els homes, més s'anomena exteriorment per la veu, i més honor extern hi ha.

[117] I com que les obres de Déu com a tals no són igualment conegudes pels homes, no hi ha coneixement, estimació o reputació de Déu igual en tots ells, ni, en conseqüència, no és anomenat igualment de forma externa per tots ells.

[118] I el coneixement de les obres de Déu es mesura segons la major o menor capacitat de l'home i segons la seva major o menor familiaritat i exercitació entorn del coneixement de les obres de Déu.

[119] I segons si coneix més o menys les obres de Déu com a tals, en algú creix el nom de Déu.

[120] Aquest coneixement o estimació és causat per les obres de Déu. Per això qui no coneix les obres de Déu ni les pensa en tant que són de Déu, no coneix res de Déu, ni li té estima ni el considera, raó per la qual aleshores Déu no té cap nom, cap fama, ni cap honor.

[121] Finalment hi ha el tercer nom, que és sensible, visible i audible, vocal o escrit. Aquest nom és un signe ordenat convencionalment per a significar i representar el primer i el segon noms. I aquest nom més aviat és signe del nom més que no pas nom; però en la mesura que significa i representa el nom de veritat, s'anomena nom de Déu.

[125] L'ànima abstreu, despulla i expolia allò que rep en ella de tota quantitat, lloc i qualitat corporal; perquè l'ànima anomena les coses que entén, i en anomenar les coses les anomena sense qualitats corporals, sense quantitat i sense lloc; les anomena tal com les entén, perquè primer entén i després anomena. Quan l'ànima rep les coses en ella mateixa les fa sense quantitat ni qualitat, tal com l'estòmac, en rebre les menges, les expolia i despulla de llurs vestits i de les condicions del cos, de manera que les menges perden la característica pròpia i reben la del cos. Semblantment, quan les coses s'introdueixen a l'ànima, perden llur característica i en reben una altra, és a dir, la de l'ànima: perden la quantitat, el lloc i la qualitat accidental, i reben en canvi la forma i característica de l'ànima. Quan les coses s'introdueixen dins l'ànima, reben de l'ànima la característica comuna i universal i perden llur característica particular, singular i individual; de manera que ja no escauen més a una cosa particular que a una altra. L'home que hi ha dins l'ànima posseeix la característica comuna i universal, que escau igualment a tots els homes i no pas més a un que a un altre; de manera que és anomenat per l'ànima de forma comuna i universal, tot i que aquesta característica l'home no la té pas fora de l'ànima,

perquè no hi ha cap home fora de l'ànima que escaigui en les seves condicions a tots els homes; en canvi l'home que hi ha dins l'ànima escau a tots; se'n segueix que rep aquesta característica de l'ànima i no d'ell mateix. Per tant, l'ànima humana, per la seva naturalesa, existeix sense quantitat, etc.

[126] Dic que la intenció entesa (o concepte) és allò que l'enteniment concep en ell mateix a propòsit de la cosa entesa. La qual en nosaltres no és ni la cosa entesa, ni la substància de l'enteniment, sinó una certa semblança en l'enteniment de la cosa entesa, que és significada per les veus exteriors; per això la intenció s'anomena paraula interior, i és significada per la paraula exterior.

[127] El coneixement d'una cosa és la semblança d'una cosa; per tant, quan s'esdevé el coneixement de Déu en la criatura racional, d'alguna manera Déu s'esdevé de nou, perquè la seva semblança s'esdevé en la criatura racional.

[128] Veiem que la nostra ànima és espiritual i no té quantitat, perquè tot el que rep ho converteix en la seva naturalesa, ho transmuta en el seu mode de ser espiritual; quan rep la lletra *a* la trasllada a la condició espiritual, de manera que àdhuc si la *a* escrita era corporal, gran, quantitativa, ampla i llarga, quan és dins de l'ànima no és ni llarga, ni ampla, ni escrita, sinó que existeix íntegrament segons el mode d'ésser de l'ànima.

[129] Això ho veiem per experiència en les realitats corporals. La imatge d'una realitat corporal, per gran que sigui la cosa, existeix íntegrament i simultània; no és ni llarga, ni ampla, ni extensa, ni profunda, ni pesada, ni grossa, ni espessa; i això no obstant sembla llarga, extensa, ampla, grossa i gran, però no ho és. Una església molt gran, àdhuc tota una ciutat grandiosa, entra per la nina del nostre ull, que és com un punt indivisible, i de nit l'home veu en somnis tota aquella ciutat amb la seva forma i grandària pròpia, sense disminució; i això no obstant aquella imatge, interna de l'ànima, és com un punt indivisible, perquè ha entrat per la nina de l'ull.

[130] En els somnis i en el mirall es mostra la forma del pa, no la seva substància, i l'home sap de cert que de nits i en el mirall veu la forma i la imatge del pa i que no es tracta de la seva substància.

[131] (En aquest sagrament) el que es percep és com la veu o el so, i el que s'hi conté és com el significat de la veu.

[132] La relació que hi ha entre el so de la veu i el seu significat és com la que hi ha en aquest sagrament entre la forma o l'espècie i el cos de Crist. I el significat, com a significat pel so de la veu, no se significa com a quantitatiu, ubicable, profund, llarg i ample, etc. Semblantment el cos de Crist, etc.

[133] El significat només esguarda la intel·ligència, no el sentit, però el so esguarda el sentit, perquè el significat només el copsa la intel·ligència, no el sentit; aquest només percep i escolta el so de la veu, sense copsar-ne el significat; per això el significat és espiritual i intel·ligible i té la característica de la intel·ligència, no la del sentit, s'adequa a la intel·ligència, no al sentit. Com que no té intel·ligència, sinó només sentit, l'animal brut no pot copsar cap significat, només percep el so de la veu.

[134] Tal com l'ànima distingeix entre el so i el significat de la veu, en aquest sagrament també ha de distingir entre l'espècie i la forma del pa visible i el cos de Crist invisible.

[135] [...] una cosa era percebuda amb el sentit de la vista i una altra amb l'intel·lecte; l'espècie i la forma del pa només es percebien amb la vista, i les podia veure i percebre àdhuc un animal brut, però la substància del pa només era copsada per l'intel·lecte, no pel sentit, i un animal brut és incapaç de copsar la substància invisible del pa.

[136] En els somnis i en el mirall es mostra la forma del pa, no la seva substància, i l'home sap de cert que de nits i en el mirall veu la forma i la imatge del pa i que no es tracta de la seva substància. D'una manera conforme en aquest sagrament hi ha la forma autèntica del pa i l'espècie principal, però no hi ha la substància del pa, perquè s'ha convertit en el cos i en la carn de Crist.

[137] La substància del pa només és copsada per la intel·ligència, no pel sentit; semblantment el cos de Crist, realment present en comptes de la substància del pa, només és copsat per la intel·ligència, no pel sentit. Considerada en ella mateixa i en la mesura que és copsada per la intel·ligència, la substància del pa no és llarga, ampla, profunda, pesada, acolorida, visible, tangible, saborosa, ni perceptible per qualsevol sentit corporal, ni ubicada; existeix tota en qualsevol part on hi ha la forma del pa, i no és més substància del pa en una quantitat gran que en una de petita. Semblantment el cos de Crist, etc.

[138] Per això, tal com la substància del pa considerada en ella mateixa en quant és percebuda per la intel·ligència, adopta la manera de ser de la intel·ligència i té totes les característiques més amunt esmentades, perquè en la mesura que és copsada per la intel·ligència no té quantitat, extensió, ubicació, etc., sinó que existeix a la manera del significat en relació amb la paraula o s'adequa a la intel·ligència, semblantment, etc.

[140] Per tant, el qui vulgui entendre com és present el cost de Crist en aquest sagrament, cal que consideri la sola i pura substància del pa, en la mesura que la intel·ligència la copsa i hi és adequada, perquè és la substància del pa copsada per la intel·ligència i en relació amb ella la que es converteix en el cos de Crist; res d'allò que el sentit pot percebre no es converteix en el cos de Crist. En el pa hi ha dues realitats: la que només es copsa amb la intel·ligència, i la que es percep amb el sentit; només la que es copsa amb la intel·ligència es converteix en el cos de Crist, i el que es percep amb els sentits roman igual, perquè aquest sagrament esguarda la intel·ligència i el lliure albir, no els sentits; per això només allò que es copsa amb la intel·ligència es converteix en el cos de Crist i ho fa d'aquella manera que és copsada per la intel·ligència, tal com el significat és captat a partir de la veu, perquè la intel·ligència primer entén i després significa a través de la paraula, i se significa a través de la paraula de la manera com entén. La substància del pa es converteix en el cos de Crist sota aquell aspecte en què és copsada per la intel·ligència i significada per la veu.

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

[146] Demostrat que les coses en Déu són així, resulta que en Déu l'ésser serà el principi, l'arrel i el fonament de totes les altres coses. Ell no ha rebut de ningú l'ésser i, per tant, ni el viure, ni el sentir, ni l'entendre. D'això, se'n dedueix que el viure en ell no és rebut en l'ésser, ni el sentir en el viure, ni l'entendre o lliure albir en el sentir. I així totes les altres coses.

[147] Per tant, en el nostre Déu és el mateix ésser i viure, ésser i sentir, ésser i entendre, etc. L'ésser ho és tot i tot s'identifica amb l'ésser. Altrament en Déu hi hauria composició de coses diverses, i això és impossible.

[148] L'ésser és el fonament radical i la regla per a provar i conèixer totes les altres coses de Déu; segons és el seu ésser, són totes les altres coses en ell, i totes li convenen per l'ésser. Com que l'ésser és primer i en Déu totes les altres coses s'identifiquen amb l'ésser, se'n segueix que qualsevol cosa que es digui de l'ésser de Déu, s'atribueix a les altres coses; i de la mateixa manera que l'ésser es dona en Déu, s'hi donen el viure, el sentir, l'entendre, el voler i el no voler. I atès que l'ésser és primer, totes les altres coses li convenen per l'ésser. Per aquest motiu, si volem conèixer la qualitat del seu viure, del seu sentir, del seu entendre i del seu voler i dels altres atributs, només cal examinar la qualitat del seu ésser. Tot fonament rau en l'ésser. Les condicions qualitatives del seu ésser són les mateixes dels altres atributs, i mitjançant l'ésser es demostren tots els altres. Vet aquí, doncs, un fonament radical per a saber i conèixer-ho tot sobre el nostre Déu. Un cop conegut l'ésser, tot ho veurem manifest.

[149] Déu va dir a Moisès: Jo sóc el qui sóc. Digué: Diràs això als fills d'Israel: El qui és m'ha enviat a vosaltres.

[150] Busquem, doncs, el coneixement de l'ésser. L'ésser de Déu no és rebut, ni donat, ni comunicat per algú; se'n segueix que en el seu ésser no hi ha cap pluralitat ni multiplicat, ni hi pot ser pensada. Tampoc no hi ha en el seu ésser composició de dues o més coses, perquè, qui les hauria composades si no ha rebut l'ésser de ningú? Per tant, el seu ésser no té pluralitat, ni composició, ni diversitat, sinó que omnímodament i summa és u, indivisible i simple, sense parts, i per això, l'ésser de Déu és summament u, summament indivisible i summament simple; en conseqüència, és puríssim, sense cap mescla.

[151] A més se'n segueix que Déu és el seu mateix ésser, i no és res més que ésser, i Déu és ésser, pel fet que el seu ésser és simplicíssim. No ha rebut l'ésser de ningú, té el seu ésser d'ell mateix i és el mateix ésser, i és tot ésser. Res més no és el seu ésser.

[152] Res més no és el seu ésser, perquè qualsevol altra cosa rep l'ésser d'un altre i, per tant, no tenen l'ésser a partir d'ells mateixos. Tot allò que de si mateix no té l'ésser, de si mateix té el no-ésser, perquè entre ésser i no-ésser no hi ha mediació. Per tant cap altra cosa no és el seu ésser, sinó que més aviat es diu d'ella mateixa no-ésser i no-res.

[153] El qui vulgui contemplar allò diví que és invisible pel que fa a la unitat d'essència, primer de tot s'ha de fixar en l'ésser i ha d'esguardar aquell ésser que és tan cert en ell mateix que no es pot pensar que no existeixi, perquè l'ésser en estat totalment pur només es dona en el ple foragitament del no-ésser, de la mateixa manera que el no-res s'esdevé en el ple foragitament de l'ésser. De la mateixa manera que el no-res no té ben res de l'ésser ni de les seves condicions, igualment i al contrari l'ésser no té res del no-ésser, ni en acte ni en potència, ni segons la veritat objectiva ni segons el que nosaltres poguem pensar. Si l'ésser ha estat produït, hi ha un ésser primer, perquè l'efecte postula la causa. Perquè si existeix l'ésser que ve d'un altre, segons una altra cosa i a causa d'una altra cosa, ha d'existir l'ésser que ve d'ell mateix, que és segons ell mateix i per ell mateix. A més, si hi ha l'ésser compost, hi ha d'haver l'ésser simple, a partir del qual l'altre té l'ésser, perquè allò que s'aparta de la simplicitat cau en la composició. Encara, si existeix l'ésser mesclat, hi ha d'haver l'ésser pur, perquè res de creat no és pur. Més encara, si existeix l'ésser variat en ell mateix, cal que existeixi l'ésser invariable, perquè allò mòbil es redueix a l'immòbil [...]. D'altra banda, si existeix allò que depèn, també existeix l'absolut; perquè tota criatura depèn d'algun gènere predicamental; ara bé, el que és depenent no dona l'ésser a un altre; per tant, cal que existeixi un absolut del qual pugui rebre l'ésser. I encara, si existeix l'ésser imperfecte, ha d'existir l'ésser perfecte.

[154] Per això en tota altra cosa podem entendre l'ésser i el no-ésser: no-ésser d'ella mateixa, ésser a partir d'un altre. En canvi, en Déu no podem entendre ni pensar res més que l'ésser i de cap manera el no-ésser, perquè té l'ésser d'ell mateix i no a partir de qualsevol altra cosa. Per això d'ell sol és propi ésser i de cap manera no és afectat pel no-ésser. Qualsevol altra cosa té l'ésser, però no és l'ésser. Déu té l'ésser i és el seu ésser. De fet, es diu impròpiament que té l'ésser, perquè és el seu ésser.

[155] Recollim ara el que hem demostrat a propòsit de l'ésser. L'ésser de Déu no és rebut d'un altre, és simplicitat, l'ésser és el mateix Déu i Déu és el mateix ésser. D'això se segueix que l'ésser de Déu s'allunya infinitament del no-ésser i del no-res. I com que Déu és l'ésser i és el seu ésser i no és a partir d'un altre, el seu ésser no prové a partir del no-ésser i del no-res, ni d'alguna altra cosa, sinó que és totalment primer. Si l'ésser no fos primer, el no-ésser i el no-res serien primers, i en aquest cas l'ésser no hauria pogut existir. Per tant, és del tot necessari que l'ésser sigui totalment primer, i per això mateix allunya el no-ésser i el no-res, que no tenen cap possibilitat d'atènyer Déu, ni una mica: no el poden destruir, ni disminuir. Com a conseqüència, tenim que l'ésser, que és

Déu, no pot no ésser; és necessari que sempre sigui i és impossible que no sigui. Ni acaba, ni comença; és etern, sense principi i sense fi.

[156] Pressuposades aquestes coses, l'enteniment entén i diu: L'ésser primer existeix i a ningú no s'adiu de veritat l'ésser més que a l'ésser primer; totes les coses tenen l'ésser a partir d'ell, perquè aquest predicat no escau a ningú més que a l'ésser primer. Semblantment l'ésser simple és l'ésser perfecte; per tant, és allò millor que pot ésser pensat. Per tant, com demostra Anselm, no es pot pensar que Déu no existeixi.

[157] Atès que l'ésser és principi, allunya totalment el no-ésser; se'n segueix que l'ésser, que és Déu, és infinit, il·limitat, no restringit ni tancat, perquè l'ésser només es pot restringir i limitar pel no-ésser, que és el seu contrari. I atès que en l'ésser no hi pot haver cap no-ésser, se'n segueix que l'ésser s'estén infinitament.

[158] I com que en l'ésser no hi pot haver cap no-ésser, per això l'ésser s'estén a l'infinit. L'ésser que és Déu conté en ell mateix tot allò que pertany a l'ésser: tots els graus i modes de ser, modes infinits de ser, talment existís un infinit quantitatiu, com és ara una magnitud infinita o un número infinit, que contingüés i comprengüés tots els graus i modes de la quantitat. Igualment allunya d'ell mateix modes infinits de no-ésser, fa fugir infinits no-éssers: tot el que pertany al no-ésser. Per això se'n segueix que és en potència de no-res, no pot rebre res, no se li podria fer cap afegit, ni li falta cap ésser, altrament aleshores en ell hi hauria alguna forma de no-ésser i li faltaria d'ésser alguna cosa: no seria el que podria ser i el que se li podria afegir. Aleshores és necessari que sempre sigui en acte qualsevol cosa que pot ésser.

[159] D'aquí se segueix que és l'ésser més actual, complet i perfectíssim al màxim de tots. I donat que s'allunya infinitament del no-ésser, és del tot immutable, perquè si canviava, tindria alguna forma del no-ésser. Per tant, roman sempre allò que és sense cap tipus de mutació, ni passa d'un estat a un altre. No té pretèrit, ni futur, sinó només ésser present. No pot adquirir res de nou, ni pot perdre res del que té. Encara més. Com que Déu és ésser infinit i sense terme, també és font i mar infinit d'ésser, sense mesura, sense terme, sense fons.

[162] Perquè tinguem una regla i un mode per a provar tot el que fa referència a l'ésser, ens cal procedir de forma ordenada. Primer cal posar un fonament i una arrel sobre els quals tota la resta es fonamenti. El primer fonament i la primera arrel és que l'ésser no és rebut per ningú, ni per ell mateix. D'aquí

se segueix tot el que se'n pot dir. Després d'aquest fonament en ve un altre: l'ésser de Déu s'allunya infinitament del no-ésser i del no-res, i fa fugir totalment el no-ésser. Amb aquests dos fonaments es demostra tot radicalment [...]. Per tant, si vols entendre la veritat d'una manera ben clara, compara l'ésser amb el no-ésser, perquè tot el que es pot dir o pensar pertany a l'ésser o al no-ésser. Ajunta aquestes dues maneres de ser al mateix temps, és a dir, l'ésser de Déu no rebut, que Déu és el seu ésser i que és el mateix ésser, i que fa fugir totalment el no-ésser. Aquests tres principis junts posen de manifest tot el que és l'ésser. El que se segueix d'aquests principis és necessàriament veritable, i allò que els repugna necessàriament és impossible i fals.

[163] Com és ara si algú demana si és possible que existeixin dos éssers d'aquesta qualitat, l'ésser dels quals no sigui rebut, que sigui llur ésser i que faci fugir totalment el no-ésser, de seguida apareix la repugnància. Perquè si són dos, ja tenim que l'ésser no fa fugir totalment el no-ésser, perquè l'ésser que és Déu té el no-ésser de l'altre, perquè no és ell, posat que són dos éssers diversos, que l'un no prové de l'altre i que cadascun és indivisible; aleshores l'un manca a l'altre. Per tant en tots dos hi hauria un no-ésser infinit, perquè el no-ésser es proporciona a l'ésser, i el no-ésser de l'un seria en l'ésser de l'altre, resultant un no-ésser infinit en cadascun d'ells. Així hi hauria al mateix temps i en el mateix subjecte un ésser infinit i un no-ésser infinit, la qual cosa és impossible. La conseqüència és que només és possible que hi hagi un sol ésser d'aquesta qualitat, com ja s'ha dit. Per això només és possible que hi hagi un sol Déu, que és l'ésser i és el seu ésser i fa fugir totalment el no-ésser.

[164] Més encara, si es demana si existeix en Déu tota mena de fortaleza, força o potestat, es té ràpidament la solució afirmativa, perquè Déu és l'ésser i s'allunya infinitament del no-ésser, i per això en ell hi ha necessàriament tot allò que pertany i convé a l'ésser i se'n troba bandejat tot allò que pertany al no-ésser. Per aquesta raó, atès que la debilitat, la impotència i la fragilitat pertanyen al no-ésser, s'allunyen infinitament d'ell, i la fortaleza, la força i el poder existeixen infinitament en ell. L'ésser de Déu és el més fort, potent i poderós, infinitament allunyat de tota fragilitat, debilitat i impotència.

[165] Igualment si algú demanava si en Déu hi ha poder de crear i de fer alguna cosa del no-res, la pregunta es respon de la mateixa manera, perquè en Déu hi ha necessàriament tot el que més aviat pertany a l'ésser que no pas al no-ésser. I com que el poder de crear pertany a l'ésser i la impotència al no-ésser, en Déu hi ha necessàriament aquest poder, altrament en Déu hi hauria alguna forma de no-ésser, cosa impossible.

[166] Hem dit que l'ésser de Déu bandeja tot el no-ésser i que per això no li falta cap ésser, res de l'ésser és fora d'ell; en canvi diem que l'home no té l'ésser de la terra, ni de l'aigua, ni del foc, ni de l'arbre, ni de l'ase ni de qual-sevol altra cosa. Més aviat l'home té tants no-éssers com coses hi ha que són diferents d'ell; com que l'home no és ase, té el no-ésser ase; com que l'home no és pedra, té el no-ésser pedra. Així l'ésser de l'home no bandeja totalment el no-ésser, sinó que només bandeja un sol no-ésser, és a dir, el no-ésser home.

[167] A l'inrevés, l'ésser de Déu bandeja totalment el no-ésser, tot el no-ésser, i per aquest motiu posseeix necessàriament tot l'ésser. La conseqüència és que l'ésser de Déu té en ell mateix l'ésser de la terra, de l'aigua, de l'aire i del foc, l'ésser dels quatre graus i de tot allò que contenen, perquè a Déu no li falta res d'ésser. Per això l'ésser de Déu és l'ésser universal de tot.

[168] Però podem distingir un doble ésser de la terra, de l'aigua i del foc i de totes les altres coses. Un, en si mateix i en la naturalesa que veiem; l'altre, és en l'ésser de Déu, que no veiem. De la mateixa manera que una casa té un doble ésser: un, en la seva naturalesa pròpia a l'exterior, que és el que veiem, i un altre, en l'ànima de l'arquitecte, i no el veiem. Com també hi ha una doble lletra *a*: la que veiem exteriorment i una altra en l'ànima, que no veiem. Ara bé, pel que fa a l'ésser que les coses tenen naturalment, cal dir que no tenen aquest ésser en Déu, perquè l'ésser de Déu no pot ser tal ésser: l'ésser de Déu no és aquesta terra, ni aquesta aigua, etc., perquè l'ésser de Déu és del tot indivisible, etern, etc., tal com s'ha demostrat; en canvi la terra, l'aigua i les altres coses són a l'inrevés.

[169] Però com que és necessari que l'ésser de Déu sigui tot ésser, perquè fora de Déu no hi pot haver ésser, per això cal que hi hagi un altre ésser de totes les coses a més de l'ésser propi que en veiem, perquè és necessari que totes les coses tinguin ésser en Déu. I aquest ésser és com l'ésser de la casa en l'ànima de l'arquitecte i com l'ésser de la lletra *a* en l'ànima, amb una diferència: l'arquitecte rep l'ésser de la casa, perquè no l'ha pas tingut sempre; i també rep l'ésser de la lletra *a*, perquè en algun moment no la va pas tenir. En canvi l'ésser de Déu no pot rebre res, no admet addicions, perquè és infinitament simple, ni cap unió. I per això cal que l'ésser de Déu hagi tingut des de tota l'eternitat i per a tota l'eternitat l'ésser de totes les coses en ell mateix, i que hi hagi un ésser etern de totes les coses en Déu, idèntic amb l'ésser de Déu, perquè en l'ésser de Déu no hi pot haver pluralitat, ans la simplicitat més pura. Per això totes les coses són un sol ésser en l'ésser de Déu, que és purament únic. I així tenim que en Déu no hi ha res de nou, sinó que tot hi és des de l'eternitat.

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

[171] L'èsser de Déu és indivisible, summament simple; per això és impossible que l'èsser concret de les coses sigui tallat o pres de l'èsser de Déu, que és infrangible. Per tant, cal que sigui i que vingui a partir del no-èsser i del no-res, posat que no pot provenir de l'èsser que és Déu. I com que el no ésser i el no-res no poden produir res, cal que l'èsser de Déu que és primer hagi produït tot aquell ésser del no-èsser i del no-res. Només l'èsser pot produir l'èsser, com el foc produeix el foc i cada cosa el seu semblant.

Atès, doncs, que l'èsser real de totes les coses no és l'èsser de Déu, sinó un altre ésser, cal que sigui produït per l'èsser que és primer i el més principal a partir del no-èsser i del no-res. Se'n segueix que l'èsser concret real és més en Déu com més totalment ve de Déu i del seu ésser, és produït del no-res i és conservat del tot íntegre en tal ésser per l'èsser de Déu que no prové del no-èsser. És d'aquesta manera que totes les coses tenen ésser en Déu des de l'eternitat i són una mateixa cosa que l'èsser de Déu.

[172] Hem trobat, doncs, un doble ésser. L'un és l'èsser primer, no rebut, simplicitíssim, que bandeja totalment el no-èsser perquè mai no ha tingut no-èsser, que és etern i del tot immutable. L'altre és l'èsser que prové de l'èsser i és diferent d'ell, que ha estat produït per l'èsser primer a partir del no-èsser i del no-res; i és l'èsser de totes les altres coses. L'èsser primer és simplicitíssim i indivís; el segon ésser es divideix en moltes parts, en tantes com coses hi ha, i existeix multiplicat. En primer lloc es divideix en quatre graus generals i, en un segon moment, cada grau es divideix mitjançant molts éssers especials, i cada espècie mitjançant una multitud d'individus. Hi ha, doncs, dos éssers, vertaders i indubtables, dels quals l'un és primer, no rebut per cap altre, ni derivat, existent per ell mateix, etern, del tot immutable, que s'autosustenta. Aleshores és necessari que l'altre ésser, que no és el mateix que l'èsser primer, s'origini i provingui de l'èsser primer; altrament seria igual que l'altre ésser, perquè no seria rebut, i és impossible que hi hagi dos éssers iguals primers. Per tant, l'èsser que es troba a més de l'èsser primer, el qual no és rebut per cap altre, s'origina

d'aquell. El primer ésser no es pot dividir, ni disminuir, ni canviar, i per això és impossible que l'altre ésser pugui ésser rebut d'aquell ésser; en conseqüència cal que s'hagi originat del tot a partir del no-ésser. Per tant és necessari que tot l'altre ésser hagi estat produït per l'ésser primer a partir del no-ésser i del no-res. Per tant, tots els quatre graus, que constitueixen un ésser diferent del primer, han estat produïts del no-ésser i del no-res per l'ésser primer.

[173] Vet aquí, doncs, que l'ésser del món ens era del tot manifest de forma immediata, però no sabíem d'on procedia. I aquest ésser del món ens ha manifestat un altre ésser, és a dir, l'ésser de Déu, que és l'ésser primer, i hem conegut que l'ésser de Déu no prové de res. Al seu entorn l'ésser de Déu ens ha manifestat l'ésser del món, és a dir, que provenia del no-res i del no-ésser. D'aquesta manera hem conegut que el món ve del no-ésser i del no-res, i que ha estat produït, cosa que abans no sabíem. Hi ha hagut ascens i descens, un ésser ens ha manifestat l'altre, es manifesten i es revelen mútuament.

[174] I talment com l'ésser de Déu, que és l'ésser primer i és summament simple, no té cap mena de pluralitat perquè no és rebut per un altre i és primer, igualment tot altre ésser és compost, té alguna mena de pluralitat a causa de ser rebut per un altre i no ser primer. Per això en tot altre ésser hi hem d'entendre quelcom més que l'ésser, és a dir, el no-ésser, perquè prové del no-ésser i pot tornar al no-ésser. En canvi, en l'ésser de Déu no hi podem entendre res de no-ésser, perquè no prové del no-ésser, ni pot tornar cap al no-ésser. Igualment, tal com Déu és l'ésser en grau summe i és l'ésser mateix i no és res més que ésser, perquè no és rebut a partir del no-ésser i és summament simple i no conté cap mena de pluralitat, també cal dir que cap ésser diferent de Déu no és el seu ésser, ni és l'ésser mateix, sinó que és quelcom diferent de l'ésser, perquè és rebut a partir del no-ésser i conté pluralitat.

[176] Atès que l'ésser del món ha estat produït a partir del no-res, examinem si ha estat produït naturalment i per necessitat, de la mateixa manera que el foc produeix escalfor, o bé de manera voluntària, com l'arquitecte fa la casa. La resposta és que ha estat produït artesanalment, no pas naturalment i per necessitat.

[177] L'ésser de Déu és el mateix que l'entendre i voler o lliure albir; per tant, el produir de Déu s'esdevé mitjançant la intel·ligència i la voluntat, i és entenent o volent que ha produït tot allò que ha produït.

[178] A més, l'ésser del món és aliè a l'ésser de Déu, no és de la seva naturalesa, perquè prové del no-ésser o del no-res, i l'ésser de Déu mai no ha tin-

gut no-ésser; se'n segueix que l'ésser del món ha estat produït com les coses artificials són produïdes per l'artesà, perquè, de la mateixa manera que les coses artificials no són de la mateixa naturalesa que l'artesà, sinó que li són alienes, igualment l'ésser del món no és de la mateixa naturalesa que Déu, ans li és aliè. Per això tot l'ésser del món és com una cosa artificial, una casa o un palau produït artesanalment per Déu. Com l'arquitecte produeix la casa voluntàriament i no per necessitat o naturalment, també Déu produeix el món voluntàriament i artesanal, i no pas naturalment. Se'n segueix que tal com abans de produir la casa l'arquitecte en té tota la forma en el seu cap —tota la imatge, semblança i idea de la casa—, altrament seria impossible que la pogués fer; igualment l'ésser de Déu en estat de produir, que no és res més que el seu entendre i voler produir, i el seu intel·lecte tenen la forma i la idea del món en ells mateixos, abans de produir-lo, altrament la producció del món fóra impossible.

[179] Com que Déu no pot rebre res, tal com ha estat demostrat, per això no pogué rebre de ningú la forma ni la semblança del món; la tingué des de tota l'eternitat en el seu intel·lecte, i, en conseqüència, tot el món fou en Déu o en l'ésser de Déu des de l'eternitat. En l'ésser simpliciíssim no hi pot haver pluralitat. L'ésser de Déu i Déu són la mateixa cosa. Per tant, el món, tal com és en l'ésser de Déu, és el mateix que Déu i que l'ésser de Déu. I donat que l'ésser de Déu és més noble i més digne que l'ésser del món, que ha estat produït a partir del no-res, el món tindrà en Déu un ésser més noble i més digne, sense comparació possible, que no pas en la pròpia existència i naturalesa. Perquè en la seva existència l'ésser del món ha estat produït pel no-ésser; en canvi en Déu té un ésser etern, que mai no ha tingut no-ésser.

[180] L'arquitecte necessita una matèria per a infondre-li la forma de la casa, però l'ésser que és Déu tot ho ha produït a partir del no-res, perquè qualsevol cosa que existeix al marge d'ell ha estat produïda per ell a partir del no-res. Se'n segueix que, talment com l'arquitecte pot construir cases infinites mitjançant la casa que ell té al cap i en la intel·ligència, també Déu, que és el mateix ésser, pot produir móns infinitament, mitjançant el món que té en el seu enteniment, sense disminució d'aquest món, sobretot perquè tot ho produeix del no-res. I com que tot ho produeix volent i entenent, ha produït tot el món sense fatiga, sense treball i sense pena.

[181] De la mateixa manera que l'arquitecte produeix la casa de la millor manera que es pot fer, segons les exigències de la casa, Déu ha produït el món de la millor manera que es pogué i degué fer, segons les exigències del món, sense poder-hi sostreure ni afegir res, i sense superfluitats.

[182] L'arquitecte només posa la forma en la matèria, no fa la matèria. Per això no és necessari que l'arquitecte s'estigui sempre més amb la casa; un cop feta, la casa s'aguanta per ella mateixa, perdura i es conserva sense la presència de l'arquitecte. No és així en el cas del món respecte del Déu artesà. Com a artesà, Déu no solament infon una forma en una matèria, sinó que també produeix tant la matèria com la forma, i tot a partir del no-ésser i del no-res. Per això la presència contínua de Déu és necessària a la totalitat del món. El món no es pot aguantar ni conservar sense la presència incessant de Déu ni un sol instant; sense ella tot el món tornaria a l'acte al no-ésser i al no-res d'on prové. Per això és necessari al món, si no ha de retornar al no-ésser o no ha de ser reduït al no-res, que tot l'ésser de Déu sigui present en tota l'extensió de l'ésser del món. La qual cosa no significa que hagi de ser inclòs en tota l'extensió de l'ésser del món, perquè existeix més enllà del món infinitament. D'aquesta manera el suprem artesà que és Déu contínuament porta, sosté i conté tot el món en el seu puny i en la seva mà, i l'aguanta sense treball, perquè ho fa només volent.

[183] Igualment, encara que la presència de Déu no pugui faltar al món, perquè l'ésser de Déu necessàriament és arreu, atès que conserva el món voluntàriament i no naturalment, també podria destruir el món amb la sola voluntat, i reduir-lo al no-res si volgués, perquè prové del no-res.

[184] Se segueix també que l'ésser del Déu summe artesà produeix el món del no-res sempre i de manera contínua, pel fet que contínuament conserva el món, el conté i el manté, evitant que torni al no-res; el crea contínuament, com el sol crea contínuament els seus raigs en l'aire; si no ho fés així, els raigs s'acabarien, com és ara de nit, que els raigs del sol no són en l'aire, ans s'han acabat. També el món s'acabaria si no fos creat i conservat contínuament per Déu.

[185] És impossible desfer els arguments d'Aristòtil sobre l'eternitat del món, si ja no és que s'admet que la voluntat del Primer implica coses impossibles.

[186] Hem demostrat infal·liblement, i és cert, que Déu va produir el món a partir del no-res, de manera artesanal, com un arquitecte construeix una casa. Tots els arquitectes fan el que fan per a alguna cosa, amb alguna finalitat i intenció. Per això és necessari, i és impossible que sigui d'una altra manera, que el summe artesà, que és Déu, hagi produït el món amb alguna finalitat i alguna intenció.

[187] I com que no hi havia res més que ell mateix, no va poder produir el món per cap més motiu que per a ell mateix. No hauria pogut produir el món per al no-ésser; per tant, per a l'ésser; per tant, per a si mateix, l'únic que és l'ésser.

[188] L'ésser produït a partir del no-res no ha pogut ser més que a causa de l'ésser que mai no ha tingut no-ésser. Com que només hi ha aquestes dues classes d'ésser, l'un ha de ser per a l'altre.

[189] Però si Déu no té cap necessitat del món, per què ha fet el món per a ell mateix?

[190] Resposta: Déu no ha fet el món perquè necessités el món i l'ésser produït del no-ésser, sinó per tal de donar i comunicar a un altre ésser tan perfecte i suficient com Déu és, sense sofrir-ne minva. Va produir l'ésser nou a partir del no-res, per tal que l'ésser creat participés de l'ésser etern. No pas amb la intenció que un ésser es convertís en l'altre, cosa que seria impossible, sinó perquè l'ésser produït a partir del no-res s'unís a l'ésser immutable, perquè es perfeccionés en ell, de manera que hi hagués dos efectes bons: l'ésser produït i la comunicació, unió o participació de l'ésser tan excel·lent i òptim, amb la qual cosa es manifestava la seva liberalitat. Sense necessitar-ho per a res, va voler produir un altre ésser, per tal de comunicar-se-li. I no és que l'ésser, que és Déu, tingués necessitat de comunicar-se a un altre exteriorment, sinó que volgué comunicar-se per mera liberalitat.

[191] L'ésser del món ja hem vist que havia estat produït per Déu de forma artesanal i com una cosa artificial; per tant depèn de Déu de manera necessària sota tres conceptes. Primer, en depèn com del seu constructor i causa eficient. També en depèn com de la causa exemplar que posseeix en ell la forma de tot el món des de l'eternitat. En tercer lloc, en depèn com de la causa final, per a la qual existeix. El món no depèn d'una causa material, perquè prové del no-res. Així l'ésser del món només depèn de Déu; tot el món és de Déu, segons Déu i amb destinació a Déu. Déu és causa eficient, exemplar i final del món. Ha produït el món a partir d'ell mateix, segons ell mateix i per a ell mateix.

[192] L'ésser etern precedeix el no-ésser i no-res que se li oposa, i per aquesta raó és primer necessàriament i a partir d'ell mateix. I com que és abans que el no-ésser que se li oposa i posseeix el primat, expulsa infinitament el no-ésser i el no-res; en conseqüència s'estén sense mesura, i per això el no-ésser

i no-res no poden donar-se en l'ésser, perquè l'ésser tot ho ocupa , ja que és primer.

[193] El mateix s'esdevindria si el no-ésser i no-res fos primer i precedís l'ésser i posseís el primat: s'estendria infinitament, tot ho ocuparia i l'ésser no es podria donar; tot seria no-ésser i no-res, el no-res seria etern i l'ésser no tindria d'on venir, perquè el no-ésser o no-res no produiria res, donat que només l'ésser pot produir ésser, ni tampoc no faria l'ésser que se li oposa. Ara bé, l'ésser és primer i hi ha dos contraris que s'oposen, però l'un d'aquests dos oposats, és a dir, l'ésser, no crea ni produeix, sinó que bandreja infinitament el no-ésser i no-res. I com que només hi ha ésser, el no-ésser i no-res no tenen accés a l'ésser, perquè no poden venir a partir de l'ésser. D'aquesta comparació es conclou necessàriament que l'ésser tal conté en ell mateix, a partir d'ell mateix i a propòsit d'ell mateix i de la seva naturalesa, l'ésser infinitament i sense cap mesura, i tot allò que hi ha que sigui contra el no-ésser. Perquè si li mancava alguna cosa susceptible d'accedir a l'ésser, ja no ho seria, i així el no-res podria donar-se en l'ésser, cosa impossible. És per aquesta raó que l'ésser és primari, absolut, no depèn de ningú, és etern, simplicitíssim, actualíssim, perfectíssim i summament u, immutable i immens; perquè totes aquestes coses pertanyen a l'ésser i de cap manera una intel·ligència que pensi l'ésser pot pensar el que s'oposa a tot això; més encara, aquestes coses són certes, de tal manera que ningú no en pot dubtar. L'ésser primer no pot ser pensat sense ésser, i aquesta mena d'ésser designa Déu.

[194] Hi ha dues menes d'ésser reals i existents en la naturalesa de les coses: un, que és etern, i l'altre, que és nou. I com que l'ésser esguarda el no-ésser i el no-res com el seu opositor i enemic, així com hi ha dos ésser, així també cal considerar dos no-ésser i dos no-res que hi corresponen. Un no-ésser i no-res s'oposa a l'ésser etern i l'esguarda. L'altre no ésser i no-res esguarda l'ésser nou, s'hi oposa i contraposa.

[195] I és del tot manifest que se situa d'una altra manera, fins i tot cal dir que d'una manera oposada a com se situa l'ésser primer: el no-ésser i no-res han precedit l'ésser tal que se'ls oposa. El no-ésser del món i el seu no-res van precedir l'ésser del món en la seva existència pròpia, perquè l'ésser que no és Déu té el seu propi no-ésser i no-res, però no d'aquella manera com l'ésser del món és en l'ésser de Déu, perquè en aquest cas el no-ésser i no-res no haurien precedit tal ésser. Per començar, doncs, el no-ésser va tenir primat respecte a l'ésser del món, i l'ésser del món que se li oposa no hauria pogut tenir existència si l'ésser primer, que és Déu —el qual té ple imperi sobre el no-ésser, perquè

en l'ésser de Déu hi ha realment tot l'ésser, tal com abans s'ha demostrat—, no hagués extret el món a partir d'aquest tal no-ésser i d'aquest tal no-res; per ell mateix no pogué sortir del no-ésser, essent aquest el seu contrari. Per això, si el mateix Déu, que és ésser, no mantingués i defensés contínuament i sense parar amb la seva mà forta tot l'ésser del món contra el no-ésser i contra el no-res, a l'acte se'n tornaria al no-res a partir del qual ha estat extret. I així l'ésser del món sempre és en potència a l'esguard del no-ésser, pel que fa a ell mateix; i sempre, pel que fa a la seva naturalesa, pot deixar de ser. El no-ésser i no-res no poden oposar cap resistència contra l'ésser, que és Déu; d'això se segueix que l'ésser, que és Déu, té tot el manament, tot l'imperi, tota potestat i domini sobre el no-ésser i sobre el no-res.

[197] El no-ésser és pensable en dos moments: el primer seria que tingués existència abans que l'ésser, el segon seria que seguís l'ésser. El primer no-ésser, que és entès abans de l'ésser, s'anomena negatiu i és el no-res en el seu estat més pur. El segon no-ésser, que segueix l'ésser, s'anomena el no-ésser privatiu o corruptiu.

[198] A partir d'aquí cal indagar què és primer, l'ésser o el no-ésser, i si l'ésser va ser precedit pel no-ésser. La resposta és que de tota necessitat l'ésser de Déu és primer i no fou precedit pel no-ésser. I d'aquí se segueix necessàriament que després de l'ésser no pot venir el no-ésser, de manera que l'ésser no és afectat pel no-ésser ni amb anterioritat ni amb posterioritat. I si no l'afecta ni el no-ésser negatiu i privatiu o corruptiu, en conseqüència és etern, indeficient, etc.

[199] L'altre ésser, el del món, té el no-ésser abans de la seva existència i el pot tenir amb posterioritat. Perquè, com que el món no és Déu, té el no-ésser abans de la seva existència i, així, es troba entre el no-ésser negatiu i privatiu, perquè prové del no-ésser i pot anar cap al no-ésser.

[200] El segon no-viure és el que ve després del viure, el no-viure privatiu i corruptiu que té un nom especial: el morir, la mort.

[201] El primer no-sentir només és negatiu; el segon és privatiu i s'anomena la insensibilitat.

[202] [...] el no-entendre privatiu, que és ignorar.

[207] Per això es pot dir que l'ésser de tot el món és com un punt i el centre respecte de l'ésser de Déu que és el mateix ésser, perquè l'ésser de Déu

és infinit en acte i allunyat del no-ésser, en canvi l'ésser del món és finit, produït a partir del no-ésser i del no-res, i Déu ha produït el món com l'arquitecte construeix la casa. Compara'ls, l'un amb l'altre, i veuràs que l'ésser de tot el món no és res més que un simple punt al costat de l'ésser de Déu, l'ésser més gran que existeix i sense mesura.

[208] Ara, doncs, cal investigar, ja que Déu, com a artesà, ha produït el món a partir del no-res, si també, com a Déu, produeix a partir de la seva naturalesa pròpia i del seu ésser propi una altra persona; i si a través d'una producció podem demostrar que existeix l'altra necessàriament, tal com mitjançant un ésser es demostra que l'altre existeix necessàriament.

[209] Algú altre, exterior i superior a totes les coses, les ha ordenades, mesurades i limitades [...].

[210] Allò que es produeix segons la manera d'ésser de l'enteniment s'anomena paraula intel·lectual o coneixement.

[211] És impossible que la voluntat de Déu pugui voler res contra la raó i contra el recte judici de l'intel·lecte [...]. Perquè si això era possible, es desviaria de la seva intel·ligència i així ja no seria la mateixa cosa que la seva intel·ligència. Se'n segueix que la voluntat de Déu és rectíssima, justíssima, ordenadíssima i reguladíssima, i això per ella mateixa, perquè és primera i no ha estat ordenada ni regulada per ningú. I com que és el mateix que l'intel·lecte, no solament és tal com hem dit, sinó que també és la rectitud primera, la justícia primera, la mateixa justícia, la regla primera que no pot ser torçada ni esdevenir tortuosa, perquè no pot separar-se de la veritat, ja que és la veritat mateixa.

[212] [...] l'intel·lecte, la primera operació del qual consisteix a entendre els mots i llur sentit. La segona operació consisteix a discutir amb la raó si la cosa entesa és veritable o falsa, justa o injusta; després d'aquesta discussió l'intel·lecte judica. És aleshores, mitjançant la seva operació segona, que aprova el que és veritable i just i afirma allò que és veritat, però nega i rebutja allò que és fals i injust. Mitjançant aquestes dues operacions, l'intel·lecte actua naturalment i de necessitat.

[213] La voluntat de Déu, doncs, és la voluntat primera, la mateixa rectitud, la mateixa justícia, la regla primera. Res no és recte, ni just, ni bo, si no es conforma amb ella. Per això qualsevol voluntat que es desviï de la voluntat de

Déu i no s'acordi amb ella és tortuosa, injusta i dolenta, en la mesura que es desvia de la rectitud primera.

[214] Aquesta ciència no en necessita cap, ni tampoc cap art.

[215] L'intel·lecte és natural i obra naturalment i per necessitat, mentre que la voluntat és liberal i no necessària i obra lliurement i no per necessitat. L'home es diferencia dels altres graus per la seva noblesa i dignitat, perquè té una naturalesa més noble i més digna que les altres coses, i si considerem bé aquesta diferència de la seva dignitat, coneixerem que l'home té una gran dignitat natural entre totes les coses que s'observen. Perquè té la dignitat del lliure albir: la raó amb la qual jutja, entén i discerneix totes les coses, i la voluntat lliure o llibertat natural, en virtut de la qual no pot ser obligat, sinó que obra lliurement i no per necessitat.

[216] [...] el lliure albir, que és la cosa més noble i preciosa de l'ànima, quelcom purament espiritual, i això es correspon amb un Déu espiritual i de cap de les maneres corporal. Ara bé, en el lliure albir hi ha dues parts: la intel·ligència i la voluntat. Només la voluntat és lliure, espontània, i només en ella existeix la mera llibertat, domini i imperi, i no hi pot haver ni coacció ni violència, perquè ella sola és mestressa d'ella mateixa i el domini procedeix de la voluntat, altrament no seria domini.

[218] En Déu ésser i poder són el mateix; per això diem que, atès que Déu existeix, per això va poder ésser, i atès que pot ésser, per això existeix.

[219] Com que és millor ésser que no ésser, per això l'ésser es diu necessàriament de Déu i se li atribueix; per això no es pot pensar que Déu no existeixi.

[220] [...] regla certíssima per a l'home, fonament del tot ferm per a conèixer sense dificultats tot el que cal saber de Déu.

[221] I com que la criatura no es pot elevar més que el seu creador, és impossible que l'home, mitjançant la seva intel·ligència i el seu pensament, s'elevi sobre Déu, que ha creat l'ésser i l'ha creat a ell i li ha donat totes aquestes coses. Per això resulta impossible que l'entendre, pensar i desitjar de l'home pugui ser més gran i més alt que aquell que ha donat aquestes coses a l'home. Se'n segueix, doncs, que l'home no pot entendre ni pensar en el seu cor ni desitjar ser més gran i millor que el seu creador. Altrament l'home seria més

gran pensant que el seu creador existint, i hi hauria alguna cosa més gran en la criatura que en el creador, si en el cor de la criatura hi havia un pensament una mica més gran que el seu creador; perquè allò que es pensa és en el cor, i això seria un absurd molt gran. Com hauria pogut el creador atribuir a la criatura que aquesta fos més gran que ell, pogués pensar o desitjar alguna cosa més gran que ell, o millor? Això la naturalesa no ho permet. L'entendre, el pensar, el desitjar i el voler de l'home poden créixer infinitament, com els nombres, que no tenen fi ni compte. Perquè si hom pensa qualsevol cosa finita, pot ascendir pensant més encara, i pensar i desitjar una cosa més gran i millor. Atès, doncs, que l'home té aquesta potestat gràcies al seu entendre i voler i les altres coses no la tenen, se'n segueix que el qui ha donat a l'home tal potestat és infinit i sense límit. D'aquesta diferència de l'home amb les altres coses per la potestat d'entendre, pensar i desitjar, se n'extreu una regla infal·lible sobre Déu, que és el fonament i l'arrel per a demostrar i conèixer amb tota certesa i sense treball tot el que cal sobre Déu. I aquesta manera de conèixer és la més acostada a l'home, perquè a partir del propi coneixement i del propi entendre ho pot demostrar tot sobre Déu, i no cal que busqui recursos fora d'ell, ni cap més testimoni que ell mateix. La regla, doncs, ben arrelada en l'home, és aquesta: Déu és quelcom més gran que aquell sobre el qual no es pot pensar res. O bé: Déu és més gran que no es pugui pensar, i allò que és millor que sigui que no pas que no sigui. Allò que l'home pot pensar de més perfecte, òptim, més digne i més noble, això és Déu. Tot el que l'home pugui pensar de millor, més noble, etc., ho pot atribuir a Déu. I en aquesta regla es fonamenta tota la ciència i tot el coneixement de Déu d'una manera que no pot ser més certa.

[222] Cada cosa té allò que té per a la seva conservació i utilitat i no per al seu propi dany i mal; a cada cosa li ha estat donat allò que té per al seu bé i no per al seu mal, i perquè assoleixi la seva perfecció, el seu bé i la seva plenitud, no la seva destrucció i el seu mal, i tampoc perquè faci res contra ella mateixa. Això ho veiem per experiència en les coses del primer, del segon i del tercer grau, com és ara els elements: cadascun es multiplica i augmenta tant com pot, destrueix el seu contrari i mai no fa res contra si mateix ni contra la seva naturalesa: el foc atreu l'oli de la llàntia i el sèu de la candela per tal de viure i conservar-se en l'existència. El mateix s'esdevé en els arbres i en les plantes: atreuen l'aliment per a llur utilitat, atreuen tot allò que els convé i mai allò que no els convé, asseguren llur arrels terra endins per poder viure i nodrir-se, les enfonsen per sostenir-se millor, i es multipliquen tant com poden per durar. Cadascun segons la seva naturalesa, els animals ho fan semblantment. L'home forma part del nombre de les coses, és l'entitat natural del quart grau, que és el més noble; per això està obligat i té el deure per dret natural de fer servir tot

el que té i que li ha estat donat per a la seva utilitat i per al seu bé, per créixer i millorar tant com pugui. I de cap manera no ho ha de fer servir contra si mateix, per destruir-se, disminuir-se i aniquilar-se, altrament es posaria contra tot l'ordre de l'univers i de totes les criatures, i es desviaria de tot l'ordre universal.

[223] A partir d'aquest fonament fermíssim, confirmat per totes les criatures, es dedueix necessàriament, atès que l'home té intel·ligència i voluntat per sobre dels animals i per elles se'n diferencia i és home, que té el deure i l'obligació per dret natural de fer servir el seu enteniment i la seva voluntat per al seu bé i la seva utilitat, per al seu gaudi i la seva alegria, per una esperança més gran, per la consolació, la pau, la tranquil·litat i la confiança, i contra el seu dany, el seu mal, la seva tristesa i desesperació, contra tot allò que li és advers.

[225] Pertany a l'intel·lecte d'afirmar i negar, creure i denegar i és l'operació segona que ve després del pensar. Al seu torn es divideix en dues parts oposades, perquè afirmar i negar són coses oposades. Tot allò que es pensa i es diu té el seu contrari, que li repugna i li és contradictori, i no poden ser veritat a la vegada, ans necessàriament allò que es pensa i es diu que existeix és veritat o no ho és. En conseqüència, l'home ha d'afirmar una cosa i negar l'altra, admetre com a veritable una part i rebutjar l'altra com a falsa. I així es conclou que l'home per dret natural ha d'afirmar, creure i admetre aquella part que és més favorable a la seva utilitat, al seu bé i millora, perfecció, dignitat, i exaltació en tant que home, a través de la qual es generen en l'home el goig, l'alegria, la consolació, l'esperança la confiança i la seguretat, bo i foragitant la tristesa i la desesperació de l'home. Conseqüentment, se'n segueix que ha d'afirmar com a veritable aquella part que és més amable i desitjable de si i per la seva naturalesa, la que implica més ser i més bé; i està obligat a negar com a falsa la part oposada i rebutjar-la ben lluny com la seva enemiga. Perquè si l'home no ho fa així, aleshores està fent servir la seva intel·ligència contra si mateix, contra l'home, contra el seu bé, i treballa per al seu dany i desesperació; i aleshores actua contra tot l'ordre universal, perquè totes les coses inferiors a l'home fan servir allò que tenen per al seu bé, i l'home actuant d'una altra manera, fa servir la seva intel·ligència i la seva voluntat per al seu dany i destrucció: actua contra el curs de la naturalesa i de tot l'univers, contra l'home. I ja no hauria de ser anomenat home, perquè va contra l'home i té l'enteniment desviat i corromput.

[227] Si algú deia: «Per què afirmes i creus allò que no entens i que vés a saber si és fals?», se li respon que està excusat perquè ho creu per al seu bé i

per a la seva utilitat, perquè ho ha de fer naturalment i per dret natural, i qui fa el que ha de fer està excusat.

[228] L'enteniment no pot fallar en això, si creu i afirma alguna cosa que per a ell és el màxim bé i el seu contrari és la privació del seu bé, perquè aleshores es procura el seu màxim bé i el de la voluntat. I hi té obligació, perquè l'enteniment ha estat creat i donat a l'home per a la seva utilitat, no contra si mateix. Per a l'home és millor sense comparació possible afirmar i creure la part que li és favorable i li reporta bé, més que no pas afirmar la contrària, i ho ha de fer perquè totes les criatures estan obligades a fer el que és millor per a elles, i l'home en té prou veient i coneixent amb tota certesa que està obligat a afirmar i creure, encara que no entengui el perquè.

[229] Ja que si l'home afirmava i creia la part oposada, que representa la privació del seu bé, admet en ell mateix el seu enemic, i allò que se li fica dins n'expulsa i en fa marxar el seu amic, el que li va a favor: s'ha tornat molt pervers, l'enemic i l'adversari més gran de si mateix, es fa mal, no aprofita a ningú, és reprensible, i amb raó és condemnat per totes les criatures, perquè ha vingut boig i ha perdut l'esma. Senyal i argument certíssim, si un home actua així, no volent creure i afirmar allò que li va més bé, que està posseït pel seu enemic mortal, el qual li domina l'enteniment i el té travat i captiu de tal manera que no el pugui fer servir per al seu ofici d'afirmar i creure allò que li és útil, ans ho faci per al seu mal, contra si mateix i contra tot l'ordre de l'univers i de totes les criatures. Un home com aquest és com el que té el païdor esgavellat, ple de mals humors, i no pot admetre cap mena de menjar bo, sinó que el gita a l'acte. De la mateixa manera, un tal enteniment i la voluntat d'un tal home no poden admetre allò que és bo i millor de creure, perquè estan corromputs. Vet aquí la conclusió, l'art i la regla, el deure d'afirmar i negar en aquelles coses que pertanyen a l'home com a tal, quan està en concordança amb tota la naturalesa.

[230] Per aquest motiu és del tot útil i necessari que l'home tingui un art d'afirmar i negar, per tal que sàpiga què ha d'afirmar i negar, concedir o rebutjar, i estigui ben cert i surti de dubtes. No és necessari que posseeixi un art universal d'afirmar i negar, sinó només per a aquelles coses que fan referència a l'home com a tal.

[231] Atès que aquesta és una ciència de l'home com a tal, aquí hem de demostrar l'obligació i el deure de l'home com a tal; què ha de fer, quines són les seves obligacions; en això consisteix la ciència de l'home. No cal pas demostrar que l'home existeix, perquè això ja se sap, ni que viu, sent i entén, per-

què això ja se sap per experiència. El que encara no és evident és com ha de ser l'home i què ha de fer. En les parts precedents, a través de tot allò que era conegut a propòsit de l'home i de les altres coses per experiència, com és ara que l'home és, viu, sent i entén, i les altres coses del primer, segon i tercer grau, només són o només viuen, etc., ha quedat demostrat que Déu existeix, com ha de ser, la seva magnitud, i que necessàriament sempre era tal i tant gran necessàriament com ha de ser. Per aquesta causa tota la ciència anterior feia referència més aviat a Déu que no pas a l'home; en canvi tota la part que seguirà farà més referència a l'home que no pas a Déu. I procedirem per comparació amb les altres coses, a vegades per diferència, a vegades per conveniència, a vegades per totes dues al mateix temps, o per comparació de l'home amb Déu, o de Déu amb l'home, o de l'home amb l'home. L'home com a tal posseeix intel·ligència i voluntat amb llibertat; per això és home i es diferencia de les altres coses inferiors. En conseqüència, tot el que es conclourà i es demostrarà a propòsit de l'home com a tal, es conclourà, o bé només en virtut de la intel·ligència, o bé només en virtut de la llibertat i de la voluntat, o bé en virtut de totes dues a la vegada. Car tot allò que l'home ha de fer com a tal home pertany a la intel·ligència, a la voluntat o a totes dues simultàniament; com també allò que li escau com a tal home li escau per la intel·ligència i la voluntat.

[232] Perquè si l'home s'associa amb la proposició *Déu existeix* i l'admet en el seu enteniment creient-la, afirmant-la i adherint-s'hi, de manera que se la planti dins seu, vet aquí quant de bé se'n segueix. L'enteniment és exaltat, esdevé més noble, més excel·lent i més digne, rep un gran increment i una elevació més perfecta, va del no-ésser cap a l'ésser pel fet de junyir-se amb la part més amable i la que més escau a l'ésser i al bé, i n'és influenciat, perquè l'enteniment participa en la noblesa, la dignitat i la perfecció d'allò que creu. Per tant, s'ha de lliurar a la part més noble i més perfecta. En canvi, si s'associa amb la proposició contrària, *Déu no existeix*, aleshores l'enteniment es torna pervers i tendeix cap al no-res, al no-ésser i a infinits mals. Per això es conclou que per dret natural l'home té el deure i està obligat d'afirmar la proposició *Déu existeix* i de negar i rebutjar la proposició contrària *Déu no existeix*.

[233] Aquesta creença (la immortalitat de l'ànima) és molt millor, sense comparació possible, que creure que l'ànima mor, perquè el qui creu en la mortalitat de la pròpia ànima, quin goig o quina consolació en treu?

[234] A més, se'n segueix que la fe cristiana de cap manera no és contrària a la naturalesa, sinó que està per la naturalesa, pel seu bé, complementació

i perfecció, perquè exalta i dignifica la naturalesa humana [...] el qui creu i afirma la fe cristiana de cap manera no pot ser increpat, ni per Déu ni per cap criatura, perquè creu allò que és millor per a la naturalesa humana.

[235] Per tant és prudent i segur mantenir-se en una fe tan racional, en la qual l'home creu en la seva perfecció i en el seu bé, el qual ha estat creat i ordenat per Déu.

[237] El més gran bé de l'home és conèixer-se ell mateix i el seu mal més gran desconèixer-se.

[238] En tot el que precedeix es fonamenta una regla sobre la magnitud de l'obligació: en cada criatura s'ha de considerar tot el que té i ha rebut en do i, en conseqüència, com estaria obligada envers Déu, si sabia que té allò que té i si ho tenia per a ella mateixa. I com que totes les criatures estan ordenades per graus, també podem considerar el valor de les criatures per graus, sense oblidar que en cada grau hi ha molts graus.

[239] Hi ha dues menes de dons: el sensible, visible i manifest, i el que és invisible i ocult. El do manifest és el món i tot allò que l'home té en ell mateix. El do invisible i ocult és l'amor del qui dona, invisible i ocult. Allò que es dona primer és l'amor; l'amor és el primer do, però com que és invisible i ocult, quasi no és reputat com un do, i, en canvi, és primer, arrel i fonament de tots els altres dons, perquè tots els altres dons procedeixen de l'amor i se'n segueixen, com de l'arrel i del do principal. Tots els altres dons només són signes de l'amor, que declaren i manifesten l'amor ocult i invisible.

[240] Se'n segueix que l'home està obligat amb Déu, el seu creador, molt més sense comparació per l'amor liberalíssim amb el qual primer l'estimà que no pas per tots els altres dons, de la mateixa manera i per la mateixa raó que més val l'amor de Déu que no pas el de les altres criatures. Per tant, cal pensar amb tota diligència dues coses: els dons de Déu i l'amor de Déu, que han precedit. És molt gran l'obligació a causa dels dons, però és molt més gran encara a causa de l'amor. Vet-aquí dos lligams amb els quals Déu obliga l'home.

[241] Mireu com Déu distribueix els seus dons liberalment, incessantment i gratis, com socorre la indigència de l'home, mai no li falla, mai no li denega res. Encara hi ha una necessitat més gran en l'home: Contínuament necessita ésser conservat i mantingut en l'ésser, perquè prové a partir del no-res i tornaria al no-ésser si no fos conservat per la mà de Déu, com ja ha estat de-

mostrat. Vet aquí, doncs, com l'home sempre té necessitat de Déu, perquè sense Ell no pot existir ni pot durar un sol moment.

[242] Aquesta obligació lliga l'home amb Déu, i com més és coneguda, més l'hi lliga; i en això consisteix tot el bé de l'home, que es lligui amb Déu i se separi de qualsevol altra cosa, perquè a l'home no li serveix de res conèixer Déu, si no s'hi uneix i s'hi associa.

[243] L'amor requereix amor, i estimar, per la seva naturalesa, exigeix ésser estimat; l'amor només es pot satisfer amb l'amor, i si no es dona amor per amor, hi ha queixa; és per això que l'amor ha de ser correspost.

[244] És, doncs, evident de quina manera l'home pot correspondre mitjançant l'amor a Déu i assimilar-se-li, possibilitat que no té cap més criatura de Déu. Per tant, l'amor és la cosa més gran i la més digna, perquè fa l'home semblant a Déu.

[245] Aquesta és la regla i la doctrina certa, infal·lible i general per a l'home: s'ha de portar envers Déu donant-li servei, amor, temor i honor i tot allò que li deu segons el seu mode propi, tal com les criatures inferiors es porten envers l'home, donant-li servei i beneficis segons llur mode propi.

[246] [...] en aquesta obligació es fonamenta el dret primer i la justícia primera, i d'aquesta se n'origina l'acció primera.

[247] [...] en nosaltres no hi ha res de veritablement nostre i que depengui en tot del nostre poder, si no és l'amor.

[248] (L'home) ha estat atret i elevat fins a la semblança i imatge viva de Déu, ja que el lliure albir és la imatge viva de Déu.

[248] [...] tot el nostre bé és l'amor bo i tot el nostre mal és l'amor dolent.

[250] [...] la virtut no és res més que l'amor bo i el vici és l'amor dolent.

[251] Com que tot el nostre bé és l'amor bo i tot el nostre mal és l'amor dolent, la virtut no és res més que l'amor bo i el vici és l'amor dolent. Per això, si tot el nostre bé consisteix en l'amor, aquell qui té la ciència i el coneixement

de l'amor sap i coneix tot el bé de l'home, i aquell que ignora la naturalesa de l'amor ignora tot el bé de l'home. Se'n segueix que cadascú, tant com pugui, ha de tenir ciència i coneixement de l'amor.

[252] Per la seva naturalesa, l'amor és do, és el do primer, essencialment cosa donable, i mai no es pot impedir que sigui donada. L'amor no pot ésser coaccionat: és un do que es dona liberalment i espontània.

[253] Ara bé, un do atorgat espontàniament és d'aquell a qui ha estat donat, queda traslladat i passa a formar part del seu domini. L'amor és d'aquesta classe de dons: és d'aquell a qui es dona, queda transferit al domini de la cosa amada. La cosa estimada s'ensenyoreix i té sota el seu domini l'amor que li és donat lliurement i espontània. Un cop li ha estat donat, és seu.

[254] L'amor arrossega i estira tota la voluntat, que és la potència que governa en l'home. On sigui que es giri, estira, arrossega i se'n duu amb ell tot l'home. Per tant, a qui és donat l'amor és donada tota la voluntat, és donat tot l'home.

[255] Vet aquí com l'amor i la voluntat canvien, es converteixen i es transformen en el domini i en la naturalesa de la cosa estimada. L'amor canvia el subjecte amant en el subjecte amat, uneix amant i amat, de dos en fa un: l'amant esdevé una mateixa cosa amb l'amat per la força de l'amor. Aquesta és la gran potència i qualitat de l'amor: uneix, canvia, converteix i transforma una cosa en una altra.

[256] Aquesta mutació o conversió no és natural, obligada, violenta, penosa ni treballosa, sinó que és liberal, espontània, voluntària, procedent de la liberalitat, clement, delectable i dolça. Onsevulla que vagi, l'amor sempre hi va espontàniament, lliurement, voluntàriament, agradablement i amb dolcesa; la voluntat que per amor s'uneix i es casa amb la cosa amada només se'n pot separar amb llibertat, espontaneïtat i voluntàriament, perquè no pot ser obligada, altrament ja no seria voluntat ni es tractaria d'amor. Tal unió i lligam és la més forta de totes, perquè la voluntat no pot ser separada de la cosa estimada amb violència, sinó voluntàriament i espontània.

[257] Però encara que la voluntat transmuti la voluntat en la cosa estimada, l'amor sempre roman amor liberal, perquè, onsevulla que es dirigeixi, l'amor sempre conserva la seva naturalesa i la voluntat sempre roman idèntica a ella mateixa, sense que es pugui destruir quan es transmuta.

[258] La voluntat rep el mode, la forma i la naturalesa de la cosa estimada, es revesteix amb el vestit de la cosa estimada, és denominada a partir de la cosa estimada, perquè l'amor és de la mateixa qualitat que la cosa estimada i la voluntat és de la mateixa qualitat que l'amor.

[259] La cosa que és estimada prioritàriament dona el seu nom a l'amor i a la voluntat, i no hi ha altra denominació. L'amor no és res més que amor i d'ell mateix no té nom; el nom li dona la cosa estimada, aquella en la qual es transforma.

[260] [...] la cosa estimada s'assimila la voluntat i li comunica la seva similitud, formant-la amb la seva forma i denominant l'amor, de manera que tot l'amor es torna de la naturalesa de la cosa estimada.

[261] I com que l'amor queda lligat i unit així amb la cosa estimada, la voluntat transforma la cosa estimada en ella mateixa.

[262] Si la voluntat estima la terra, s'anomena terrena o terra, i l'amor es diu terrenal. Si estima coses mortes i mudes, s'anomena morta i muda. Si estima coses brutals i bestials, s'anomena brutal i bestial, i es tracta d'un amor brutal. Si estima l'home, s'anomena humana. Si estima Déu, s'anomena divina, i l'amor és diví. És així com l'home es pot transformar, mudar i convertir en una altra cosa més noble o més baixa, lliurement i espontània.

[263] Per amor la voluntat es converteix en la cosa estimada prioritàriament, rebent la seva matèria i forma. La voluntat s'exalta o es rebaixa, s'ennobleix o s'envileix, puja o baixa si la cosa estimada prioritàriament és més digna i més noble que la voluntat i la sobrepuja, o li es inferior. La cosa estimada prioritàriament, en efecte, pot ser superior, inferior o igual respecte de la nostra voluntat. Si la voluntat dona el seu amor a una cosa que li és superior, més gran, més digna i noble, la voluntat es transmuta i es converteix en un grau més noble, esdevé més noble i més digna, i se sobrepuja ella mateixa. I si dona el seu amor a una cosa igual, ni ascendeix ni esdevé més noble que abans no era. Però si dona el seu amor a una cosa que és inferior i menys noble que ella, aleshores queda envilida i baixa de la seva noblesa, del seu grau i de l'estat de la seva naturalesa, perquè la voluntat sempre es transforma i es converteix en la cosa prioritàriament estimada i és denominada a partir d'ella.

[264] Ara bé, tota conversió, mutació o transformació bona ha de ser en una cosa millor, més noble i més alta, i no en una cosa inferior i més baixa; per

això la nostra voluntat ha de donar el seu amor a una cosa superior, més noble, més alta i més digna que ella mateixa, altrament no es transformaria en una cosa més noble, ni ascendiria. I com que sobre la nostra voluntat només hi ha immediatament Déu, se'n segueix que la voluntat ha de donar prioritàriament el seu amor a Déu, per tal que així es transformi, es converteixi i es transmuti en una cosa millor, més noble i més digna.

[265] Això ho ensenya clarament la naturalesa per l'experiència dels quatre graus, perquè les coses inferiors i menys dignes es transmuten en coses superiors i més dignes; les que són en el primer grau, com és ara els elements, es transformen i es converteixen en les coses del segon grau; les coses del segon grau es transformen en les del tercer: l'aigua, la terra i l'aire es transformen en arbres i plantes, un ésser més noble; els arbres, a través de llurs fruits, i les plantes es converteixen en la naturalesa dels animals, i hi guanyen un ésser més noble. Aquest és l'ordre de la naturalesa. De la mateixa manera els animals es transmuten en les coses del quart grau, és a dir en els homes, i obtenen un ésser més noble que el llur. Per això, atès que la voluntat és lliure i espontània en la seva llibertat, s'ha de transformar en una cosa millor i en un grau més alt; és a dir, cal que es transformi en l'ésser diví, altrament obraria contra l'ordre de tot l'univers i contra ella mateixa. Tota la naturalesa proclama que la cosa més estimada prioritàriament ha de ser Déu, si no se li vol fer una injúria natural, donat que és més noble i més digne que totes les altres coses. És clar i patent, doncs, que la nostra voluntat pot pujar o baixar, ennoblir-se o envilir-se.

[266] [...] Així, la voluntat es troba fora de la seva pàtria, fora de la seva naturalesa, habitant una terra estranya on no hi ha amor i, per tant, paupèrrima, despullada, sense res, transmutada i convertida en coses estranyes; ella mateixa s'ha perdut i les altres coses no es donen a la voluntat, perquè no poden.

[267] De tot plegat, se'n segueix que aquestes coses no són dignes del nostre amor, i que és contra natura donar-los-el, perquè quan la nostra voluntat dóna amor, no solament en reclama, sinó que el vol més noble i més digne del que dóna, i vol que el seu amor quedi ennoblit per la cosa amada. I com que només Déu, l'únic que és superior a la nostra voluntat, ens pot donar un amor més noble que el nostre —i sense cap límit, perquè només el seu amor és infinit i increat, i només ell pot ennoblir i exaltar l'amor que nosaltres li donem—, se segueix de tot el que s'ha dit que únicament Déu és digne del nostre amor. Res d'inferior no n'és digne, si no podia retornar i encara millorar i ennoblir el nostre amor. Per aquesta causa, si una altra cosa és estimada abans que Déu, es fa a Déu la injúria més gran que se li pot fer en el pla natural i el més gran menyspreu.

[268] L'amor transforma l'amant i la voluntat en la cosa estimada i en el seu domini, de manera que la cosa estimada s'assimila la voluntat i li comunica la seva similitud, formant-la amb la seva forma i denominant l'amor, de manera que tot l'amor es torna de la naturalesa de la cosa estimada. I com que l'amor queda lligat i unit així amb la cosa estimada, la voluntat transforma la cosa estimada en ella mateixa. Per aquest motiu l'amor no pot sobrepujar mai la cosa prioritàriament estimada, ni tampoc la voluntat, perquè l'amor abasta tot allò que abasta la cosa estimada prioritàriament i tot allò que hi està relacionat, però res més.

[269] Aleshores, si la cosa prioritàriament estimada és molt comuna i universal, també l'amor serà comú i universal, i igualment la voluntat. I quan la cosa prioritàriament estimada és molt particular, també la voluntat serà molt particular i menys comuna.

[270] Per amor la voluntat es transforma i transmuta en la cosa estimada i la segueix; la cosa estimada, per tant, obté i posseeix totalment la voluntat i té possessió plena de l'amor. I tal com la cosa prioritàriament estimada només és una, es genera un sol amor primer en la voluntat i té possessió plena de l'amor primer en la voluntat, que serà de la naturalesa de la cosa primerament estimada. No hi pot haver moltes coses prioritàriament estimades, com no hi pot haver en la voluntat més d'un sol amor primer. Per això la cosa que és estimada prioritàriament edifica, planta, estableix i funda l'amor primer en la voluntat. Aquest amor serà l'arrel, el cap i l'origen de tots els altres amors que pul·lularan de la voluntat.

[271] En la nostra voluntat es fa una arrel primera de tots els altres amors, i aquesta arrel rep la seva potència de la cosa prioritàriament estimada; d'aquest amor primer pul·lulen, sorgeixen i procedeixen tots els altres amors. En l'ànima, s'hi fa com un gran arbre de l'amor: la seva arrel és l'amor primer, que es multiplicarà en tants amors com coses hi hagi que estiguin relacionades amb la cosa estimada prioritàriament; tots aquests amors estan inclosos en aquell amor primer, que és la base i la causa de tots els altres.

[272] Si l'amor primer és bo, tots els altres són bons; si és just, justos; si és ordenat, ordenats. Si el primer és dolent i corromput, els altres també seran dolents i corromputs. Tots els amors formen un sol amor, perquè només hi ha una cosa que sigui estimada prioritàriament; totes les altres s'estimen en virtut de la primera, perquè hi estan relacionades, i en totes elles només s'estima la cosa primerament estimada. Se'n segueix que tot allò que està relacionat amb la

cosa estimada primerament és necessàriament estimat, i tot allò que és contrari a la cosa estimada amb prioritat és odiat; tants odis es generaran com coses apareguin contra ella.

[273] L'amor primer és l'arrel de tots els altres amors; i així com l'arrel sempre és amagada i no apareix a l'exterior, a diferència de totes les altres coses que sorgeixen de l'arrel i són visibles, també l'amor primer és amagat i no apareix externament; en canvi, els altres amors, que en procedeixen, són molt manifestos i visibles.

[274] La cosa estimada primerament, pel fet de ser primera, s'uneix amb una gran força i vehemència a la voluntat, l'atrau tota, i la voluntat també s'hi uneix amb tota la força, perquè no hi ha res que ho impedeixi. Aquest amor primer és tan fort i tan sòlid que de cap manera no pot ser destruït, si no és que vingui una altra cosa primerament estimada més forta i més gran que l'anterior, que la sobrepuigi totalment i eradiqui aquell amor primer de la voluntat.

[275] La voluntat no ho pot fer, ni ho vol, ni ho pot voler per ella sola.

[276] I atès que tota noblesa, tota força, potència i extensió s'origina de la cosa estimada primerament, com més aquesta és forta, potent i més unida, més forta, potent i unida es torna la voluntat. I com que Déu és l'ésser més potent, més fort, més immortal, més poderós i més supremament u, per això quan Déu és la cosa estimada amb prioritat i la voluntat se li uneix prioritàriament per l'amor, aleshores aquesta es torna potentíssima, poderosíssima, fortíssima i el màxim d'unificada, quedant confortada i enrobustida. I tot això s'esdevé en virtut de la cosa estimada primerament, que és Déu.

[277] I d'aquell amor pul·lulen amors infinits, perquè és l'amor més comú i universal, i s'estén a totes les coses, com Déu. Tota criatura esguarda Déu i és de Déu. L'amor primer, quan és de Déu, s'estén a totes les criatures, les quals són estimades en virtut de l'amor primer. Així, quan l'amor de Déu és primer, inclou en ell tots els altres amors, i tal com tota criatura esguarda Déu, també cada amor de la criatura s'inclourà en l'amor de Déu.

[278] En canvi, si la cosa estimada primerament és una criatura i no és Déu, aleshores l'amor primer, fundat en la criatura i tot ell segons la naturalesa de la criatura, només es pot estendre al Creador de forma secundària, i encara a causa de la criatura, de manera que Déu només serà estimat en la mesu-

ra que té a veure amb la criatura primerament estimada, perquè la sosté i té un lligam amb ella. En aquest cas, no s'estima Déu, sinó la criatura, perquè Déu només és estimat en virtut de la criatura i per causa de la criatura.

[279] Semblantment s'esdevé amb la voluntat, que pot ser exaltada i ascendir segons la naturalesa de la cosa que estima i segons el seu grau. La voluntat és anomenada terrena si la cosa primerament estimada és terrena; si és brutal, s'anomena brutal; si és humana, s'anomena humana; i si la cosa primerament estimada és Déu, s'anomena divina, perquè Déu és el rei i emperador suprem, i per això serà anomenada reina i emperadriu de tot, com Déu. Aleshores la voluntat ja no pot ascendir a una més gran dignitat i excel·lència, ni pot tenir un espòs més gran.

[280] I si Déu era la cosa primerament estimada, és necessari que en virtut d'aquell amor primer s'estimin totes les coses que Déu estima. És aleshores que la voluntat és del tot potent per a estimar, perquè posseeix l'amor supremament comú i universal, a través del qual ho pot estimar tot sense treball ni dificultat; mitjançant un únic amor tot ho estimarà sense experimentar divisió, romanent sempre en un sol amor, perquè sempre romandrà en una sola cosa primerament estimada.

[281] D'una manera semblant, quan la voluntat s'uneix amb una cosa primerament estimada que sigui bona, fortíssima, riquíssima, potentíssima, sòlida, immòbil, eterna i invariable, que no necessiti ningú i que sigui en ella mateixa del tot suficient, aleshores estarà en pau, consol i goig, i de cap manera no podrà ser pertorbada, ferida o afligida, si no és per la cosa que estima. Per això, només el qui estima allò que no pot ser arrabassat, no pot ser afligit ni pot trobar res a faltar, perquè fora d'aquella cosa ja no desitja res més i amb ella en té prou, ni pateix per por de perdre-la, perquè, si vol, no la perdrà. Atès, doncs, que aquella cosa és suficient, no coneix la indigència; inescotable i immutable com és, no pot experimentar cap violència ni sentir cap alteració. Per tant, quan Déu és la cosa primerament estimada, la nostra voluntat es torna d'aquesta manera.

[282] En canvi, quan s'uneix per amor amb una cosa primerament estimada que és dèbil, mòbil, variable, esgotable, indigent i insuficient, aleshores la voluntat viu en la tribulació i no troba cap seguretat en ella mateixa, mentre segueix la cosa primerament estimada, per la qual li arriben tota mena de mals. Cal, en efecte, que estimi tantes coses com necessita la cosa primerament estimada, i sense les quals no pot existir ni durar. I com que es tracta de coses cor-

ruptibles, esgotables i perdedores, la voluntat sempre viu en tribulació, no està mai segura. I aquesta cosa primerament estimada és la criatura, i la voluntat es torna com ella quan és la cosa primerament estimada. I no para mai d'estimar-la, perquè quan s'estima amb prioritat, aquell amor no pot ser destruït, si no és per una altra cosa prioritàriament estimada, tal com si la dona s'uneix amb un home, sempre més l'estima.

[283] [...] l'ésser és el principi, l'arrel i el fonament de totes les altres coses, que són portades per ell. L'ésser no és portat per res, res no el sustenta ni el fonamenta.

[284] [...] tot el fonament rau en l'ésser. Les condicions qualitatives de l'ésser són les mateixes dels altres atributs i mitjançant l'ésser es demostren tots els altres [...]. Un cop conegut l'ésser, tot ho veurem manifest [...]. Coneguem, doncs, l'ésser, si volem conèixer els altres atributs, i examinem les propietats de l'ésser.

[285] Ja ha quedat dit que de la cosa primerament estimada i de la voluntat neix en nosaltres un amor que, un cop engendrat, és l'arrel, el cap, l'origen, el principi i fonament de tots els altres amors; i que en virtut d'aquell amor primer s'estimen tot d'altres coses, i que a través d'aquell amor primer neixen altres amors innumerables, o poden néixer.

[286] Se'n segueix que el qui vulgui tenir un coneixement ferm i sòlid sobre l'amor ha de conèixer la naturalesa, les condicions i les propietats de l'amor primer. I com que ara s'ha de formular aquí una ciència de l'amor, per a completar-la de manera que sigui suficient per a nosaltres i ens sigui útil de saber, cal que tractem de l'amor primer com a tal primer.

[287] Perquè ja hem dit que en nosaltres i en la nostra voluntat no hi pot haver dos amors a la vegada, sinó un de sol, a causa que només hi pot haver una sola cosa estimada primerament per la voluntat, i no dues a la vegada. Però a més cal considerar quants amors primers hi ha i quina relació tenen entre ells. I cal dir que hi pot haver tants amors primers com poden ser les coses primerament estimades per la voluntat. I només poden ser Déu o la criatura feta a partir del no-res, és a dir, una cosa que no és Déu. Per això l'amor primer només pot ser l'amor de Déu o el de la criatura creada del no-res, és a dir, allò que no és Déu. I si l'amor de Déu no és primer, és necessari que l'amor de la criatura ho sigui, perquè si Déu no és la cosa primerament estimada, ho ha de ser una criatura, és a dir, quelcom que no és Déu. A més, entre totes les criatures serà

estimada primerament per la voluntat la que sigui més amiga i veïna, i, atès que la voluntat pot reflectir el seu amor cap a ella mateixa i pot usar d'ella mateixa com si es tractés de dues coses distintes, la voluntat s'estimarà primerament ella mateixa, com a màximament amiga i veïna d'ella mateixa. Així, entre totes les criatures, la cosa primerament estimada serà la voluntat pròpia, és a dir, el mateix home, de manera que si Déu no és la cosa primerament estimada, l'home s'atorga a si mateix l'amor primer, abans que a un altre. Per tant, si l'amor de Déu no és primer, caldrà que ho sigui l'amor de si mateix. Tenim, doncs, dos amors primers, i tots els altres amors es redueixen a aquests dos. Les coses primerament estimades només poden ser dues i, en conseqüència, només hi ha dos amors primers. Si tenim coneixement d'aquests dos amors, tindrem coneixement complet de l'amor, tant com ens és necessari de saber.

[288] No hi pot haver dues coses primerament estimades per la voluntat al mateix temps, de la mateixa manera que no hi pot haver dos esposos per a una sola esposa, ni dos rectors o dos primers bisbes per a una sola església; per això, si dos homes volen tenir la mateixa esposa, seran entre ells enemics capitals. Per tant, cal que aquests dos amors siguin entre ells enemics capitals, perquè no poden existir al mateix temps i com a primers. En la mesura que tots dos volen ésser primers i principals, es repugnen l'un a l'altre i no poden coexistir en la voluntat. Aquesta repugnància s'origina a causa de la prioritat, que només pot ser d'un.

[289] Aquests dos amors, doncs, pugnen per la possessió de la prioritat, i només un d'ells pot ser el primer i cal de tota manera que n'hi hagi un que ho sigui. Per tant, és necessari que li sigui deguda a un d'ells per dret de possessió, i que aquesta prioritat o prerrogativa de possessió sigui atorgada. Ara bé, tot el dret natural i la totalitat de les criatures —que no poden mentir— conclouen que l'amor de Déu ha de ser primer per dret, que Déu ha de ser la cosa primerament estimada, que només a Ell es deu l'amor primer i a ningú més, i que el té a causa de l'obligació natural, coses que no es poden negar. Per tant, queda declarat que l'amor de Déu, per dret i justícia, ha de tenir la possessió o prerrogativa de la prioritat i que Déu ha de ser la cosa primerament estimada. Fins i tot la naturalesa de l'amor requereix que li sigui donat a Déu, com ja hem demostrat, perquè no hi ha res que sigui digne del nostre amor primer fora de Déu. Se'n segueix que l'amor únic de Déu ha de ser el primer en nosaltres pel dret i pel deure de l'obligació.

[290] [...] la voluntat es transmuta i es converteix en ella mateixa, fent-se ella mateixa el propi fonament al marge de Déu i contra Déu.

[291] Quan l'home es fa gran a si mateix, es fa com Déu.

[292] Tot es fa per amor.

[293] Només l'amor de Déu ha de ser el primer, i aleshores l'amor és recte, bo, just, veritable i segons la voluntat de Déu, com ja s'ha dit. I si l'amor de Déu és la primera arrel, cal que tots els amors i totes les coses que es fan se n'originin i es facin segons aquell amor. I si és la primera bona arrel, cal que sigui arrel, origen i font de tots els béns, perquè tal com és l'arrel són les coses que se n'originen. I atès que quan l'amor de Déu és primer en nosaltres, és el nostre primer bé, tots els nostres béns se n'originen i res no és el nostre bé, si no en deriva. D'ell, no en pot venir cap mal, perquè és la nostra justícia primera, la qual també s'origina en Ell. És el nostre bé primer, la nostra primera llum, de la qual ve tota la nostra llum; tota la nostra rectitud, de la qual deriva la nostra.

[294] I com que l'amor converteix la nostra voluntat en la cosa primerament estimada, també converteix, transmuta i transforma totalment l'home en Déu i en la seva voluntat, fent diví l'home, una sola cosa amb Déu, amic de Déu. I com que Déu és la cosa més comuna i universal de totes i l'amor s'estén tant com s'estén la cosa estimada, se'n segueix que l'amor de Déu fa la nostra voluntat comuna i universal, comunicable i extensible a tot; tot ho estima, no per necessitat o indigència, sinó perquè tot és de Déu. I si Déu no necessita cap criatura, tampoc la voluntat no en necessitarà cap. En conseqüència, tal voluntat no patirà cap mena d'indigència, no serà fluctuant ni variable, sinó estable, ferma, sòlida, i això serà efecte que Déu sigui la cosa primerament estimada.

[295] [...] quan l'amor propi o privat, que és l'amor de si mateix, és primer, cal que sigui l'arrel primera de tots els mals, i que tots els mals se n'originin, perquè el mal primer és l'arrel, l'origen i l'exordi de tots els mals. L'amor de si mateix o de la voluntat pròpia és l'origen i l'arrel de tota injustícia, vici, pecat, ceguesa i ignorància; en una paraula, de tots els mals i dolors, i és d'ell que procedeixen els mals, els verins i les màcules. El qui posseeix l'amor de si mateix, porta plantada en ell mateix l'arrel de tots els mals. I tot això deriva del fet que la cosa primerament estimada és la voluntat, és a dir, l'home; i no perquè sigui estimada, sinó perquè és primerament estimada; i no perquè és amor d'un mateix, sinó perquè és primer com a tal, i, per tant, contra Déu, al marge de Déu i sense Déu. I tal com Déu és font, origen i arrel de tots els béns, també la voluntat, quan és estimada primerament, és l'arrel i l'origen de tots els mals; està contra Déu, perquè es constitueix com a primera voluntat contra Déu i es fa a si mateixa un fals Déu. Per això, tal com el Déu veritable és l'origen dels nos-

tres béns, també la voluntat pròpia, que és un Déu fals, és l'origen de tots els mals. I com que la cosa primerament estimada és la criatura creada del no-res, sense estabilitat en ella mateixa, tendint sempre al no-res per naturalesa pròpia i sempre en estat d'indigència, i l'amor canvia l'amant en la cosa estimada, l'home no té aleshores cap mena d'estabilitat en ell mateix, cap seguretat, no fa res més que fluctuar i patir necessitat sense repòs, perquè s'ha convertit en criatura, és a dir, en ell mateix. I la criatura no és res més que vanitat, raó per la qual l'home es converteix en vanitat.

[296] L'amor de Déu fa habitar la voluntat en el propi regne, a la pròpia terra, a la pàtria pròpia, a casa seva; l'amor de si mateix la fa sortir de terra pròpia, de la pàtria pròpia, de la casa pròpia i la fa habitar en terra estrangera, en una pàtria estrangera, vagant fora de casa seva.

[297] L'amor de Déu és principi de coneixement de tots els béns de l'home, i l'amor de si mateix és principi de coneixement de tots els mals de l'home. El qui ignora l'amor de Déu, ignora tots els béns de l'home; i el qui ignora l'amor de si mateix, n'ignora tots els mals. El qui no veu les causes i les arrels dels béns de l'home, no veu ni el bé ni el mal, perquè no en veu ni les entrades ni les sortides. I en canvi hi ha una gran diferència entre aquestes dues arrels, perquè el qui posseeix l'amor de Déu com a primer, coneix l'amor directament, i també coneix l'altre amor, el de si mateix, i totes les coses que se'n deriven. I el qui posseeix l'amor de si mateix com a primer, ni coneix l'amor de Déu ni el de si mateix, ni les coses que se'n deriven. La causa n'és que l'amor de Déu és una llum, un llum que il·lumina: fa veure's a si mateix i el seu contrari, és a dir, l'amor de si mateix i les coses que en deriven. Però com que l'amor de si mateix és fosc i tenebra primera per naturalesa, per això amaga, s'obscura a si mateix, priva de veure, enfosqueix i encega la intel·ligència, per tal que no vegi l'amor. Per això, el qui posseeix aquest amor ignora tant els béns com els mals de l'home, no en clissa res, posseït com està per les tenebres, destituït de qualsevol forma de llum i sotmès a la més pregona de les ignoràncies.

[300] [...] se separa de tot altre home i de tota altra cosa singular [...]

[301] [...] en relació amb totes les criatures, Déu és comú i universal, perquè totes en procedeixen i les manté i conserva totes.

[302] Tothom s'ha d'esforçar tant com pugui a veure allò que ha de donar a Déu, perquè en això rau el seu bé. I com que l'home mai no està tant cert d'una cosa com quan la veu per ell mateix, per a saber què deu i què ha de fer

envers Déu, aquí es donarà una doctrina molt curta, fundada en l'amor de si mateix o amor propi, mitjançant la qual tothom podrà veure en ell mateix, com en l'exemple més acostat, de quina manera s'ha de portar envers Déu, i així no necessitarà res més que a si mateix per a conèixer-ho, sense haver d'acudir a d'altres testimonis externs.

[303] Per tant, si algú vol saber què ha de donar a Déu, que consideri què és el que vol, què espera i què fa per a si mateix quan s'estima primerament a si mateix, tot allò que vol i espera per a si mateix i vol que li sigui dat i fet. Per tant, quan s'estima primerament ell mateix, vol ser i es fa Déu ell mateix. Com que aleshores gairebé és com Déu, podrà tenir la certesa que tot allò que vol per a ell, és el que ha de donar i fer per a Déu en comptes de si mateix. Com que quan m'estimo primerament, estimo la meua voluntat i la segueixo i no en segueixo d'altra, d'una manera semblant, com que haig d'estimar primerament Déu, primer haig d'estimar i seguir la seva voluntat i no una altra.

[304] [...] per tant, l'home s'ha d'apartar d'aquell lloc de prioritat i cedir-lo a Déu.

[311] Ha estat declarat, doncs, el fruit final i darrer que naixerà de l'amor de Déu quan és primer. Observeu i remarqueu l'ordre de tot el procés. Primer hem trobat l'obligació de l'amor, segonament la naturalesa de l'amor, en tercer lloc el fruit de l'amor, que és el gaudi. Les criatures ens obliguen a l'amor: tot ha estat fet i ens ha estat donat a causa de l'amor, l'amor és per al gaudi, el gaudi per a res més. Tot s'enclou en aquestes tres realitats: l'obligació, l'amor i el gaudi. Tot l'ordre de les criatures, tota l'escala de la naturalesa ens mostren l'obligació envers Déu, el deure de l'amor i el gaudi. A partir de les criatures es manifesta l'obligació, a partir de l'obligació el deure de l'amor i a partir de l'amor el gaudi. Així, per l'escala de la naturalesa ascendim de bo a millor i de les coses més ínfimes a les més elevades, amb l'ajut de Déu.

[315] Quina és la voluntat de Déu ens ho manifesten les criatures i llur ordre, perquè tot el que ens diuen i signifiquen és segons la voluntat de Déu; això vol i diu Déu, perquè totes les criatures estan ordenades segons la voluntat de Déu. Quan les criatures ens diuen o signifiquen quelcom, és segons la voluntat de Déu, perquè en les criatures no hi ha res ordenat contra la voluntat de Déu. I com que tot el que s'ha conclòs en aquest llibre, tot ha estat extret de les criatures, per això tot el que es conclou en aquest llibre és segons la voluntat de Déu. Per tant, el qui actua contra el que està escrit en aquest llibre actua contra la voluntat de Déu. I el qui compleix les coses que hi són escrites fa la voluntat de Déu.

[316] D'una manera semblant, quan la voluntat s'uneix amb una cosa primerament estimada que sigui bona, fortíssima, riquíssima, potentíssima, sòlida, immòbil, eterna i invariable, que no necessiti ningú i que sigui en ella mateixa del tot suficient, aleshores estarà en pau, consol i goig, i de cap manera no podrà ser pertorbada, ferida o afligida, si no és per la cosa que estima.

[317] Per això aquells qui s'han estimat prioritàriament a si mateixos i són enemics capitals de Déu, perquè cada un s'ha fet Déu i en conseqüència ha esdevingut enemic de tota criatura, cal que siguin situats en un lloc, el més apartat que hi hagi de Déu, segons llur naturalesa i dignitat, tant com sigui possible; i aquest lloc és al bell mig de la terra, en el lloc més apartat de tota criatura i de la noblesa de tota criatura. Igualment cal que els qui han estimat prioritàriament Déu i són amics de Déu siguin posats en el lloc més acostat a Déu que hi hagi, segons llur naturalesa i dignitat, i aquest lloc és el cel. Per tant, una ciutat serà al cel i l'altra al bell mig de la terra. Més encara, els qui primer han estimat la voluntat pròpia existeixen al marge de Déu i de tota criatura, s'han convertit en no-criatures, s'han fet no-res i s'han allunyat totalment de Déu; per tant, han de ser col·locats segons l'ordre degut al marge de totes les criatures i prop del no-res.

[318] [...] cal que l'acte de contemplació sigui plenament il·lustrat pel coneixement clar de l'Escriptura i de les criatures, perquè finalment tot l'home es reanimi i s'elevi a la comprensió del poder i de la sublimitat de Déu, a la seva saviesa i bondat a través de l'Escriptura i de les criatures i en l'Escriptura i les criatures. Perquè si l'enteniment no assoliria un coneixement complet de les Escriptures divines i de les criatures —tant les corporals com les espirituals—, no podria captar ni entendre intel·lectualment o raonablement la immensitat de la majestat divina, la incomprendibilitat admirable de les raons de la seva saviesa, que tot ho disposen i governen, ni la seva suavitat superesmunyedissa i superinefable, ni la seva clemència i pietat.

[319] I com que tot el que s'ha conclòs en aquest llibre, tot ha estat extret de les criatures i a partir de llur ordre i de la comparació de les criatures, per això tot el que es conclou en aquest llibre és segons la voluntat de Déu.

[320] [...] la teologia que anomenen natural [...].

[321] [...] fundar-ho tot en l'home.

BIBLIOGRAFIA

I. TEXTOS SIBIUDIANS

I.A. MANUSCRITS

- Bibliothèque Nationale. Catalogue Général des Manuscrits Latins*. T. IV (nos. 3014 à 3277). Paris, 1958, p. 207-210, núm. 3133-3135.
- CALCOEN, Roger. *Inventaire des manuscrits scientifiques de la Bibliothèque Royale de Belgique*. Brussel-les: Bibliothèque Royale, 1965, p. 26, núm. 26; p. 38, núm. 36.
- Catalogue des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*. T. V, Paris: Imprimerie Nationale, 1879, p. 65-66; t. VII, Paris: Imprimerie Nationale, 1883, p. 440-441.
- Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France. Départements*. T. I, Paris, 1886, p. 150; t. IV, Paris, 1886, p. 394-395; t. VII, Paris, 1899, p. 123; t. XIV, Paris, 1890, p. 67.
- Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale des Ducs de Bourgogne*. T. I. Brussel-les, 1842, p. 15, 17, 23.
- Chirographorum in Bibliotheca Academica Bonnensi servatorum catalogus*. T. II: *Quo libri descripti sunt praeter orientales reliqui*. Bonn, 1858-1876, p. 80-81.
- CZEIKE, Felix. *Verzeichnis der Handschriften des Dominikanerkonvents in Wien bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Viena, 1952.
- DELISLE, Léopold. «Inventaire des manuscrits latins de Notre-Dame et d'autres fonds conservés à la Bibliothèque Nationale conservés sous les nos. 16179-18613». *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 31 (1870), p. 543.
- DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús. *Manuscritos con pinturas*. T. I. Madrid, 1933, p. 261, núm. 542.
- FAIDER, Paul. *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques de Belgique*. T. I: *Catalogue des Manuscrits conservés à Namur*. Gembloux: Duculot, 1934, p. 91.
- FISHER, Hans. *Die Lateinischen Papierhandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*. Erlangen, 1936, p. 237-238.
- GALLARDO, B. J. *Ensayo de una biblioteca española*. T. II: *Apéndice: Índice de manuscritos de la Biblioteca Nacional*. Madrid: Rivadeneyra, 1866, p. 142.
- GHEYN, J. van den. *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*. T. III: *Théologie*. Brussel-les, 1903, p. 324.

- GÓMEZ HERAS, José María. «El *Liber creaturarum* de R. Sabunde. Estudio biobibliográfico». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), p. 256.
- GOTTLIEB, T. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs*. T. I. Viena, 1915, p. 363, còd. L 20.
- HAENEL, G. *Catalogui librorum manuscriptorum qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur*. Leipzig, 1830, p. 313, núm. 43; p. 813, núm. 565; p. 814, núm. 617; p. 1030, núm. K.1.16.
- HALM, C.; MEYER, G. *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis secundum Andreae Schemelleri Indices, tomi II pars I, codices 8101-10930 complectens*. Munic, 1874, p. 51, 153.
- HEINEMANN, Otto von. *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. II Abteilung: Die Augusteischen Handschriften*. T. V. Wolfenbüttel, 1903, p. 206.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*. Londres; Leiden. Vol. I: *Italy, Agrigento to Novara*, 1965, p. 26, 337; vol. II: *Italy, Orvieto to Volterra Vatican City*, 1967, p. 390; *Iter Italicum. Accedunt alia itinera (Alia Itinera I)*; vol. III: *Australia to Germany*, 1983, p. 53a, 89b, 90a-b, 109b, 268b, 502b, 522b, 603a, 605a; vol. IV: *(Alia itinera II), Great Britain to Spain*, 1989, p. 197b, 198a, 340b, 461a-b, 496b, 545a.
- *Index of Manuscripts in the British Library*. Vol. IX. Cambridge: Chadwyck-Healey, 1985, 74b.
- *Inventario Ceruti dei manoscritti della Biblioteca Ambrosiana*. Trezzano: Etimar, 1978. T. IV, L sup-R sup, p. 306-307.
- *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*. T. IV, ms. 1101-1598. Madrid, [s. a.], p. 446-447.
- LIEFTINCK, G. I. *Manuscrits datés conservés dans les Pays-Bas. Catalogue paléographique des manuscrits en écriture latine portant des indications de date*. T. I [úníc publicat]: *Les manuscrits d'origine étrangère (815-C 1550)*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1964. Text, p. 9, núm. 20; fig., núm. 210.
- MARTIN, M. *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*. T. II. París, 1886, p. 73.
- MARTINS, Mario. «As origens da Filosofia de Raimundo Sibiúda». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4 (1948), p. 5-24; *Estudos de Literatura Medieval*. Braga, 1956, p. 396.
- MARX, L. *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel am Mosel*. Trèveris, 1950, p. 182-183.
- MASAI, François; WITTEK, Martin [dir.]. *Manuscrits conservés à la Bibliothèque Royale Albert 1^{er} Bruxelles*. Brussel-les; Gant: Éditions Scientifiques E. Story-Scientia, 1982, p. 47, fig. 813.
- MAZZANTINI, Albano Sorbelli. *Inventario dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Vol. XXVII. Florència: Olschki, 1923, p. 122, núm. 1989.
- MONTFAUCON, B. *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*. Vol. I. París, 1739, p. 24, 68; vol. II, p. 749.
- OMONT, Henri. *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de Sir Thomas Phillips*. París: Bibliothèque Nationale, 1903, p. 5-6.
- PEREIRA, Gabriel. *A Coleção dos Codices com iluminuras da Biblioteca Nacional de Lisboa*. Lisboa, 1904, p. 97.
- PUIG I OLIVER, Jaume de. «Els manuscrits del *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda. Un inventari tothora obert». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 303-319.
- Rheinische Handschriften der Universitätsbibliothek Bonn*. Bonn, 1941, p. 11, 15.

- ROURERA I FARRÉ, Lluís. *Ecrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1986, p. 117.
- SAMARAN, Charles; MARICHAL, Robert. *Catalogue des Manuscrits en Écriture Latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*. T. II: *Bibliothèque Nationale, Fonds latin (nos. 1 à 8.000)*. Sous la direction de Marie Thérèse d'Alverny. Notices établies par Monique Garaud, Madeleine Mabillet et Josette Metman. Paris: CNRS, 1962, p. 151, fig. CXV; p. 153, fig. CXLII. T. VI. Paris: CNRS, 1968, p. 417, fig. XCII, CXLVII.
- SANTIAGO-OTERO, Horacio. «Manuscritos del *Liber creaturarum* de Ramón Sabunde». *Revista Española de Teología*, XXXVII (1977), p. 424-425.
- STEVENSON, Henricus (ior.). *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*. Roma, 1886, p. 107.
- Supplement to the Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*. Originated by C. C. Faye, continued and edited by W. H. Bond. Nova York: The Bibliographical Society of America, 1962, p. 476.
- TODA I GÜELL, Eduard. *Bibliografia espanyola d'Itàlia dels orígens de la impremta fins a l'any 1900*. Vol. I. Castell de Sant Miquel d'Escornalbou, 1930, p. 9.
- WARNER, George F.; GILSON, Julius P. *British Museum. Catalogue of western manuscripts in the Old Royal and King's Collections*. T. II. Oxford, 1921, p. 228, 231, 258.
- WILMART, Andreas. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Regenses Latini*. T. II (*codices 251-500*). Bibliotheca Vaticana, 1945, p. 453-454.

I.B. EDICIONS

- ANDREA, Valerianus de. *Bibliotheca Belgica*, Lovaina, 1643, p. 735-737.
- *Catalogus clarorum Hispaniae Scriptorum*. Magúncia, 1607, p. 100.
- BATAILLON, Marcel. *Introduction au Dialogo de Doctrina Cristiana de Juan de Valdés (1529)*. Paris: Vrin, 1981, p. 247.
- BAUDRIER, J. *Bibliographie Lyonnaise*. Lió: Brun, 12 v., 1895-1921. Vol. II, p. 154-155; vol. IV, p. 247, 288; vol. VI, p. 194; vol. XII, p. 50.
- Bibliothèque Nationale. Catalogue des Imprimés*. T. 159. Paris, 1940, col. 884-899.
- British Museum. General Catalogue of Printed Books. Photolithographic edition to 1955*. Vol. 210. Londres, 1963, col. 739-740.
- BRUNET, J.-CH. *Manuel du Libraire et de l'amateur de livres*. T. V. Paris, 1864, col. 9-11; *Supl.*, vol. II, p. 624.
- BUDDAEI, J.-F. *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*. Leipzig, 1727, p. 288.
- Catalogus librorum impressorum Bibliothecae Bodleyanae in Academia Oxoniensi*. Oxford, 1843, p. 429.
- CLAUDIN, Auguste. *Histoire de l'imprimerie en France au XV et XVI siècle*. Paris, 1900, p. 518.
- COPPINGER. *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum*. Vol. I. Londres, 1893, p. 361.
- CRENIUS, TH. *Animadversionum philologicarum et historicarum, pars IX*. Amsterdam, 1701, cap. II, p. 101-102.
- DENIS; PINÇON; MARTONNE. *Nouveau manuel de Bibliographie Universelle*. Paris, 1857, p. 566 a.
- Dictionnaire des oeuvres*. Paris: Laffont-Bompiani, 1954, t. IV, p. 550 c.
- DIRKS, S. *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observance de Saint François*. Anvers, 1885, p. 63.
- DRAUDUS, G. *Bibliotheca classica, sive catalogus officinalis...* Frankfurt, 1625, p. 174, 316, 622.

- DU VERDIER, Antoine. *La Bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas*. Lió, 1585, p. 719-720, 872, 1088.
- DU VERDIER; LA CROIX DU MAINE. *Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier, seigneur de Vauprivas*. Nova ed. T. V. París, 1773, p. 395.
- EBERT, F. A. *Allgemeines bibliographisches Lexikon*. T. II. Leipzig, 1830, col. 670-671, núm. 19679-19685.
- FABRICIUS, J. A. *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*. T. V-VI. Florència, 1898, p. 345-346.
- *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae [...] asseruerunt*. Hamburg, 1725, p. 454-458.
- FOPPENS, J. F. *Bibliotheca Belgica*. T. II. Brussel-les, 1739, p. 973.
- FREYTAG, F. J. *Apparatus litterarius ubi libri partim antiqui partim rari recensentur*. T. II. Leipzig, 1753, p. 1120-1128.
- GEORGI, Th. *Allgemeines Europäisches Bücher-Lexikon*. Part 4. Leipzig, 1742, p. 4, 83.
- GRAESSE. *Trésor des livres rares et précieux, ou nouveau dictionnaire bibliographique*. T. VI, Part 1. [S. ll.], 1865, p. 203-204.
- HAEBLER, K. *Bibliografía ibérica del siglo XV*. La Haia, 1903-1917, vol. II, núm. 590.
- HAIN, L. *Repertorium bibliographicum*. Vol. II, part II. Tübingen, 1838, núm. 14066-14071.
- HAMBERGER, G. Chr. *Zuverlässige Nachrichten von der vornehmsten Schriftstellern von Anfange der Welt bis 1500*. [S. ll.], 1756-1760, part IV, p. 697-700.
- HURTER, H. *Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae*. T. IV. Innsbruck, 1899, col. 666-667.
- JÖCHER, Chr. G. *Allgemeines gelehrten Lexikon*. Part 4. Leipzig, 1751, col. 463.
- KRONENBERG, M. E. *Catalogus van de Incunabelen in de Athenaeum-Bibliotheek te Deventer*. Æ. E. Kluwer, 1917, p. 48-49, núm. 203; p. 103, núm. 230.
- KÖNIG, G. M. *Bibliotheca Vetus et Nova*. Altdorf, 1687, p. 713 a.
- LABARRE, Albert. «Variantes de trois incunables». *Gutenberg Jahrbuch*, 1979, p. 96.
- LIPEN, Martin. *Bibliotheca realis philosophica omnium materiarum, rerum et titulorum*. Franckfurt, 1682, t. I, p. 683 a; t. II, p. 1473 b.
- LUDWIG, V. O. «Die Klosterneuburger Incunabeln». *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg*, VIII, part 2. Viena; Leipzig, 1920, p. 158.
- MOREELS, L. «Dorland». A: *Dictionnaire de Spiritualité*, III. París: Beauchesne, 1957, col. 1646-1651.
- NICERON. *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*. París, 1731, t. XVI, p. 216.
- NORTON, F. J. *Printing in Spain (1501-1520)*. Cambridge, 1966, p. 49-50.
- ODIN, C. *Supplementum de Scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis ad annum 1460, vel ad artem typographicam inventam*. París, 1686, p. 700.
- PALAU DULCET, A. *Manual del Librero Hispano Americano*. T. XVIII. Barcelona, 1966, p. 215-219.
- PANZER, G. W. *Annales typographici*. Nuremberg, 1789, vol. I, p. 55, núm. 294; 319, núm. 324; 324, núm. 367; 368, núm. 151; vol. III, p. 49, núm. 10; vol. IV, p. 41, núm. 323; 185, núm. 11059; vol. VI, p. 26, núm. 3; 348, núm. 4; vol. VII, p. 325, núm. 413; 440, núm. 10; 538, núm. 325; vol. IX, p. 351, núm. 179 c; 354, núm. 3.
- PELLECHET, Marie. *Catalogue des Incunables des Bibliothèques Publiques de Lyon*. Lió, 1893, p. 361.
- PENNEY, C. L. *Printed Books (1468-1700) in the Hispanic Society of America*. Nova York, 1965, p. 488.

- POSSEVINI MANTUANI, Antonii. *Aparatus Sacer*. T. II. Colònia, 1608, p. 316.
- PUIG I OLIVER, Jaume de. «Inventari d'edicions sibiudianes». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 12 (1993), p. 330-355.
- REIMMANN, J. F. *Bibliothecae theologiae catalogus systematicocriticus*. Pars Altera, Hilderiae, 1731, p. 977-978, 1063.
- REULET, Denis. *Une passion de Notre-Seigneur à l'aurore de la Renaissance. Dorlant le Chartreux, les mystères de la Passion, Dialogue entre la Vierge Marie et Dominique*. Paris, 1876 i 1878.
- SCHAARSCHMIDT. «Raimundus Sabieude» A: *Realencyclopädie für Theologie und Kirche*. T. XVI. Leipzig, 1905, p. 415-416.
- SINCER, Theophile. *Neue Sammlung von lauter alten und raren Büchern und Schriften*. T. VI, Frankfurt; Leipzig, 1734, p. 525-527.
- STEGMÜLLER, Fr. *Raimundus Sabundus. Theologia naturalis seu Liber creaturarum. Faksimile Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852*. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1966, p. 11*-20*.
- TODA I GÜELL, Eduard. *Bibliografia espanyola d'Itàlia dels orígens de la impremta fins a l'any 1900*. Vol. IV. Castell de Sant Miquel d'Escornalbou, 1930, p. 7.

II. DADES BIOBIBLIOGRÀFIQUES, ESTUDIS I REFERÈNCIES CRÍTQUES SOBRE RAMON SIBIUDA

- ABBAGNANO, Niccolò. *Storia della Filosofia*. II. Torí, 1966, p. 28. Cf. *Historia de la filosofía*. T. II: *La filosofía moderna de los siglos XVII-XVIII*. 2.* ed. espanyola, traducció de Juan Estelrich i J. Pérez Ballestar. Barcelona: Montaner y Simón, 1973, p. 31.
- ABELLÁN, José Luis; MARTÍNEZ GÓMEZ, L. *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*. Madrid, 1977, p. 137-141.
- ABELLÁN, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. T. I: *Metodología e introducción histórica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979, p. 307-312.
- AGRIPPA DE NETTESHEIM, H. C. «In artem brevem Raymundi Lulli Commentaria. Epistola Dedicatoria I. Laurentiano Lugdunensi». A: *Operum pars posterior*. Lió, [s. a.], p. 332-333.
- ALBERTÍ, S. *Diccionari Biogràfic*. Vol. IV. Barcelona: Albertí, 1970, p. 285 a.
- ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; VIVES GATELL, J. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. T. IV. Madrid, 1975, p. 2131 a.
- ALTAMURA, A. de. *Bibliothecae Dominicanae[...] incrementum et prosecutio*. Roma, 1677, p. 454.
- ALTÉS ESCRIVÀ, J. *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético*. Barcelona, 1939. 127 p.
- ALZOG, J. *Universal Geschichte der christlichen Kirche*. Magúncia, 1841, p. 717.
- ANDRÉ, Marius. *Le bienheureux Raymond Lulle*. Paris: Lecoffre, 1900, p. 173.
- ANDRÉS, Melquíades [et al.]. *Historia de la teología española*. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, p. 546-548.
- ANTONIO, Nicolás. *Bibliotheca Hispana Vetus*. Roma, 1696, p. 141-142, núm. 116.
- AULOTTE, Robert. *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond*. Paris, 1979, p. 13-14.
- AVINYÓ, Joan. *Història del Lul·lisme*. Barcelona, 1925. XIV + 661 p.
- *Breu estudi del filòsof català Ramon Sibiuda*. Barcelona, 1935. 30 p.
- BARRERO DÍAZ, J. R. R. *Sibiuda, filósofo español del siglo XV* [tesi inèdita, Universitat de Comillas]. Madrid, 1971.
- BASILI DE RUBÍ. «Documents per a la història de la filosofia catalana. Centenari de Ramon Sibiuda». *Crítèren*, XII (1936), p. 46-51.

- BATLLORI, Miquel. «El lul·lisme del primer Renaixement». A: *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Mallorca 1955, Ponencias 8*. Palma de Mallorca, 1955. 15 p. Reimprès a: *Ponencias del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (25 septiembre a 2 de octubre de 1955), celebrado en Palma de Mallorca*. Barcelona, Comisión Permanente de los Congresos de Historia de la Corona de Aragón, 1976, p. 311-321. I a: BATLLORI, M., *A través de la història i de la cultura*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1979, p. 61-75.
- BATLLORI, Miquel; GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. «Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo». A: *Grande Enciclopedia Filosofica*. Vol. VI. Milà: Marzorati, 1964, p. 296, 397-400.
- BATLLORI, Miquel. «Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento». A: *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963). II. Florència, 1965, p. 7-16. Traduït en català a: *A través de la història i de la cultura*, p. 269-277.
- «De Raymundo Sabundo atque de Ignatio de Loyola». *Archivium historicum Societatis Iesu*, XXXVIII (1969), p. 454-463.
- «Sur le lullisme en France au xve siècle». A: *Colloque International de Tours (XIV^e stage). L'Humanisme français au début de la Renaissance, De Pétrarque à Descartes*, XXIX, Paris: Vrin, 1973, p. 117-126. Traduït en català a: *A través de la història i de la cultura*, p. 243-257.
- «Sebond et Loyole encore». A: BLUM, Claude [dir.]. *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la «Theologia» à la «Théologie»*. Paris: Champion, 1990.
- BAUR, L. «Raymund Sabunde». A: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 8. Friburg de Brisgòvia. 1963, col. 620.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. T. II, part 2. Rotterdam, 1697, p. 1034-1036.
- BERNARD, E. «Un inconnu célèbre. Raymond de Sebonde par l'abbé Reulet». *Le Correspondant* [Paris], t. CIII, nova sèrie: t. LXVII (1876), p. 168-174.
- BERNOULLI, R. «De Sebond à Montaigne». A: *Études Montaignistes, en hommage à Pierre Michel* par le concours de Claude Blum et François Moureau. Paris, 1984, p. 31-42.
- BERTRAND, Nicolas. *Gesta Tholosanorum*. Tolosa de Llenguadoc, 1515, f. 51.
- BLANC, Élie. *Histoire de la philosophie, et particulièrement de la Philosophie Contemporaine*. T. I: *Depuis les origines jusqu'au XVII^e siècle*. Lió-Paris, 1896, p. 531-532, núm. 315.
- BOER, C. de. *Montaigne as Apologeet van R. Sebond: Een moreel Problem*. Mededeelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Amsterdam: Afderling Lutterkunde, 1940, p. 489-514.
- BONA, card. J. *Opera Omnia*. Anvers, 1677, p. 966.
- BONACINA. *Lessico Ecclesiastico Illustrato*. Milà, [s. a.], vol. IV, p. 446.
- BOVÉ, Salvador. «Assaig crítich sobre'l filosòf barceloní en Ramon Sibiuda». A: *Jochs Florals de Barcelona*. Barcelona, 1896, p. 115-429.
- «Vindicació den Ramon Sibiuda». *Revista de Catalunya*, I, 6 (1897), p. 214-235; I, 7 (1897), p. 267-295.
- *La filosofia nacional de Catalunya*. Barcelona, 1902, p. 60-66.
- *El sistema científico luliano*. Barcelona, 1908, p. 257-261.
- BROTHIERS, Léon. *Histoire populaire de la philosophie*. Paris, 1861, p. 115-116.
- BUHLE, J. G. *Geschichte der Kunst und Wissenschaften*. Göttingen, 1800, p. 892-896.
- CABANELAS, D. «Raymond of Sabunde». A: *New Catholic Encyclopedia*. Vol. XII. Washington: The Catholic University of America, 1967, p. 106.

- CABANES, J. M. «Notes a un estil de teologia: Ramon de Sibiuda». *Estudios Franciscanos*, LXXI (1970), p. 59-72.
- CANALEJAS Y CASAS, Francisco de Paula. *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*. Madrid, 1872, p. 190-191, 321.
- CARAMAN, V. A. Ch. de Riquet, duc de. *Histoire des Révolutions de la Philosophie en France pendant le Moyen Âge jusqu'au seizième siècle*. Paris, 1848, p. 342-345.
- CARRERAS I ARTAU, J. «La historia del lulismo medieval». *Verdad y Vida*, I (1943), p. 804-805.
- «La difusió del lulisme teològic a Europa en la primera meitat del segle xv». A: *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Actas y Comunicaciones*. II. Barcelona, 1970, p. 387-396.
- CARRERAS I ARTAU, T. *Orígenes de la filosofía de Ramon Sibiuda*. Barcelona, 1928, 30 p.
- *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*. Barcelona, 1931, p. 51-58.
- «Aportaciones hispanas al curso general de la filosofía». A: *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 octubre 1948 con motivo del centenario de los filósofos Fr. Suárez y Jaime Balmes*. Actas. I. Madrid, 1949, p. 80-87.
- CARRERAS I ARTAU, T. y J. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. T. II. Madrid, 1943, p. 101-174.
- CASAUBON, Merik. *Of Credulity and Incredulity in things divine and spirituals*. Londres, 1670, p. 16.
- CASTELLANOS DE LOSADA, B. S. *Biografía Eclesiástica Completa*. Vol. XXIV. Madrid, 1865, p. 685.
- CEJADOR Y FRAUCA, Julio. *Historia de la lengua y literatura castellanas*. Vol. I. Madrid, 1915, p. 302, núm. 313.
- CHAMPIER, Symphorien. *De claris medicinae scriptoribus*. Lió, 1506, f. 39.
- CHEVALIER, J. «Y a-t-il une philosophie espagnole?» A: *Estudios eruditos in Memoriam de Adolfo Bonilla i San Martín*. Vol. I. Madrid, 1927, p. 3.
- *Histoire de la Pensée*. Vol. II: *La Pensée chrétienne*. Paris, 1956, p. 430-433.
- CICCHITTI-SURIANI, F. *Sopra Raimondo Sabunde, teologo, filosofo e medico del s. XV. Studio storico-critico*. L'Aquila, 1889.
- CLASCAR, Frederic. «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, I, 6 (1897), p. 215-235; I, 7 (1897), p. 267-295.
- COLOMER, Eusebi. «El pensament català de l'Edat Mitjana i el Renaixement i el llegat filosòfic grec». *Espíritu*, 27 (1978), p. 123-124.
- «Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus». A: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christlichen Humanismus*. Magúncia, 1978, p. 119-125.
- «L'Humanisme als Països Catalans: Sibiuda, Turmeda, Vives». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, II (1988), p. 23-44.
- «Raymond Sebond, un humaniste avant la lettre». A: BLUM, Claude [dir.]. *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la «Theologia» à la «Théologie»*. Paris: Champion, 1990, p. 49-67.
- COMMENIUS, J. A. *De Uno necessario*. Amsterdam, 1668, p. 49.
- COMPAGNON, A. «Montaigne, de la traduction des autres à la traduction de soi. La farcissure. Intertextualités au XVI^e siècle». *Littérature*, [Paris], 55 (1984).
- COMPAROT, Andrée. *Amour et vérité: Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*. Paris: Klincksieck, 1983. 272 p. [P. 17-20, 31-81].
- *Augustinisme et aristotélisme, de Sebon à Montaigne*. Paris: Éditions du Cerf, 1984. 758 p. [P.64-88].

- COMPAYRÉ, G. *De Ramundo Sebundo ac de Theologiae Naturalis libro*. París, 1872. 85 p.
- CONGER, George Perrigo. *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the history of philosophy*. Nova York, 1922, p. 32.
- CONSTANTIN, C. «Montaigne». A: *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Vol. X, part 2. París, 1929, col. 2340-2341. «Pascal». A: *ib.* Vol. XI, col. 2182.
- COPPIN, J. *Montaigne traducteur de Raymond Sebonde*. Lilla, 1925, p. 11-23.
- «Marguerite de Valois et le livre des Creatures de Raymond Sebon». *Revue du Seizième siècle*, X (1923), p. 57-66.
- CRENIUS, Th. *Animadversionum philologicarum et historicarum pars IX*. Amsterdam, 1701, cap. II, p. 101 s.
- CURTIUS, E. R. *Europäische Litteratur und lateinisches Mittelalter*. Berna: A. Francke AG Verlag, 1948, p. 322.
- DARRICAU, R. *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain*. Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille. T. 13: *Rites-Sida*. París: Letouzey et Ané, 1993, col. 1263-1264.
- DE GÉRANDO, Joseph Marie. *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. II. París, 1847, p. 367-372.
- DE WULF, Maurice. *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Vol. II. París; Lovaina, 1925, p. 229-230.
- DELÈGUE, Yves. «Sebond et la Boétie inspireurs de Montaigne». *Travaux de linguistique et de littérature*, [Estrasburg], VI, 2 (1968), p. 69-79.
- DESING, Anselmus. *Iuris naturae larva detracta*. Munic: Sumptibus J. V. Gastl, 1753, p. 54.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. [et al.]. *Hispanorum Index Scriptorum Latinorum Medii Posteriorisque Aevi. Autores latinos Peninsulares da época dos Descobrimentos (1350-1560)*. Lisboa, 1993, p. 457.
- Dictionnaire biographique des auteurs*. París: S. E. D. E.; Bompiani. 1956, t. II, p. 526 a.
- Dictionnaire des philosophes*. II. París, 1984, col. 2358.
- Dictionnaire des sciences philosophiques*. Par une société de professeurs et de savants. T. V. París, 1851, p. 365-367.
- DIDOT, F. *Nouvelle biographie générale*. T. 43. París, 1864, p. 670.
- DILTHEY, W. *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1949.
- DITTRICH, O. *Geschichte der Ethik*. Vol. III. Leipzig, 1926, p. 196-201.
- Dizionario Ecclesiastico*. Sotto la direzione di Angelo Mercati e Augusto Pelzer. Vol. III. Torí, 1958, p. 720.
- DOMÍNGUEZ, Dionisio. *Historia de la Filosofía*. T. I. Santander, 1941, p. 249-250.
- DOMÍNGUEZ BERRUETA, Juan. *Juan de los Angeles*. Madrid, 1927, p. 132.
- *Filosofía mística española*. Madrid: CSIC, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1947, p. 53-59, 118-127.
- DORER, Maria. «Montaignes Apologie des Raimund von Sabunde und ihre Bedeutung für den Skepticismus». *Philosophisches Jahrbuch*, XL (1927), p. 414-422; XLI (1928), p. 71-82.
- DRÉANO, M. *La pensée religieuse de Montaigne*. París: Beauchesne, 1936, p. 100, 295.
- «L'augustinisme dans l'«Apologie» de Raymond Sebond». *Bibl. d'Hum. et Ren.*, XXIV (1962), p. 559-575.
- DU PIN, L. E. *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le XV^e siècle*. I. París, 1698, p. 310.
- EICHHORN, J. G. *Geschichte der Litteratur*. Göttingen, 1805-1812, vol. I, p. 515.
- EISLER, Rudolf. *Philosophen Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlín, 1912, p. 582.

- ELOY, N. F. J. *Dictionnaire historique de la médecine*. T. II. Lieja; Frankfurt, 1755, p. 371.
- Enciclopedia Cattolica*. T. X. Florència: Sansoni, 1953, col. 505.
- Enciclopedia Filosofica*. T. IV. Venècia; Roma, 1957, col. 267. Ídem. Ristampa aggiornata... T. VII, Roma: Edipem, 1979, col. 290.
- Enciclopedia Universal Ilustrada*. Madrid, Bilbao, Barcelona: Espasa-Calpe, t. 52, 1926, p. 1101-1103.
- ERDMANN, J. E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vol. I. Berlín, 1869, p. 437-443.
- FEIJÓO y MONTENEGRO, B. J. *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continúa el designio del theatro crítico español, impugnando y reduciendo á dudosas varias opiniones comunes, Carta XIII*. Madrid: Ibarra, 1770, p. 149, núm. 41-42.
- FELLER, F. X. *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée*. T. VIII. Lieja, 1797.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Vol. II. Buenos Aires; Barcelona, 1965, p. 605 a-b.
- FOREST, A. «Montaigne humaniste et théologien». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 18 (1929), p. 66-68.
- FORNER y PIQUER, Juan Pablo. *Oración apologética por la España y su mérito literario: para que sirva de exbornación al Discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín respondiendo a la cuestión: Qué se debe a España*. Madrid: Imprenta Real, 1786, p. 137-138, 203-208.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. Vol. III: *Del Humanismo a la Ilustración* (siglos XV-XVIII). Madrid: B. A. C., 1966, p. 150-153.
- FRAME, Donald M. «Did Montaigne betray Sebond?». *Romanic Review*, XXXVIII (1947), p. 297-329.
- FRANCK, A. «R. S.». A: *Dictionnaire des sciences philosophiques*. París, 1885, p. 1460-1461.
- FRIES, J. R. *Geschichte der Philosophie*. T. II. Halle, 1840, p. 248-249, par. 154.
- GANDILLAC, Maurice de. *Histoire de la Philosophie*. II: *De la Renaissance à la Révolution kantienne*. París: Gallimard, 1973. (Encyclopédie de la Pléiade; vol. 36), p. 257-258.
- GARASSE, François. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'État et aux bonnes moeurs, combattue et renversée*. París, 1623, p. 269.
- GARCÍA DEL REAL, Eduardo. *Historia de la Medicina en España*. Madrid: Editorial Reus, 1921, cap. II, p. 37.
- GARCÍA LUNA, Tomás. *Manual de Historia de la Filosofía*. Madrid, 1847, p. 187.
- GARDEIL, A. «Crédibilité». A: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. III, part 2a. París, 1911, col. 2280.
- GÉNY, P. *Brevis conspectus Historiae Philosophiae ad usum seminariorum*. Roma, 1932, p. 217.
- GESNER, C. *Bibliotheca Universalis*. Zurich, 1545, p. 598 b.
- GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. 2: *Del Renacimiento a la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 1985, p. 26-27.
- GILSON, É. *La philosophie au Moyen Âge*. 2a ed. París, 1947, p. 465-466.
- GÓMEZ HERAS, José María. «El *Liber creaturarum* de R. Sabunde. Estudio bibliográfico». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), p. 229-271.
- GONZÁLEZ, card. Zeferino. *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Madrid, 1886, p. 349-350.
- Grand Larousse Universal*. T. 13. París, 1985, p. 9204.
- GRAY, Floyd, «Montaigne and Sebond: the rethoric of paradox». *French Studies. A quatterly Review* [Londres], 27 (1974), p. 134-145.
- GRAY, Floyd; PALLASSIS, George. «Montaigne devant Sebond et La Boétie». A: *Mémorial du Premier Congrès International des Études Montaignistes, Bordeaux-Sarlat 1-4 juin 1963*. Bordeaux: Taffard, 1964, p. 150-155.

- GROTIUS, Hugo. *De veritate religionis christianae*. París, 1640, p. 2; traduction française de l'abbé Goujet: «Traité de la vérité de la Religion chrétienne». A: MIGNE, J. P. *Démonstrations Évangéliques*. II. 1843, col. 1003.
- GUTWIRTH, Marcel. «Montaigne, pour et contre Sebond». *Revue des Sciences Humaines* (avril-juni 1969), p. 185-187.
- GUY, Alain. *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Vol. I, Tolosa de Llenguadoc: Privat, 1956, p. 39-45, vol. II, p. 11-13.
- *Histoire de la Philosophie Espagnole*. Tolosa de Llenguadoc, 1983, p. 28-32.
- «Raymond Sibiuda». A: *Dictionnaire de Spiritualité*. T. XIII, fasc. LXXXVI-LXXXVIII. París: Beauchesne, 1987, col. 194-201.
- «La "Theologia Naturalis" en son temps: structure, portée, origines». A: BLUM, Claude [dir.]. *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la «Theologia» à la «Théologie»*. París: Champion, 1990, p. 13-47.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*. Vol. 3. Stuttgart, 1928, p. 195-196.
- HERGENRÖTHER, card. J. *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. 3 v. Friburg, 1876-1880. Trad. castellana de Francisco García Ayuso: *Historia de la Iglesia*. Madrid, 1887, p. 578.
- HOLBERG, F. *De Theologia Naturali R. de Sabunde*. Halle, 1843. 77 p.
- HÖLLHUBER, Ivo. *Geschichte der Philosophie im Spanischen Kulturbereich*. Munic; Basel: Ernst Reinhardt, 1967, p. 39-40.
- HONTHEIM, J. *Institutiones Theodiceae*. Friburg de Brisgòvia, 1893, p. 325-326.
- HORNBECK, J. *De conversione indorum et gentilium*. Amsterdam, 1669. Llibre II cap. II, p. 94.
- HOSSFELD, P. «Raymund von Sabunde». A: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 8. Friburg de Brisgòvia: Herder, 1963, col. 978.
- HUTTLER, M. *Die Religionsphilosophie des R. von Sabunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*. Augsburg, 1851. 76 p.
- IRIARTE. «Los grandes Médicos-Filósofos. Los de ayer y los de hoy». *Razón y Fe*, 150 (1954), p. 192.
- JERPHAGNON, Lucien. *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen Âge*. París: Tallandier, 1989, p. 524-526.
- KLEIBER, C. C. L. *De Raymundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis*. Berlín, 1856. 17 p.
- KLIMKE, F. *Institutiones Historiae Philosophiae*, Roma; Friburg de Brisgòvia, 1923, p. 251.
- LABANCA, Baldassare. *La filosofia cristiana*. Torí: Loescher, 1888, p. 533.
- LABOUDERIE, J. *Le christianisme de Montaigne ou Pensées de ce grand homme sur la Religion*. París, 1819, p. 1.
- «Sabunde». A: *Biographie universelle ancienne et moderne*. T. 37. París: Michaud, [s. a.], p. 190-191.
- LAVISSE, E. *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*. T. IV-II. París, 1911, p. 202-203.
- LE BACHELET, X. M. «Apologétique-Apologie». A: *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*. Vol. I. París, 1925, col. 189-251.
- LE BANSAIS, Émile. «Montaigne et la traduction de R. Sebond». *Bulletin des Amis de Montaigne*, série 2, núm. 1 (1937), p. 25.
- Lessico Universale Italiano*. T. XVIII. Roma, 1977, p. 370.
- MABILLON, J. *Traité des études monastiques*. París, 1691, p. 443-444.
- MAISONNEUVE, L. «Apologétique». A: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. I. París, 1903, col. 1538.

- MARTÍ D'EIXALÀ, Ramon. *Manual de la historia de la filosofía experimental de Mr. Amice, con notas, y aumentado con un apéndice de la filosofía de España y con la parte bibliográfica*. Barcelona, 1842, p. 171-172.
- MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana. *Ramón Sibiuda. Tratado del amor de las criaturas. Libro tercero de Libro de las criaturas*. Traducción, prólogo y notas de... Madrid: Tecnos, 1983. 199 p.
- MARTÍNEZ DE BUJANDA, J. «L'influence de Sebond en Espagne au XVI^e siècle». *Renaissance and Reformation*, X (1974), p. 78-84.
- *Juan de Cazalla. Lumbre del Alma*. Madrid, 1974. 172 p.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis. A. HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Vol. I. Barcelona: Herder, 1973, p. 575-577.
- MARTINS, Mario. «As origens da Filosofia de Raimundo Sibiúda». *Revista Portuguesa de Filosofia*, IV (1948), p. 5-24.
- «Sibiuda, a "Corte Imperial" e o Racionalismo Naturista». *Estudos de Literatura Medieval*. Braga, 1956, p. 395-415.
- MATTER, M. *L'Histoire de la Philosophie dans ses rapports avec la Religion depuis l'ère chrétienne*. Paris, 1854, p. 176-177.
- MATZKE, D. *Die natürliche Theologie des Raymund von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15 Jahrh.* Breslau, 1846. 104 p.
- MAUSSAC, D. de. «Prologue». A: Raymond Martí. *Pugio Fidei*. Paris, 1651, p. 3iiij.
- MELLIZO, Carlos. «La prueba ontológica de Ramón Sibiuda». *Anuario Filosófico*, XVIII (1985), p. 169-179.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de las Ideas Estéticas en España*. T. I, part 2. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1891, p. 191-208.
- *La Ciencia española*. T. II. Madrid, 1915, p. 383 s.
- *Historia de los Heterodoxos españoles*. T. III. Madrid, 1917, p. 273-283.
- MORÉRI, L. *Le Grand Dictionnaire Historique*. T. X. Paris, 1759, p. 306.
- NAUDÉ, J. «Bibliographia politica». A: *Relectiones hyemales de ratione et methodo legendi utrasque historias*, Cambrige, 1684, p. 255, 257.
- NAZARIO DE SANTA TERESA, C. D. *Filosofía de la mística. Análisis del pensamiento español*. Madrid; Buenos Aires, 1953, p. 95, 373.
- New Catholic Encyclopedia*. Vol. XII. Washington: The Catholic University of America, 1967, p. 106.
- NITZSCH, F. A. B. «Quaestiones Ramundanae». *Zeitschrift für historische Theologie*, 3 (1859), p. 393-437.
- NOACK, L. *Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1879, p. 729-730.
- NOULET, J. B. «De la division des êtres naturels d'après Raymond de Sebonde, professeur de médecine, de philosophie et de théologie à l'Université de Toulouse, au commencement du xve siècle». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles Lettres de Toulouse* (1861), p. 290-305.
- NOURRISSON, J. F. *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*. 6a ed. Paris, 1886, p. 291-292.
- Nouveau Dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des Talens, des Vertus, des Forfaits, des Erreurs, etc. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours...* Par une Société de Gens-de-Lettres. T. VIII. Caen; Lió, 1779, p. 293.
- Nouvelle Biographie Générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. Vol. XLIII. Paris: F. Didot, 1864, p. 670.
- ODIN, C. *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*. T. III. Leipzig, 1722, col. 2367-2368.

- PASCHINI, Pio. «Raimondo Sabunde». A: *Enciclopedia Italiana*. Vol. XXVIII. Roma, 1935, col. 788-789.
- PASQUAL, A. R. *Vindiciae Lullianae*. Avinyó, 1778, vol. I, dissert. I, cap. XXXVIII, p. 21; cap. LXVI-LXVII, p. 89.
- PERCIN, J. J. *Monumenta conventus tholosani. Opusculum de Accademia*. Tolosa de Llenguadoc, 1693, p. 196.
- PICAVET, F. «Raymond Sebonde». A: *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*. Par une Société de Savants et de Gens de Lettres, sous la direction de MM. Berthelot et al. T. 28. París, [s. a.], p. 188.
- POU I BATLLE, Joseph. *La filosofia catalana, sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Discurs llegit à la Academia Catalana d'Estudis Filosòfics en lo solemne repartiment de premis als autors llorejats en lo certamen de Ciències Eclesiàstiques celebrat á Barcelona lo dia 9 de juny de 1907. Girona: Imprempta de'n Tomàs Carreras, p. 21, 24.
- POU I RIUS, R. «La antropología del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda». *Analecta Sacra Tarraconensis*, XLII (1969), p. 211-270.
- *Orientación y método filosóficos en los pensadores renacentistas de la Corona de Aragón*. Barcelona, 1970. 60 p.
- POUDOU, F. *Deux médecins philosophes de l'ancienne faculté de médecine de Toulouse: Raymond de Sebonde et François Sanchez*. Tolosa de Llenguadoc, 1939. 84 p.
- PROBST, Jean Henri. *Le Lullisme de Raymond de Sebonde*. Tolosa de Llenguadoc, 1912. 53 p.
- «Ramon de Sibiuda et la "Theologia Naturalis"». *Arxius de l'Institut de Ciències*, III (1915), p. 1-10.
- «La Psychologie dans la "Theologia Naturalis" de Ramon de Sibiude». *Arxius de l'Institut de Ciències*, IV (1916), p. 7-24.
- PUIG I OLIVER, Jaume de. «Escriptura i actitud humanística en el *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda». *Revista Catalana de Teologia*, III (1978), p. 127-151.
- «Sibiuda, Ramon». A: *Gran enciclopèdia catalana*. Vol. 13. Barcelona, 1979, p. 573.
- «Deu anys d'estudis sobre Ramon Sibiuda». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982), p. 277-289.
- «Ramon Sibiuda i Michel de Montaigne: una relació intel·lectual plena de paradoxes». *El Món*, any 2, núm. 55 (24 desembre 1982), p. 25.
- «Sant Anselm i Ramon Sibiuda». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 7-8 (1988-1989), p. 255-263.
- «L'impensable rationnel dans le *Liber creaturarum* de Raimond Sebonde». A: BLUM, Claude [dir.]. *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la «Theologia» à la «Théologie»*. París: Champion, 1990, p. 69-84.
- «Valoració crítica del pensament de Ramon Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 9 (1990), p. 275-368.
- «Complements a la valoració crítica del pensament de Ramon Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 358-390.
- «El lul·lisme de Ramon Sibiuda». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 225-260.
- «Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (1991), p. 298-302.
- «Introducció». A: Ramon Sibiuda. *El llibre de les criatures* (Pròleg i capítols 1-222). Traducció i edició a cura de Jaume de Puig i Oliver. Barcelona: Edicions 62, 1992, p. 9-30.
- *Les sources de la pensée philosophique de Ramon Sibiuda*. París: Champion, 1994. 318 p.

- «Introducció». A: *Ramon Sibiuda. El llibre de l'home caigut i redimit* (Llibre de les criatures, capítols 223-230). Introducció i traducció de Jaume de Puig. Barcelona: Proa, 1955. (Clàssics del Cristianisme; 55), p. 7-48.
- PUJOLS, Francesc. *Concepte general de la ciència catalana*. Barcelona: Antoni López, 1918, p. 72-76.
- QUEJERAZU, Alfonso. *Filosofía. La verdad y su historia*. Madrid: Moneda y Crédito, 1969, p. 170.
- RAPIN, René. *Réflexions sur la Philosophie ancienne et moderne, et sur l'usage qu'on en doit faire pour la religion*. París, 1676, p. 260.
- RAYNAUD, Th. *Theologia naturalis sive entis creati et increati[...] ex naturae lumine investigatio*. T. V. Lió, 1665, p. 20.
- REINHARDT, Heinrich. «Raimund von Sabunde oder das Wagnis einer Trinitätslehre auf sprachtheoretischer Basis». *Wissenschaft und Weisheit*, núm. XLIII (1980), p. 33-46.
- REULET, D. *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*. París: Palmé, 1875. 320 p.
- REVAH, I. S. *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI^e siècle: La théologie naturelle de R. Sebond*. Lisboa: Academia das Ciencias de Lisboa, Biblioteca de Altos Estudos, 1953. 62 p.
- RIBER, Llorenç. «Erasmus en el Índice paulino con Lulio, Sabunde y Savonarola.» *Boletín de la Real Academia Española*, núm. XXXVIII (1958), p. 249-263.
- RICARD, Robert. *Estudios de Literatura Religiosa Española*. Madrid, 1964, p. 35-40.
- RICO, Francisco. *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*. Madrid: Castalia, 1970, p. 96-101.
- RIESCO TERRERO, J. «La metafísica en España (siglos XII al XV)». A: *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*. T. 4. Salamanca, 1972, p. 248-250.
- RITTER, H. *Geschichte der Philosophie*. Part 8. Hamburg, 1845, p. 658-678.
- RIXNER, Th. A. *Handbuch der Geschichte der Philosophie. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Sulzbach, 1829-1850. T. II, p. 157, núm. 75.
- ROIG GIRONELLA, J. A: TREDICI, Jacinto. *Breve curso de historia de la filosofía. Traducción de la décimotercia edición italiana*, por Mons. Cipriano Montserrat, Pbro. Segunda edición revisada, ampliada y puesta al día con adiciones complementarias por el P. ... Barcelona: Luis Gili, 1959, p. 137.
- ROTHER, G. *Dissertatio de Raymundo Sabunde*. Zurich, 1846, XII+ 98 p.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P. *Introducción a la Historia de la literatura mística en España*. Madrid, 1927, p. 188.
- *Antología de la literatura espiritual española*. I. Madrid, 1980, p. 585-596.
- SALA-MOLINS, Louis. «Sebonde (Sibiuda) Raymond». A: HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*. París, 1984. T. II, p. 1958.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Del hombre a Dios. Los presupuestos antropológicos de Ramón Sibiuda*. Pontificia Universidad de Salamanca, 1973. [Tesi de llicenciatura, inèdita].
- *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Ramón Sibiuda*. Granada: Facultad de Teología, 1995. 566 p.
- SCADUTO, Mario. «Laínez e l'Índice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo». *Archivum historicum Societatis Iesu*, núm. XXIV (1955), p. 3-32.
- SCALIGER, J. J. *Epistola respons. III^o id. Sept. anno 1603 ad Casaubonum*. Citada per Maussac en el pròleg del *Pugio Fidei* de Raymond Martí. París, 1651, p. 3iiij.
- SCHAARSCHMIDT, C. «Raimundus Sabieude». A: *Realencyclopädie für Theologie und Kirche*. T. XVI. Leipzig, 1905, p. 415-421.
- SCHARBAU, H. *Judaismus detectus*. Lübeck, 1722, p. 120-123.

- SCHAUR, J. *Raymundus von Sabunde. Ein Versuch die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde in ihrem Zusammenhange kurz darzustellen als Programm zum Schlusse des Studienjahres 1850*. Dillingen, 1850. 34 p.
- *Raymundus von Sabunde. Ein Versuch die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde in ihrem Zusammenhange kurz darzustellen als Programm zum Schlusse des Studienjahres 1854*. Kempten, 1854. 17 p.
- SCHEEBEN, M. J. *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Freiburg de Brisgòvia, 1873, vol. I, núm. 891, 1066, 1069, 1074.
- SCHENDERLEIN, R. J. *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*. Leipzig, 1898. 64 p.
- SCHROECK, J. M. *Christliche Kirchengeschichte*. Leipzig, 1800-1802, vol. XXX, p. 417.
- SCHUMANN, A. *Raimundus von Sabunde und der ethische Gehalt seiner Naturtheologie. Ein Beitrag zur Ethik des Mittelalters*. Crefeld, 1875. 40 p.
- SCIACCA, M. F. *Manuale di Storia della Filosofia*. 1938. Traducció castellana: *Historia de la Filosofia*. 5a ed. Barcelona: Miracle, 1966, p. 246, nota 4.
- SELLAS, Joaquim. «Assaig crítich sobre'l filosoph barceloní en Ramon Sibiude, per Mn. Salvador Bové, Pbre.» *La Veu del Montserrat*, XX, núm. 5 (1897), p. 36-39.
- SIGWART, H. C. W. *Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt*. I. Stuttgart; Tübingen: J. G. Cotta, 1844, p. 360.
- SIMLER, J. *Bibliotheca instituta et collecta primum a C. Gesnerio, deinde in Epitome redacta... iam vero postremo recognita et aucta...* Zurich, 1574, p. 598 b.
- SIMMLER, J. *Des sommes de théologie*. París, 1871, p. 158-162.
- STÄUDLIN, C. Fr. *Geschichte und Geist des Scepticismus*. Vol. I, Leipzig, 1794, p. 554.
- STEGMÜLLER, Fr. «Einführung». A: *Raimundus Sabundus. Theologia Naturalis seu Liber Creaturarum*. Faksimile Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Stuttgart - Bad Cannstatt, 1966, p. 3*-23*.
- STÖCKL, Albert. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Magüncia, 1865, vol. II, p. 1055-1078.
- SUÁREZ BÀRCENA, R. «Vida y escritos de Raimundo de Sabunde». *Revista de Instrucción Pública* (1853).
- TENNEMANN, W. G. *Geschichte der Philosophie*. Vol. 8. Leipzig, 1811, p. 964-986.
- The Cambridge history of Renaissance philosophy*. Cambridge, 1988, p. 544-545.
- THOMASIIUS, J. *Praefationes sub auspicio disputationum suarum in Academia lipsiensi recitatae*. Leipzig, 1683, p. 501-502.
- TIEDEMANN, Dietrich. *Geist der spekulativen Philosophie*. Vol. 5. Marburg, 1796, p. 290-299.
- TISSOT, C. J. *Histoire abrégé de la philosophie*. París; Dijon, 1842, p. 214-215.
- TORRAS I BAGES, J. *La tradició catalana*. Barcelona, 1892, p. 390.
- TORRES AMAT, Fèlix. *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*. Barcelona: Imprenta de J. Verdaguer, 1836, p. 595 b-596 a.
- TRITHEMIUS, J. *De Scriptoribus Ecclesiasticis*. Basilea, 1494, fol. 108v.
- TURNER. «Raymond Sabunde». A: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. XII. Nova York, 1911, p. 672.
- UEBERWEG, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Part 2. Berlín, 1868, p. 215-217.
- ULLMANN, C. *Reformatoren vor der Reformation*. Vol. 2. Hamburg, 1842, p. 422 s.
- URALES, Federico. *La evolución de la filosofía en España*. Barcelona: Biblioteca de la Revista Blanca, 1934, p. 193-197.
- VASOLI, Cesare. *La filosofía Medieoale*. 4a ed. Milà: Feltrinelli, 1972, p. 389.
- Verbo. Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura*. Vol. 17. Lisboa, 1975, p. 39-40.
- VIDART, L. *La filosofía española. Indicaciones bibliográficas*. Madrid, 1886, p. 55-59.

- VILANOVA, Evangelista. *Història de la teologia cristiana*. I: *Dels orígens al segle xv*. Barcelona: Facultat de Teologia, Editorial Herder, 1984. [Col·lectània Sant Pacià; XXXII], p. 686-689.
- VORLÄNDER, K. *Geschichte der Philosophie*. 9a ed. Vol. 1: *Altertum und Mittelalter*. Hamburg, 1949, p. 365.
- WALCHIUS, J. G. *Bibliotheca theologica selecta*. Jena, 1757, vol. I, p. 604.
- WEBB, C. C. J. *Studies in the history of Natural Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1915, p. 18, 64-65, 140-141, 292-312.
- WEBER, Alfred; HUISMAN, Denis. *Histoire de la philosophie européenne*. París: Fischbacher, 1964, p. 246.
- WHARTON, H. «Apendix» [1689] A: CAVE Gulielmo. *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Litteraria...* Londres, 1688, p. 104.
- WICKERSHEIMER, Ernest. *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*. Vol. II. París, 1936, p. 680.
- WINDELBAND, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1948, p. 271.
- WOLF, J. Chr. *Bibliotheca Hebraea*. Hamburg, 1721, vol. III, p. 991, n. 1912 b.
- WOWER, J. *Centur. I. Epistola LX*. Hamburg, 1618, p. 120.
- ZIEGENFUSS, Werner. *Philosophen Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*. Amb la col·laboració de Gertrud Jung. Berlín: De Gruyter, 1949-1950, vol. II, p. 326.
- ZÖCKLER, O. *Geschichte der Apologie des Christentums*. Gütersloh, 1907, p. 225-230.
- *Theologia Naturalis*. Frankfurt, I. 1860, p. 40-46.
- *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*. I. Gütersloh, 1877, p. 353-357.

III. MEDI HISTÒRIC I CULTURAL

III.A. UNIVERSITAT DE TOLOSA DE LLENGUADOC

- Almanach historique de la Province de Languedoc 1752-1754* (contenant une notice sur l'ancienne Université).
- ANNAT. «Les étudiants clercs à l'Université de Toulouse de 1482 à 1498». *Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France*, II série 32-36 (1903-1906), p. 82-86.
- ASTRE, F. «L'Université de Toulouse devant le Parlement en 1406». *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, série 7, I (1869), p. 109-124.
- BARBOT, J. *Les chroniques de la Faculté de Médecine de Toulouse du XIIIème au XXème siècle*. Tolosa, 1905, p. 1-41.
- BAUDOUIN, A. «Discours sur l'ancienne Université de Toulouse». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, (1876), p. XIX-XXV; (1881), p. 74-81.
- BÉNECH, R. O. *De l'enseignement du droit français dans l'ancienne Université de Toulouse*. Tolosa, 1847. 117 p.
- *Cujas et Toulouse*. Tolosa: Dieulafoy et Bertrand, 1842. 146 p.
- «Bibliographie de l'ancienne Université de Toulouse». *Revue des Pyrénées*, II (1890), p. 603-605.
- CALMETTE, Joseph. «Les sept siècles de l'Université de Toulouse (1229-1929)». *Bulletin des Amitiés franco-étrangères*, I (1929), p. 25 s.

- CAUBET. *L'ancienne faculté de médecine et l'ancienne école de chirurgie dans Toulouse*. Tolosa: Privat, 1887.
- VII Centenaire de la fondation de l'Université de Toulouse. Tolosa: Privat, 1931. IX + 329 p.
- D'IRSAÏ, Stephen. *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours*. Paris: Picard, 1933-1935. T. I, XII + 373 p. ; t. II, VII + 451 p.
- DELARUELLE, E. «Les Papes, les Dominicains et la Faculté de Théologie de Toulouse au XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles». *Annales du Midi*, LXV (juilol 1935), p. 355-374.
- DELOUME, A. *Aperçu historique sur la faculté de droit de l'Université de Toulouse. Maîtres et écoliers de l'an 1229 à 1900*. Tolosa: Privat, 1905. 171 p.
- *Histoire sommaire de la faculté de Droit de Toulouse, fondée en 1229: centenaire de la ré-organisation de 1805*. Tolosa: Privat, 1905. 205 p.
- DENIFLE, H. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Berlín, 1885, p. 325-340.
- «Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten». *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, IV (1888), p. 239 s.
- *Les Universités françaises au moyen-âge. Avis à M. Marcel Fournier*. Paris: Bouillon, 1892. 99 p.
- DENIFLE-CHATELAIN. *Les Délégués des Universités françaises au Concile de Constance: Nouvelle rectification aux ouvrages de M. Marcel Fournier*. Rennes, 1892. I a: *Revue des Bibliothèques*, II (1892), p. 341-348.
- DOUAIS, C. «L'enseignement dans le Haut Languedoc avant 1789». *Revue des Pyrénées*, I (1889), p. 485-531; II (1890), p. 84-151.
- DU BOURG, A. «Épisode des luttes de l'Université et du Capitole de Toulouse». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, série 9, I (1889), p. 358-374.
- DU MEGE, A. L. CH. A. *Histoire des Institutions religieuses, politiques, judiciaires et littéraires de la ville de Toulouse*. Tolosa: L. Chapelle, t. IV, p. 618 s.
- *Extrait de plusieurs lettres patentes et arrêts concernant les privilèges, franchises et immunités de l'Université de Toloze*. Tolosa: Hénault, 1695.
- FOURNIER, Marcel. «Les Bibliothèques des Collèges de l'Université de Toulouse». *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LI (1890), p. 443-476.
- *Les Statuts et privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*. 3 v. Paris, 1890-1892; vol. I, p. 437-880; vol. III, p. 521-640.
- GADAVE, R. *Les documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse*. Tolosa: Privat, 1910. XIII + 380 p.
- GATIEN-ARNOULT, A. F. «Note sur les commencements de l'Université de Toulouse». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, série 5, t. I (1857), p. 202-220, 422-423.
- «Trois maîtres de théologie à l'Université de Toulouse». *Revue de Toulouse et du Midi de la France* (1866), p. 117-137.
- «Jean de Garlande, docteur-régent à l'Université de Toulouse de 1229 à 1232». *Revue de Toulouse et du Midi de la France* (1866), p. 229-246.
- «Histoire de l'Université de Toulouse». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, série G IX (1877), p. 455-494; X (1878), p. 1-34; série H I:I (1879), p. 1-32; III:I (1881), p. 1-36; IV:I (1882), p. 1-26.
- GAUSSAIL. *Fragment d'études sur François Bayle docteur en médecine*. Tolosa: impr. de C. Douladour, 1860. 24 p.
- GUIBAL, J. *De Ioannis Boyssonnei vita, seu litterarum in Gallia meridiana restitutione*. Tolosa: Chauvin, 1863.
- JOURDAIN, Charles. «L'Université de Toulouse au XVII^{ème} siècle». *Revue des Sociétés Savantes*, VIII:II (set.-oct. 1862), p. 314-405. Paris: chez Durand, 1862. 55 p.

- LAFAILLE, M. G. *Annales de la Ville de Toulouse*. Tolosa, 1687, p. 191.
- LAHONDES, Jules. «Le Collège de Pampelune». *Bulletin de la Société d'Archéologie du Midi de la France*, XXXVII-XXXIX (1907-1909), p. 487-506.
- LAPIERRE, E. «L'Ancienne Université de Toulouse». A: *Toulouse* [volum col·lectiu]. Tolosa: Privat, 1887.
- MOLINIER, A. «Étude sur l'organisation de l'Université de Toulouse au XIV^e et XV^e siècles». A: VIC-VAISSETE, *Histoire du Languedoc*. T. VII. Tolosa: Privat, 1879, p. 570-608.
- PERCIN, J.-J. *Monumenta Conventus Tholosani Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Tolosa, 1693, f. 94 s.
- PESSEMESE. «Sur l'ancienne Université de Toulouse». *Bulletin de la société archéologique du Midi de la France*, XI (1875-1876), p. 4 s.
- «Procès verbal des commissions du roi pour la Réformation de l'Université de Toulouse (avril 1668)». A: VIC; VAISSETE, *Histoire du Languedoc*. T. XIV. Tolosa: Privat, 1876, col. 997-1030.
- «Procès verbal de la visitation des Collèges de la province de Languedoc dans le ressort de la généralité de Toulouse (juin 1668)». A: VIC; VAISSETE, *Histoire du Languedoc*. T. XIV. Tolosa: Privat, 1876, col. 1030-1059.
- PUGET, Juliette. «L'Université de Toulouse aux XIV^e et XV^e siècles». *Annales du Midi*, XLII (1930), p. 345-381.
- RASHDALL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford, 1895. Vol. II: I, p. 158-170.
- RODIÈRE. «Recherches sur l'enseignement du droit dans l'Université de Toulouse». *Recueil de l'Académie de Législation de Toulouse*, IX (1860), p. 244 s.; X (1861), p. 153 s.; XII (1863), p. 216 s.; XV (1866), p. 210 s.
- «Des études juridiques dans l'Université de Toulouse du XIII^e au XVIII^e siècles». *Revue de Toulouse*, XXX (1869), p. 22-43.
- ROSCHACH, E. *Ville de Toulouse. Inventaire des Archives communales antérieures à 1790*. T. I, série AA, núm. 1-60, Tolosa, 1891, p. 48-49, núm. 327.
- SAINT-CHARLES, L. «Étude sur les arrêts du Parlement de Toulouse qui concernent l'Université de Toulouse». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse* (1881), p. 74-81; (1882), p. 55-88; (1885), p. 255-325; (1886), p. 155-207.
- «Jean de Quayrats, professeur de chirurgie et de Pharmacie à Toulouse». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, série 8, VI:II (1884), p. 149-154.
- SALTET, L. «L'Ancienne Université de Toulouse». *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XIV (1912), p. 16-32; XVII (1916), p. 50-65.
- SANTI, M. de. «La réaction universitaire à Toulouse à l'époque de la Renaissance». *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et belles lettres de Toulouse*, X, série 10, VI (1906), p. 27-68.
- SCHACHNER, N. *The Medieval Universities*. Nova York, 1938. VIII + 388 p.
- SMITH, C. E. *The University of Toulouse in the Middle Ages. Its origins and growth to 1500 A.D.* Milwaukee: The Marquette University Press, 1958. 244 p.
- THOMAS, A. «Lettres closes de Charles VI et de Charles VII adressées à l'Université de Toulouse». *Annales du Midi* (1915-1916), p. 176-191.
- VAISSE-CIBIEL, Émile. *L'ancienne Université de Toulouse*. Tolosa: Bonnal et Gibrac, 1865. 32 p.
- VIE, L. «Fragments d'une histoire de l'Université de Toulouse». *Bulletin de l'Université et de l'Académie de Toulouse*, any 36, série nova, núm. 6 (abril 1928), p. 197-210; núm. 7 (maig 1928), p. 237-254; núm. 8 (juny 1928), p. 277-304; any 37, série nova, núm. 1 (novembre 1928), p. 1-24.

III.B. UNIVERSITAT DE LLEIDA

- AJO, C. M.^a; SAINZ DE ZÚÑIGA, G. *Historia de las Universidades Hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*. T. I, Madrid, 1957, p. 213-217, 278-285, 401-403; t. II, Madrid, 1958, p. 308-316; t. III, Madrid, 1959, p. 217-222; t. IV, Madrid, 1966, p. 473-474; t. VI, Madrid, 1967, p. 180-186; t. VII, Madrid, 1972, p. 52.
- ALTISENT JOVÉ, J. *Alfonso de Borja en Lérida (1408-1423), después Papa Calixto III*. Lleida: Gráficas Academia Mariana, 1924. 24 p.
- AZAGRA, Melchor de. *Cartas eruditas de algunos literatos españoles*. Madrid, 1775. VIII + 148 p.
- BATLLE I PRATS, Lluís. «Estudiantes gerundenses en los Estudios Generales». *Hispania*, VII (1947), p. 179-221.
- COLL, José María. «Tres maestros de teología del Convento Dominicano de Lérida en el s. XIV». *Ilerda*, XIV (1952), p. 7-28.
- «Ramon de Tárrega fue formalmente hereje?». *Ilerda*, X-XI (1949), p. 5-29.
- DENIFLE, H. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Berlín, 1885, p. 499-508.
- «Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten». *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, IV (1888), p. 249-262.
- DIAGO, F. *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Orden de Predicadores*. Barcelona, 1598, p. 149 s.
- FINKE, J. *Acta Aragonensia*. Vol. II. Berlín; Leipzig, 1908, documents núm. 589, 590, 592-594, 598-600, 602, 607, p. 917-936.
- GAYA I MASSOT, R. «Apostillas monográficas al Colegio de Domingo Pons». *Ilerda*, IV (1945), p. 7-17.
- «Comentarios al período preparatorio de la fundación del Estudio General de Lérida». *Ilerda*, XII-XIII (1949), p. 57-72.
- «Chartularium Universitatis Ilerdensis». A: *Miscelánea de trabajos sobre el Estudio General de Lérida*. Vol. I. Lleida, 1949, p. 9-48.
- *Los valencianos en el Estudio General de Lérida*. Valencia, 1950. 58 p.
- *Cancilleres y Rectores del Estudio General de Lérida*. Lleida, 1951. 65 p.
- «Como vestían los estudiantes en la Universidad de Lérida». *Ilerda*, XVIII (1954), p. 7-20.
- «Las rentas del Estudio General de Lérida». *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXVI (1954), p. 293-338.
- «Influencia de la Universidad de Salamanca en la de Lérida». *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXI (1959), p. 101-124.
- GRAS I DE ESTEVA, R. *Catálogo de los privilegios y documentos originales que se conservan en el archivo reservado de la ciudad de Lérida*. Lleida, 1897. 75 p.
- *La pabería de Lérida. Notas sobre la antigua organización municipal de la ciudad (1149-1707)*. Lleida, 1911, p. 341-342.
- LA FUENTE, Vicente de. *Historia de las Universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*. 4 v. Madrid, 1884-1889, vol. I, p. 136-143, 209-212, 300-310; vol. II, p. 322-327.
- LLADONOSA I PUJOL, J. *La antigua parroquia de San Martín de Lérida*. Lleida: Artes Gráficas Ilerda, 1944. 138 p.
- *Anecdolari de l'antiga universitat de Lleida*. Barcelona: Barcino, 1957. 74 p.
- *Localización de la antigua universidad de Lérida a la luz de los nuevos hallazgos arqueológicos y documentales*. Lleida: Artis Estudios Gráficos, 1958. 18 p.

- *La facultat de medicina de l'antiga universitat de Lleida*. Barcelona: Dalmau, 1969. 69 p.
- *Escoles i mestres antics de minyons a Lleida*. Barcelona: Dalmau, 1970. 64 p.
- *L'Estudi General de Lleida del 1430 al 1524*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1970. 231 p.
- *Història de Lleida*. Vol. I. Tàrraga: Camps Calmet, 1972, p. 416-428, 432, 438, 442-444, 515-529, 533-542, 548-553, 613-615, 731-740.
- LLORENS I FÀBREGA, J. *La Universitat de Lleida*. Lleida: Impremta de Sol i Benet, 1901. 79 p.
- MARTÍNEZ FERRANDO, J. E. *Jaume II o el seny català*. Barcelona: Aedos, 1956, p. 119-134.
- PLEYAN CONDAL, A. *L'antiga Universitat Ilerdanesa*. Lleida, 1901. 38 p.
- POCH, Josep. *Estado actual de las investigaciones críticas sobre la antigua Universidad de Lérida*. Lleida: Instituto de Estudios Ilerdenses, 1968. 26 p.
- «La Bula de la Maestrescolía del Estudio General de Lérida (22 agosto 1592)». *Ilerda*, XXX (1970), p. 7-34.
- «Referencias inéditas del primer maestrescuela del Estudio General de Lérida, Dr. Matías Ferrer (1597-1602)». *Ilerda*, XXXII (1971), p. 33-48.
- RASHDALL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford, 1895, Vol. II: II, p. 86-92.
- RIUS I SERRA, J. «Més documents sobre la cultura catalana». *Estudis Universitaris Catalans*, XIII (1928), p. 135-170.
- «L'Estudi General de Lleida en 1396». *Crítèrion*, VIII (1932), p. 72-90, 295-304.
- «Subsidis vaticans per a la història de la nostra cultura». *Analecta Sacra Tarraconensia*, IX (1933), p. 177-184.
- «Documents per a la història de la filosofia catalana. Un altre rotllo de l'Estudi General de Lleida (1386)». *Crítèrion*, X (1934), p. 96-105; XI (1935), p. 139-151.
- *L'Estudi General de Lleida en 1378*. Barcelona: Impremta de la Casa de Caritat, 1936. 61 p.
- «Aportación documental al Colegio de Domingo Pons». A: *Miscelánea de trabajos sobre el Estudio General de Lérida*. Lleida, 1949, vol. I, p. 57-64.
- ROCA, Joseph M. *L'Estudi General de Lleyda*. Barcelona: Il·lustració Catalana, [s. a]. 136 p.
- ROIG I REY, «Noticias relativas a las antiguas Universidades de Lérida, Vich, Gerona y Tarra-gona». *Revista crítica de historia y literatura*, V (1900), p. 49-59.
- RUBÍO I LLUCH, A. *Documents per a la història de la cultura catalana migeval*. 2 v. Barcelona, 1908-1921, t. I, p. 14-27, 32-33, 82-90, 136, 160-163, 166-167, 184-185, 267-268, 270-271, 275, 289-290, 297-298, 313, 396-397; t. II, p. 13-14, 253-254, 269-270, 274-275, 310-311, 317, 318, 323-324, 332-333, 362-363, 379.
- «Notes sobre la ciència oriental a Catalunya en el segle XIV». *Estudis Universitaris Catalans*, III (1909), p. 389-398.
- SAINZ DE BARANDA. *España Sagrada*. T. XLIV. Madrid, 1850, p. 245-254, 340-360.
- SANAHUJA, P. «La enseñanza de la teología en Lérida. Cátedras regentadas por maestros franciscanos, siglos XIV y XV». *Archivo Ibero-Americano*, XXXVIII (1935), p. 418-448.
- *Antiguos impresores y libreros de Lérida*. Lleida: Artes Gráficas Ilerda, 1944. 73 p.
- «El Inquisidor Fray Nicolás Eymerich y Antonio Riera». *Ilerda*, IV (1946), p. 31-55.
- *Lérida en sus luchas por la fe*. Lleida, 1946, p. 43-45.
- SERRA RAFOLS, E. «Fundació de l'Estudi General de Lleida». *Vida Lleidatana*, II, núm. 32 (1927), p. 220-222.
- «De l'Estudi General de Lleida. Treballs per a la seva història». *Vida Lleidatana*, IV, núm. 62 (1929), p. 2-10.

- *Una Universidad Medieval. El Estudio General de Lérida*. Madrid: Victoriano Suárez, 1931. 91 p.
- VILLANUEVA, J. L. *Viaje literario a las Iglesias de España*. T. XVI. Madrid, 1851, p. 196-198 i apèndixs III, IV, V, VI, XVII.

III.C. CORRENTS DE PENSAMENT

- BADIA, Lola. «L'«Humanisme català»: Formació i crisi d'un concepte historiogràfic». A: *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, p. 41-70; «Sobre l'Edat Mitjana, el Renaixement, l'humanisme i la fascinació ideològica de les etiquetes historiogràfiques». *Revista de Catalunya*, 8 (maig 1987), p. 143-155; «A propòsit de les obres de Jeroni Pau». *Llengua i Literatura*, 2 (1987), p. 590-594. Reeditats a: BADIA, Lola. *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*. Barcelona: Quaderns Crema, 1988, p. 13-56.
- BATLLORI, Miquel. «Els manuscrits d'autors catalans servats a la Biblioteca Nacional torinesa». *Analecta Sacra Tarraconensia*, IX (1933), p. 269-271. Versió revisada a: *Obra Completa*. Vol. I, p. 145-169.
- «Dos còdexs catalans a la Biblioteca Reial de Torí». *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 8 (1928-1932), p. 241-252. N'hi ha versió corregida i considerablement ampliada per l'autor a: *Obra Completa*. Vol. I. València: Tres i Quatre, 1993, p. 171-186.
- «Repercussions culturals i sociològiques del cisme d'Occident en la Corona d'Aragó». A: *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià* (Barcelona-Peníscola, 19-21 d'abril de 1979). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1986, p. 71-82. Reproduït a: *Obra Completa*. Vol. I, op. cit., p. 53-66.
- «La cultura escrita de 1238 a 1520». A: *Història del País Valencià*. Vol. I. Barcelona: Ed. 62, 1989, p. 425-452. Reproduït a: *Obra completa*, vol. I, op. cit., p. 69-98.
- «Entorn de certs corrents actuals sobre l'Humanisme i el Renaixement a Catalunya». *L'Avenç*, núm. 66 (desembre 1983), p. 18-22; [Recollit després en el volum *Orientacions i Recerques*. Barcelona: Curial; Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987, p. 80-85].
- «Sur le Lullisme en France au xve siècle». A: *Colloque international de Tours (XIV^e stage). L'Humanisme français au début de la Renaissance*. París: Vrin, 1973, p. 112-117. [Reeditat en català a: *A través de la història i de la cultura*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1979, p. 243-257].
- BOHIGAS I BALAGUER, Pere. «Profecies catalanes dels segles XIV i XV». *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI (1920-1922), p. 24-49.
- BORDOY-TORRENTS, Pere Màrtir. «Les escoles dominicana i franciscana en "Lo Somni" de Bernat Metge». *Critèrion*, I (1925), p. 60-94.
- CALVET, A. *Fray Anselmo Turmeda heterodoxo español*. Barcelona: Estudio, 1914. 240 p.
- CANALS, Antoni. *Scipió e Anibal. De Providencia. De arra de ànima*. A cura de Martí de Riquer. Barcelona: ENC, 1935. 192 p.
- *Scala de contemplació*. Introducció i transcripció per J. Roig Gironella S.I. Barcelona: Biblioteca Balmes, sèrie II, vol. XXVII, 1975. 190 p.
- CARDONER I PLANAS, Antoni. *Història de la Medicina a la Corona d'Aragó (1162-1479)*. Barcelona: Scientia, 1973. 300 p.

- CARRERAS I ARTAU, J. «Notas sobre el escotismo medieval en la provincia franciscana de Aragón». *Antonianum*, XL (1965), p. 467-479.
- «El agustinismo político medieval y su vigencia en la confederación catalano-aragonesa». A: *San Agustín. Estudios y coloquios*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1960, p. 57-72.
- CASELLA, M. «Il "Somni" d'en Bernat Metge e i primi influssi italiani sulla letteratura catalana». *Archivum Romanicum*, III (1919), p. 201-203.
- COLL, Josep Maria. «El maestro fray Antonio de Canals discípulo y sucesor de san Vicente Ferrer». *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXVII (1954), p. 9-21.
- EPALZA, Miguel de. «La Tuḥfa. Autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de Abdallāh al-Tarḡuman». *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* [Roma], sèrie VIII, vol. XV (1971). 522 p.
- FARINELLI, A. «Note sulla fortuna del Corbaccio nella Spagna medievale». A: *Bausteine zur romanischen Philologie. Festgabe für A. Mussafia*. Halle, 1905, p. 401-406. Reproduït a: *Italia e Spagna*. Torino, 1929, p. 272-278, amb el títol *Boccaccio in Spagna, sino al secolo di Cervantes e di Lope*; cf. l'apèndix *Aggiunta. Il plagio nel «Somni» del Metge*, p. 331-352.
- FUSTER, Joan. *Poetes, moriscos i capellans* [cap. I: «Lectors i escriptors en la València del segle XV»]. A: *Obres Completes*. Vol. I. Barcelona: Edicions 62, 1968, p. 317-331.
- IVARS, Andreu. «Los jurados de Valencia y el inquisidor fray Nicolau Eymerich». *Archivo Ibero-Americano*, XVI-XVII (1916), p. 68-159.
- LÓPEZ DE MENESES, A. *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*. T. IV. [S. II.], 1956, p. 291-447.
- METGE, Bernat. *Obres completes*. Barcelona: Selecta, 1950. 304 p.
- MONTOLIU, Manuel de. *Eiximenis, Turmeda i l'inici de l'Humanisme a Catalunya: Bernat Metge*. Barcelona: Alpha, 1960. 160 p.
- NICOLAU D'OLWER, Lluís. «Apunts sobre l'influència italiana en la prosa catalana (Bernat Metge - F. Alegre)». *Estudis Universitaris Catalans*, II (1908), p. 166-179, 306-320.
- «Del classicisme a Catalunya. Notes al primer diàleg d'en Bernat Metge». *Estudis Universitaris Catalans*, III (1909), p. 429-444.
- «En Turmeda i el Llibre de Tres». *Estudis Universitaris Catalans*, VIII (1914), p. 89-91.
- PACIOS LÓPEZ, A. *La Disputa de Tortosa*. Madrid; Barcelona, 1957. 2 v.; 383 i 623 p.
- PERARNAU I ESPELT, Josep. «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2 (1983), p. 123-169.
- «El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'"Art abreujada de confessió"». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4 (1985), p. 61-172.
- «La traducció castellana medieval del "Llibre de meravelles" de Ramon Llull». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4 (1985), p. 7-60.
- «Política, lul·lisme i Cisma d'Occident. La Campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 3 (1984), p. 59-191.
- PUIG I OLIVER, Jaume de. «Antoni Canals i els clàssics llatins. Notes sobre un ambient». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4 (1985), p. 173-186.
- «El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident». *Boletín de la Sociedad castellonense de Cultura*, LVI (juliol-desembre 1980), p. 319-463.
- «La "Brevis compilatio utrum beata et intemerata virgo Maria in peccato originali fuerit concepta". Edició i estudi». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2 (1983), p. 241-318.

- «Nicolau Eimeric i Raimon Astruc de Cortielles. Noves dades a propòsit de la controvèrsia mariana entorn de 1395». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XXV-I (1979-1980), p. 309-331.
- «Documents inèdits referents a Nicolau Eimeric i el lul·lisme». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2 (1983), p. 319-346.
- POU I MARTÍ, Josep Maria. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*. Vic: Seráfica, 1930. 534 p.
- RENUCCI, Paul. *L'aventure de l'Humanisme européen au Moyen-Âge (IV^e-XIV^e s.)*. Clermont-Ferrand: G. de Boussac, 1953. 272 p.
- RIERA I SANS, Jaume. *La crònica en hebreu de la Disputa de Tortosa*. Barcelona: Fundació Vives-Casajoana, 1974. 74 p.
- RIQUER, Martí de. «Influències del "Secretum" de Petrarca sobre Bernat Metge». *Crèterion*, IX (1933), p. 243-248.
- *L'Humanisme català*. Barcelona: Barcino, 1934. 105 p.
- *Obras de Bernat Metge*. Barcelona, 1959. 1+ -254+ p., més 1-384 p.
- «El "Somnium" de Honoré Bouvet (o Bonet) y Juan I de Aragón». *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXII (1959), p. 229-235.
- *Història de la Literatura Catalana*. T. II. Barcelona: Ariel, 1964. 748 p.
- RUBÍ I LLUCH, A. «Joan I Humanista i el primer període de l'Humanisme català». *Estudis Universitaris Catalans*, X (1917-1918), p. 1-117.
- SANVISENTI, B. *I Primi influssi di Dante, del Petrarca e del Boccaccio sulla letteratura spagnuola*. Milano, 1902, p. 380-381.
- TURMEDA, Encelm. *Disputation de l'asne contre frère Anselme Turmeda*. Lió, 1544. Reimpressió per FOUCHÉ-DELBOSCH, R. *Revue Hispanique*, XXIV [Nova York; París], (1911), p. 358-479.
- *Disputa de l'ase*. Barcelona: Barcino, 1928. 206 p. (Els Nostres Clàssics) [Introducció per Marçal Olivar]
- VILANOVA, A. «La Génesis de "Lo Somni" de Bernat Metge». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXVII (1957-1958), p. 123-156.

IV. BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

- AUTORS DIVERSOS. «L'argomento ontologico». *Archivio di Filosofia*, LVIII (1990), p. 11-745.
- BAUDIN. «Les rapports de la raison et de la foi du Moyen-Âge à nos jours». *Revue des Sciences Religieuses*, III (1923), p. 233-255, 328-357, 508-537.
- BAUMGARTEN-CRUSIUS, L. F. *Lehrbuch der Christlichen Dogmengeschichte*. Jena, 1832, p. 525.
- *Compendium der Christlichen Dogmengeschichte*. Leipzig, 1840, p. 269.
- BERTHIER, A. «Un maître orientaliste du XIII^e siècle: Raymond Martin O.P.». *Archivium Fratrum Praedicatorum*, VI (1936), p. 267-311.
- BIELKE, J. F. A. *Neure Geschichte des in göttlichen Dingen zunehmenden menschlichen Verstandes*. Zelle, 1748, 1.^a pars, par. 1, incl. 3.^a V., p. 1-48.
- BLANCHET. «L'attitude religieuse des jésuites et les sources du Pari de Pascal». *Revue de Métaphysique et de Morale* (1919), p. 477-516, 617-647.
- BOFARULL, Pròsper de. *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*. Vol. 36. Barcelona, 1868, p. 262 s.
- COLOMER, E. «El ascenso a Dios en el pensamiento de Llull». *Pensamiento*, XVIII (1962), p. 165-184.

- COPPIN, J. «Marguerite de Valois et le Livre des Créatures». *Revue du XVI^e Siècle* (1923), p. 57-66.
- DRÉANO, M. *La Religion de Montaigne*. París, 1969, p. 233-273.
- DUFOURQ, CH.-E. *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles*. París: PUF, 1966. 664 p.
- FREIHERR VON ERBSTEIN, W.L.G. *Natürliche Theologie der Scholastiker*. Leipzig, 1803.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Traduit de l'alemany per Robert Rovini. París, 1968, p. 104-121.
- GUERILE, H. E. F. *Handbuch der Kirchengeschichte*. 2a ed. Halle, 1837.
- GILSON, É. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. París: Vrin, 1952. 700 p.
- *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. 4a ed. París: Vrin, 1969. 372 p.
- *L'Esprit de la philosophie médiévale*. 2a ed. París: Vrin, 1969. 448 p.
- *La Théologie Mystique de Saint Bernard*, 3a ed. París: Vrin, 1969. 245 p.
- *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 6a ed. París: Vrin, 1972. 480 p.
- *La philosophie de saint Bonaventure*. 3a ed. París: Vrin, 1953. 420 p.
- GUILLEUMAS, Rosalia; MARIMON, Josep Maria. «La biblioteca de Joan Bonllavi, membre de l'escola lul·lista de València al segle XVI». *Revista Valenciana de Filologia*, IV (1954), p. 23-73.
- HEITZ, TH. *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Berenguer de Tours à saint Thomas d'Aquin*. París: Lecoffre, 1909. 176 p.
- HILLGART, J. N. *Ramon Llull and lullism in fourteenth-century France*. Oxford, 1971. XX-VIII + 504 p.
- JACQUIN, A. M. «Les "rationes necessariae" de Saint Anselme». A: *Mélanges Mandonnet*. T. 2 (Bibliothèque thomiste). París: Vrin, 1930, p. 67-78.
- KIBRE, P. *The Library of Pico della Mirandola*. Nova York, 1936, p. 135, núm. 121; p. 261, núm. 1067.
- MARCH, J. «Ramon Martí i la seva "Explanatio symboli apostolorum"». *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* [Barcelona], (1908), p. 443-496.
- MILLÀS VALLICROSA, Josep Maria. *Assaig històric de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*. Barcelona, 1931, XV + 351 p.
- MIQUEL, Francesc A. *Un gran lul·lista de Santes Creus: Fra Jaume Gener*. Tarragona: Publicacions de l'Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus, 7, 1957. 48 p.
- NAUDEAU, Olivier. *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*. Ginebra: Droz, 1972. XIV + 114 p.
- NORTON, G. *Early writings of Montaigne and other papers*. Nova York: McMillan, 1904, p. 3-27.
- *Parlaments a les Corts Catalanes*. Barcelona: ENC, 1928. 307 p.
- PLATZECK, E. W. *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*. Düsseldorf: L. Schwann, 1962. 2 v. XXIV + 470 i XI + 340 p.
- PRING-MILL, R. *El microcosmos lul·lià*. Palma de Mallorca, 1961. 176 p.
- RENAUDET, A. *Préréforme et humanisme à Paris, pendant les guerres d'Italie (1494-1517)*. París, 1916, p. 520-521.
- REUSCH, F. H. *Die Indices librorum prohibitorum des sechszenten Jahrhunderts*. Tübingen, 1886 (reimpressió 1916), p. 240.
- SCHROECK, J. M. *Christliche Kirchengeschichte*. Leipzig, 1800-1802, vol. XXX, p. 417.
- SOLANA, M. «Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por Ramón Martí». *Revista de Filosofía* [Madrid], XXII (1963), p. 335-368.
- TARRÉ, J. «El Índice de libros prohibidos (fuentes históricas)». *Apostolado Sacerdotal*, II (1945), p. 394-402.

- VANSTEENBERGHE, E. *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L' action, la pensée*. Lilla, 1920, p. 282, 324, 425.
- «Un traité inconnu de Gerson: "Sur la doctrine de Raymond Lulle"». *Revue des Sciences Religieuses*, XVI (1936), p. 441-473.
- VERA, *La cultura española medieval*. Madrid, 1937, vol. II, p. 252 s.
- VIGNAUX, Paul. *Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 1958. 224 p.
- «L'histoire de la philosophie devant l'oeuvre de saint Anselme». *Bulletin de l'Académie Saint Anselme*, XLVII (1974-1975), p. 11-24.
- *Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie*. Paris: Armand Colin. 32 p.
- *De Saint Anselme à Luther*. Paris: Vrin, 1976. 492 p.
- VILLEY, Pierre. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris, 1933. T. II, p. 171-187.

ÍNDEXS

I. ÍNDEX DE NOMS

- Abbagnano, Niccolò, 367
Abd-Allāh, v. Taryūman, Abdallāh al-
Abelard, 202
Abellán, José Luis, 367
Adam, 60, 68, 70
Adimari, Alamanno, 68
Adolphus, Johannes, 44
Aedos, 381
Agrigento, 364
Agrippa de Nettesheim, H. C., 367
Agustí, sant, 11, 12, 126, 127, 137, 143,
157, 160, 165, 166, 195, 248, 267, 270,
275, 383, 385
Ajo, C. M.^a, 380
Alà de Lilla, 126, 177, 178, 229
Alarig, Pere, 62
Albert I, 30, 34, 40, 364
Albertí, S., 367
Albeuve, 127
Alcocer, 47
Alcocer y Martínez, 47
Aldea Vaquero, Q., 367
Alegre, F., 383
Alemanya, 65, 364
Aleotti, Giovanni Battista, 46
Alféri, Pierre, 185
Alfons el Magnànim, 60
Altamura, A., 367
Altdorf, 366
Altés Escrivà, J., 367
Altisent Jové, J., 380
Alverny, Maria Thérèse d', 365
Alzog, J., 367
Amèrica, 35, 365, 366, 368, 373
Amice, 373
Amiens, Nicolau, v. Nicolau d'Amiens
Amsterdam, 42, 364, 365, 369, 370,
372
André, Marius, 367
André, Val., 43, 365
Andrea, Valerianus de, v. André, Val.
Andrés, Melquíades, 367
Ané, 370
Ángeles, Juan de los, 370
Anibal, 382
Annat, 377
Anselm, sant, 72, 97-99, 108, 123, 127,
130, 132, 144, 199, 202, 220, 226, 228,
273, 287, 330, 374, 385, 386
Anselme, frère, v. Turmeda, Anselm
Anselmus, v. Anselm, sant
Antonio, Nicolás, 367
Anvers, 39, 43, 365, 368
Aquila, L', 369
Aquino, Tomàs d', v. Tomàs d'Aquino
Aragó, 49, 52, 53, 59, 62, 65, 368, 369,
382-384
Aragó, Pere d', 62
Aragón, v. Aragó
Arc, Joana d', 49
Ares, Antonio, 45
Argenta, 46
Ariel, 58
Aristoteles, v. Aristòtil

- Aristòtil, 75, 76, 83, 158, 178, 201, 213, 272, 336
 Armaingaud, 38
 Arnau, v. Vilanova, Arnau de
 Arnobi, 229
 Arras, 45
 Assís, 81
 Astre, F., 377
 Astruc de Cortielles, Raimon, 384
 Auch, 32
 Augsburg, 372
 August, Herzog, 34
 Augustin, saint, v. Agustí, sant
 Aulotte, Robert, 367
 Aureli, Marc, v. Marc Aureli,
 Austràlia, 364
 Àustria, 364
 Averrois, 201, 202
 Avicenna, 208
 Avinyó, 66, 374
 Avinyó, Joan, 367
 Azagra, Melchor de, 380

 Bad Cannstadt, 28, 37, 367, 376, 377
 Badia, Lola, 52, 55, 382
 Balic, 224
 Balmes, Jaime, 369, 382
 Balsarin, Guillaume, 35
 Baoudouin, A., 377
 Barbot, J., 377
 Barcelona, 32, 40, 44, 49-54, 58, 63, 64, 66, 68, 81, 116, 158, 219, 365-369, 371, 373-377, 380-385
 Barcino, 380, 382
 Bari, 58
 Barrero Díaz, J. R., 367
 Bartholomeus carthusiensis, 71
 Basel, v. Basilea
 Basilea, 38, 49, 372, 376
 Basili de Rubí, 367
 Basle, v. Basilea
 Bàssora, 59
 Bataillon, Marcel, 46, 365
 Batlle i Prats, Lluís, 380
 Batllori, Miquel, 368, 382
 Baudin, 384
 Baudouin, A., 377
 Baudrier, J., 365
 Baudry, L., 81
 Bauduin, François, 45
 Baumgarten-Crusius, 384
 Baur, L., 368
 Bayle, François, 378
 Bayle, Pierre, 368
 Beauchesne, 366, 370, 372
 Beauvais, Romain de, 38
 Bèlgica, 363, 364
 Belgique, v. Bèlgica
 Belgium, v. Bèlgica
 Bellarmino, 366
 Bénech, R. O., 377
 Benet XIII, 51, 59, 65, 71
 Benet, sant, 40, 45
 Benoit, saint, v. Benet, sant
 Benzinger, 18
 Berand, S., 44
 Berenguer de Fluvià, 65
 Berenguer de Tours, 385
 Berge, P. van der, 42
 Berlín, 185, 370-372, 376-378, 380
 Berna, 137, 370
 Bernard, E., 368
 Bernat, sant, 127-129, 252, 259, 385
 Bernat de Chartres, 178, 320
 Bernkastel am Mosel, 364
 Bernouilli, R., 368
 Berthelot, 374
 Berthier, A., 384
 Bertrand, 377
 Bertrand, Nicolas, 368
 Bielke, J. F. A., 384
 Bilbao, 371
 Blanc, Élie, 368
 Blanchet, 384
 Blandecq v. Blendecq
 Blendecq, Dom Charles de, 40, 45
 Blondel, Charles, 45
 Blum, Claude A., 368, 369, 372, 374
 Boccaccio, 383, 384
 Boeci, 202
 Boer, C., 368
 Boétie, v. La Boétie
 Boétie, La, v. La Boétie
 Bofarull, Manuel de, 63
 Bofarull, Pròsper, 384
 Bohigas i Balaguer, Pere, 62, 63, 382

- Bolonya, 42, 65
 Bompiani, 370
 Bona, card. J., 368
 Bonacina, 368
 Bonaventura, sant, 75, 128-130, 132, 174, 198, 199, 270, 289, 385
 Bond, W. H., 365
 Bonet, v. Bouvet
 Bonilla i San Martín, Adolfo, 369
 Bonllavi, Joan, 385
 Bonn, 30, 34, 363
 Bonnal, 379
 Bordeaux, v. Bordeus
 Bordeus, 371
 Bordoy-Torrents, Pere Màrtir, 382
 Borja, Alfons de, 380
 Borromeo, 46
 Boston, 48
 Bouillon, 378
 Bourgogne, ducs de, 363
 Boussac, G. de, 384
 Bouvet, Honoré, 384
 Bové, Salvador, 40, 116, 365, 368, 376
 Boyssonnei, Iohannes, 378
 Braga, 364, 373
 Breslau, 373
 Britannia M., v. Gran Bretanya
 Brothiers, Léon, 368
 Brun, 365
 Brunet, J.-CH., 365
 Brusel·les, 30, 32, 34, 40, 363, 364
 Bruxelles, v. Brusel·les
 Buddaei, J.-F., 365
 Buenos Aires, 371, 373
 Buescher, G. N., 192
 Buhle, J. G., 368
 Bulons, Joan, 65
 Buridan, 145
 Burleigh, 145

 Cabanelas, D., 368
 Cabanes, J. M., 369
 Caen, 373
 Caesar, Martin, 43
 Calcoen, Roger, 363
 Calixt III, 380
 Calmette, Joseph, 377
 Calvet, A., 382

 Cambridge, 364, 366, 373, 376
 Camerale, 41
 Camps Calmet, 381
 Canada, 48, 365
 Canalejas y Casas, Francisco de Paula, 369
 Canals, Antoni, 62, 382, 383
 Capilla, Miguel de, 47
 Caraman, V. A. Ch. de Riquet, duc de, 369
 Cardoner i Planas, Antoni, 382
 Carnotensis, Bernardus, v. Bernat de Chartres
 Carreras, Tomàs, 374
 Carreras i Artau, J., 116, 119, 230, 369, 383
 Casaubon, Merik, 369, 375
 Casaubonum, v. Casaubon, Merik
 Casella, M., 383
 Casp, 49
 Castalia, 133, 137, 194, 375
 Castella, 64, 68, 127, 383
 Castellanos de Losada, B. S., 369
 Catalunya, 62, 63, 65, 368, 369, 381, 383, 385
 Caubet, 378
 Cave, Gulielmo, 377
 Cazalla, Juan de, 46, 47, 373
 Ceffons, Pere, 145
 Cejador y Frauca, Julio, 369
 Cerf, 369
 Ceruti, 364
 Cervantes, 383
 Cervara, S. Gerolamo della, 81
 Cesena, 41
 Chadwyck, 364
 Champier, Symphorien, 369
 Champion, Honoré, 27, 368, 369, 372, 374
 Chapelle, 378
 Charles VI, 379
 Charles VII, 379
 Chartres, 144
 Chartres, Bernat de, v. Bernat de Chartres
 Châtelain, A., 213, 378
 Chauvin, 378
 Chenu, M.-D., 138, 144, 177
 Chevalier, J., 369
 Christus, 44

- Ciceró, 153
 Ciutat del Vaticà, 364
 Cicchitti-Suriani, F., 369
 Clarendon, 387
 Clascar, Frederic, 369
 Claudin, Auguste, 365
 Clavasio, Domènec de, 145
 Clermont-Ferrand, 32, 384
 Climent VII, 66
 Colin, Armand, 386
 Colomer, Eusebi, 369, 384
 Colònia, 43, 44, 376
 Coll, José María, 380, 383
 Comillas, 367
 Commenius, J. A., v. Komensky, Johann Amos
 Compagnon, A., 369
 Compagnon, Pierre, 37
 Comparot, Andrée, 369
 Compayré, G., 116, 370
 Conard, L., 38
 Conches, Guglielmo de, v. Conches, Guillem de
 Conches, Guillem de, 144
 Conger, George Perrigo, 370
 Conti, 41
 Constança, 49, 378
 Constantin, C., 370
 Coppin, J., 370, 385
 Coppinger, 365
 Cortielles, Ramon Astruc de, 69
 Cotta, J. G., 376
 Cracòvia, 145
 Crefeld, 376
 Crenius, Th., 365, 370
 Crist, 107, 130, 189-192, 284, 290, 306, 308, 316, 326, 327
 Cristo, v. Crist
 Croix du Maine, La, v. La Croix du Maine
 Cromberger, Juan, 46
 Cruz Hernández, Miguel, 133, 194
 Cues, v. Kues, Nikolaus von
 Cuesta, Juan de la, 45, 46
 Cujas, 377
 Cusa, Nicolau de, v. Kues, Nikolaus von
 Curtius, E. R., 137, 370
 Cuyk-Sint-Agatha, 34
 Czeike, 363
 Dalmau, 381
 Damascè, Joan, v. Joan Damascè
 Dante, 384
 Danzig, 64
 Darricau, R., 370
 Daulphin, Claude, 38
 Davolio, G., 41
 De Gérando, Joseph Marie, 370
 De Gruyter, 377
 De Wulf, Maurice, 370
 Deenbar, H. F., 138
 Delaruelle, E., 378
 Delègue, Yves, 370
 Delisle, Léopold, 363
 Deloume, 378
 Demonville, 39
 Denifle, H., 213, 378, 380
 Denina, 371
 Denis, 365
 Descartes, 11-13, 116, 171, 175, 193, 278, 279, 368
 Desclée, 132
 Desing, Anselmus, 370
 Deventer, 34, 35, 366
 Diago, F., 380
 Díaz y Díaz, M. C., 370
 Didot, F., 370, 373
 Dieulafoy, 377
 Dijon, 376
 Dilingen, 376
 Dilthey, W., 370
 Diògenes, Laerci, 158
 Dirks, S., 39, 365
 Dissortat, el, v. Jaume d'Urgell
 Dittrich, O., 370
 Domínguez, Dionisio, 370
 Domínguez Berrueta, Juan, 370
 Domínguez Bordona, Jesús, 363
 Dorer, Maria, 370
 Dorland, v. Dorlant, Peter
 Dorlando, Petri v. Dorlant, Peter
 Dorlant, Peter, 42, 43, 46, 366, 367
 Douais, C., 378
 Douladour, 378
 Draudus, G., 365
 Dréano, M., 370, 385
 Droz, 385
 Du Bourg, A., 378

- Du Mège, A.L. Ch. A., 378
 Du Pin, 71, 370
 Du Verdier, Antoine, 366
 Duculot, 363
 Dufourq, CH.- E., 385
 Duns Escot, Sant Joan, 127, 130, 163,
 201-203, 208, 210, 213, 217, 224, 226,
 251, 271, 385
 Duran, Estanislau, 64
 Durand, 378
 Düsseldorf, 33, 385
 Duval, Amaury, 39

 Ebert, F. A., 366
 Eichhorn, J. G., 370
 Eimeric, v. Eimeric, Nicolau
 Eimeric, Nicolau, 52, 63, 65-70, 77-79,
 81, 381, 383, 384
 Einsideln, 18
 Eisler, Rudolf, 370
 Eiximenis, Francesc, 51, 62, 383
 Elna, 28
 Elorduy, Eleuterio, 153
 Eloy, N. F. J., 371
 Epalza, Mikel de, 58, 60, 383
 Epicuri, 52
 Erasme de Rotterdam, 375
 Erasmo, v. Erasme de Rotterdam
 Erlangen, 34, 363
 Erdmann, J. E., 371
 Ermengol, Bernat, 66
 Escornalbou, Sant Miquel d', 365, 367
 Espagne, v. Espanya
 España, v. Espanya
 Espanya, 47, 364, 365, 366, 368, 371,
 383, 385
 Espasa-Calpe, 367, 370, 371
 Estats Units, 48, 365
 Estella, Diego de, 47
 Estelrich, Juan, 367
 Esteve, sant, 47
 Estrasburg, 35, 36, 370
 Etimar, 364
 Europa, 64, 129, 368, 369
 Eymerich, Nicolás, v. Eimeric, Nicolau
 Eymerich, Nicolau, v. Eimeric, Nicolau
 Eximenis, Francesc, v. Eiximenis, Fran-
 cesc

 Fabricius, J. A., 366
 Faenza, 41
 Faider, Paul, 363
 Farinelli, A., 383
 Faulhaber, Charles B., 35
 Faye, C. C., 365
 Feijóo y Montenegro, B. J., 371
 Feller, F. X., 371
 Feltrinelli, 376
 Fernández de Córdoba, Francisco, 45
 Fernando el Católico, v. Ferran el Catòlic
 Ferran I, 59, 65
 Ferran el Catòlic, 383
 Ferrara, 41, 46
 Ferrater Mora, J., 371
 Ferrer, Matias, 381
 Ferrer, Vicente, v. Ferrer, sant Vicent
 Ferrer, sant Vicent, 62, 383
 Ferrer i Mallol, M^a Teresa, 58
 Ficino, 274
 Filadèlfia, 31
 Finke, J., 380
 Firenze, v. Florència
 Fischbacher, 377
 Fischer, Hans, 363
 Flach, Martinus, 35
 Flach, Martinus, iunior, 36
 Florència, 81, 137, 144, 364, 366, 368,
 370, 371
 Fluvià, Berenguer de, v. Berenguer de Fluvià
 Foppens, J. F., 366
 Forest, A., 371
 Forner i Piquer, Juan Pablo, 371
 Fortuny, Francesc J., 50, 64
 Fouché-Delbosch, R., 60
 Fournier, Marcel, 378
 Fraile, Guillermo, 371
 Frame, Donald, 371
 França, 44, 49, 364, 365, 368, 369, 372,
 377-379, 382
 France, v. França
 Franck, 371
 Francke, A., 370
 Francesc de Paula, 45
 Francisco de Paula, v. Francesc de Paula
 François, Saint, 39, 365
 Frankfurt, 37, 365-367, 370, 377
 Freiburg, v. Fribourg

- Freiburg, v. Friburg de Brisgòvia
 Freiherr von Erbsstein, W. L. G., 385
 Freytag, F. J., 366
 Fribourg, 18
 Friburg de Brisgòvia, 18, 368, 372, 376
 Friedrich, Hugo, 385
 Fries, J. R., 371
 Frommann, Friedrich, 37
 Fuster, Joan, 383

 Gadave, R., 378
 Galè, 145
 Gallardo, B. J., 363
 Gallia, v. França
 Gallimard, 279, 371
 Gandillac, Maurice de, 371
 Gant, 364
 Garasse, François, 371
 Garaud, Monique, 365
 García Ayuso, Francisco, 372
 García Luna, Tomás, 371
 García del Real, Eduardo, 371
 García Villoslada, Ricardo, 368
 Gardeil, A., 371
 Garin, E., 137
 Garlande, Jean de, 378
 Gastl, 370
 Gatién-Arnoult, A. F., 378
 Gaufredi, 34
 Gaussail, 378
 Gaya i Massot, R., 380
 Gembloux, 363
 Gener, fra Jaume, 385
 Gènova, 64, 65, 81
 Gény, P., 371
 Georgi, Th., 366
 Germans de la Puresa, 59
 Germany, v. Alemanya
 Gerona, v. Girona
 Gerson, Jean, 71, 72, 75-77, 82, 112, 131-134, 271, 386
 Gesner, C., 371, 376
 Gesnerio, v. Gesner
 Gesù, v. Jesús
 Geymonat, Ludovico, 371
 Gheyn, J. van den, 363
 Gibrac, 379
 Gili, Luis, 375

 Gilson, Étienne, 16, 127, 130, 156, 157, 160, 163, 197, 201, 210, 217, 226, 236, 371, 385
 Gilson, Julius, 365
 Ginebra, 385
 Girona, 66, 374, 381
 Giunta, Jacobum, v. Giunta, Jacques
 Giunta, Jacques, 36-37
 Glorieux, P., 132
 Gómez Heras, José María, 364, 371
 González, card. Zeferino, 116, 371
 Göttingen, 368, 370
 Gottlieb, T., 364
 Goujet, 371
 Graesse, 366
 Grahit i Papell, Emili, 66
 Gran Bretanya, 364
 Granada, 375
 Gras i de Esteve, R., 380
 Gray, Floyd, 371
 Great Britain, v. Gran Bretanya
 Gredos, 153
 Gregori XI, 66-68
 Gregory, T., 144
 Grenoble, 32
 Griphius, Sébastien, 43
 Grotius, Hugo, 372
 Guerile, H. E. F., 385
 Guibal, J., 378
 Guillemot, M., 38
 Guilleumas, Rosalia, 385
 Gütersloh, 377
 Gutwirth, Marcel, 372
 Guy, Alain, 372

 Haebler, K., 366
 Haenel, G., 364
 Hagenbach, P., 43
 Hain, L., 366
 Halberstadt, 34
 Halle, 145, 371, 372, 383, 385
 Halm, C., 364
 Hamberger, G. Chr., 366
 Hamburg, 185, 366, 375-377
 Hartzheim, Gaspar, 42
 Hassia, Enric de, 145
 Healey, 364
 Hegel, G. W., 22, 372, 373

- Heidegger, M., 16, 279
 Heinemann, Otto von, 34, 364
 Heitz, Th., 385
 Helvetia, v. Suïssa
 Hénault, 378
 Herder, 372, 373, 377
 Hergenröther, card. J., 372
 Hersfeldie, Ph., 35
 Hilderiae, 367
 Hillenium, Joan., 43
 Hillgart, J. N., 385
 Hirschberger, Johannes, 373
 Hispà, Pere, 81
 Hispania, v. Espanya
 Hoffmann, Wolfgang, 37
 Holanda, 364
 Holberg, F., 372
 Hollhuber, Ivo, 372
 Hontheim, J., 372
 Hornbeck, 372
 Hossfeld, P., 372
 Hug de Sant Víctor, 51, 129, 138
 Huisman, Denis, 375, 377
 Hurter, H., 366
 Huttler, M., 372

 Ibarra, 371
 Iesu, v. Jesús
 Iesu Christo, v. Jesús
 Ihesu Christi, 83
 Ihesus, 78
 Ilerda, 380, 381
 Illes, les, 382
 Innsbruck, 366
 Iriarte, 372
 Irsay, Stephen d', 378
 Isola Bella, 46
 Israel, 197, 328
 Itàlia, v. Itàlia
 Itàlia, 48, 364, 365, 383, 385
 Itàlie, v. Itàlia
 Italy, v. Itàlia
 Iudas, 76
 Ivars, Andreu, 383

 Jacques, saint, v. Jaume, sant
 Jacquin, A. M., 385
 Jandun, Joan de, 51

 Janer, Jaume, 275
 Jaume, sant, 38, 44
 Jaume II, 381
 Jaume d'Urgell, 63
 Jehanneau, Eloi, 39
 Jena, 377, 384
 Jerphagnon, Lucien, 372
 Jesucrist, 62, 83, 286, 290
 Jesus Christus, v. Jesucrist
 Jesús, 41, 45, 105, 368
 Joan, sant, 165
 Joan I, 49, 62, 66, 67, 384
 Joan Damascè, 200
 Joan de Salisbury, 178
 Jöcher, Chr., 366
 Johannes, v. Joan, sant
 Jourdain, Charles, 378
 Judas, 290
 Jung, Gertrud, 377

 Kant, 142, 168
 Keller, Andreas, 40
 Kempten, 376
 Kibre, P., 385
 Kleiber, C. C. L., 372
 Klimke, 372
 Klincksieck, 369
 Klossowski, Pierre, 279
 Klostermann, Vittorio, 370
 Klosterneuburg, 366
 Kluwer, 366
 Koberger, Antonius, 36
 Komensky, Johann Amos, 42, 369
 Köning, G. M., 366
 Krings, H., 145
 Kristeller, Paul Oskar, 32, 46, 364
 Kronenberg, M. E., 366
 Kues, v. Kues, Nikolaus von
 Kues, Nikolaus von, 29, 65, 364, 369, 386

 La Boétie, 370, 371
 La Croix du Maine, 366
 La Fuente, Vicente, 380
 La Haia, 366
 Labanca, Baldassare, 372
 Labarre, Albert, 366
 Labouderie, J., 38, 39, 372
 Laerci, Diògenes, v. Diògenes Laerci

- Lafaille, M. G., 379
 Laffont-Bompiani, 365
 Lahondès, Jules, 379
 Laia, 50, 158
 Laínez, 375
 Languedoc, 377-379
 Lapierre, E., 379
 Laurentiano, I., 367
 Lavissee, E., 372
 Le Bachelet, X. M., 372
 Le Bansais, Émile, 372
 Le Clerc, V., 39
 Leclercq, J., 137
 Lecoffre, 367, 385
 Leibniz, 276
 Leiden, 364
 Leipzig, 153, 364-367, 370, 373, 375, 376, 380, 384, 385
 Lena, Pere de, 62
 Lenoncourt, 44
 Leonor, reina de França, 44
 Lérida, v. Lleida
 Lescuyer, Bernard, 38
 Letouzey, 370
 Lieftinck, G. I., 364
 Lieja, 33, 371
 Lignano, 42, 43
 Lilla, 370, 386
 Lilla, Alà de, v. Alà de Lilla
 Lille, v. Lilla
 Lille, Alain de, v. Alà de Lilla
 Lió, 35-38, 43, 44, 59, 60, 71, 82, 365-369, 373, 375, 384
 Lipen, Martin, 366
 Lisboa, 30, 47, 364, 370, 375, 376
 Lladonosa i Pujol, J., 380
 Lleida, 81, 380-382
 Llorens i Fàbrega, J., 381
 Llull, Ramon, 31, 53, 64-68, 71, 72, 77, 78, 80-83, 126, 131-133, 146-147, 194, 202, 227, 280, 286, 287, 290-291, 367, 375, 383-386
 Loescher, 372
 Londres, 39, 46, 138, 364, 365, 369, 371, 377
 Lope de Vega, 383
 López, Antoni, 375
 López de Meneses, A., 383
 Lovaina, 43, 52, 192, 365, 370
 Loyola, Ignatius de, 368
 Loyole, v. Loyola, Ignatius de
 Lubac, Henri de, 137, 138
 Lübeck, 375
 Lucili, 153
 Lucilius, v. Lucili
 Ludwig, 366
 Lugduni v. Lió
 Luidores, Llorenç de, 145
 Lul, Raymundus, v. Llull, Ramon
 Lulio, v. Llull, Ramon
 Lull, Raimund, v. Llull, Ramon
 Lull, Raymond, v. Llull, Ramon
 Lulle, Raymond, v. Llull, Ramon
 Lulli, Raymondi, v. Llull, Ramon
 Lulli, Raymundi, v. Llull, Ramon
 Lulli, Raymundum, v. Llull, Ramon
 Lullo, v. Llull, Ramon
 Lusitania, v. Portugal
 Luther, 386
 Lyon, v. Lió
 M. J. L. C., 40
 Mabile, Madeleine, 365
 Mabillon, J., 372
 Machometus, v. Mahoma
 MacMillan, 385
 Madrid, 28, 31, 42, 45-47, 51, 58, 116, 133, 137, 153, 198, 199, 202, 230, 275, 363, 364, 367-373, 375, 376, 378, 380-383, 385, 386
 Maffomet, v. Mahoma
 Mafumet, v. Mahoma
 Maghrib, 385
 Magúncia, 30, 37, 365, 367, 376
 Mahoma, 54, 58, 62, 105, 286
 Mahomet, v. Mahoma
 Maioricarum, v. Mallorca
 Maisonneuve, L., 372
 Mallorca, 59, 64, 66, 68, 78, 83, 368, 383
 Mallorques, v. Mallorca
 Manchester, 33
 Mandonnet, 385
 Mansell, 48
 Marburg, 376
 Marc, Jean de, 38
 Marc Aureli, 153

- March, J., 385
 March, Juan, 133
 Marchia, Francesc de, 145
 Marchiennes, 40, 45
 Maria, 65, 69
 Marichal, Robert, 365
 Marimon, Josep Maria, 385
 Marín Martínez, T., 367
 Marquette, 379
 Marsili de Pàdua, 51
 Martí V, 68
 Martí, Ramon, 373, 375, 385
 Martí, Ramón, v. Martí, Ramon
 Martí, Raymond, v. Martí, Ramon
 Martí d'Eixalà, Ramon, 373
 Martí l'Humà, 49
 Martin, Iean, 44
 Martin, Louis-Aimé, 39
 Martín, M., 364
 Martin, Raymond, 384
 Martín, san, 380
 Martínez Arancón, Ana, 42, 373
 Martínez de Bujanda, J., 46, 47, 373
 Martínez Ferrando, J. E., 381
 Martínez Gómez, L., 367, 373
 Martins, Mario, 364, 373
 Martonne, 365
 Marzorati, 368
 Marx, L., 364
 Masai, François, 364
 Matter, M., 373
 Matzke, D., 373
 Maussac, D., 373, 375
 Mazzantini, Albano Sorbelli, 364
 Mellizo, Carlos, 373
 Menéndez y Pelayo, Marcelino, 28, 373
 Mercati, Angelo, 370
 Metge, Bernat, 12, 52, 54, 55-58, 219, 221, 270, 382-384
 Metman, Josette, 365
 Metx, J., 18
 Metz, 29
 Meyer, G., 364
 Michalski, Constantin, 145
 Michaud, 372
 Michel, Clavde, 38
 Michel, Pierre, 368
 Migne, J. P., 372
 Migne, M. L., 38, 39
 Milà, 12, 33, 42, 43, 368, 376, 384
 Milano, v. Milà
 Millàs Vallicrosa, Josep Maria, 385
 Milwaukee, 379
 Miquel, Francesc A., 385
 Miracle, 376
 Mirandola, 368
 Mirandola, Pico della, v. Pico della Mirandola
 Modena, 41
 Moguntiae, v. Magúncia
 Moisés, 197, 328
 Molinier, A., 379
 Moll, 147
 Monfar, 63
 Montaner y Simón, 367
 Montaigne, v. Montaigne, Michel de
 Montaigne, Michel de, 38, 39, 83, 367-372, 374, 385, 386
 Montcada, Roger de, 59
 Montfaucon, B., 364
 Montoliu, Manuel de, 383
 Montserrat, 62, 368, 382
 Montserrat, Cebrià, 40, 375, 376
 Moreel, F., 45
 Moreels, L., 46, 366, 376
 Moréri, L., 373
 Mosel, 374
 Moureau, François, 368
 Moyses, v. Moisés
 Munic, 31, 33, 64, 68, 81, 364, 370, 372, 383
 Mussafia, A., 383
 Myt, Jacques, 36, 38
 Namur, 32, 363
 Naudé, J., 373
 Naudeau, Olivier, 385
 Nazario de Santa Teresa, C. D., 373
 Negri, 41
 New Haven, 138
 Niceron, 366
 Nicolau d'Amiens, 126
 Nicolau de Cusa, v. Kues, Nikolaus von
 Nicolau d'Olwer, Lluís, 383
 Nicolau d'Oresme, 145
 Nietzsche, 279
 Nitzsch, F. A. B., 373

- Noack, L., 373
 Noethen, Servatus, 42
 Norton, F. J., 366
 Norton, G., 385
 Noulet, J. B., 373
 Nourrisson, 373
 Nova York, 35, 47, 48, 192, 194, 365, 366, 370, 376, 379, 384, 385
 Novara, 364
 Nuremberg, 36, 366

 Occam, v. Ockam, Guillem d'
 Ockam, Guilhelmus de, v. Ockam, Guillem d'
 Ockam, Guillem d', 50, 80-82, 145, 185, 187, 188, 192-194
 Ockham, Guillermo de, v. Ockam, Guillem d'
 Olieu, Pèire Joan, 271
 Olivar, Marçal, 384
 Olschki, 364, 376
 Olten, 18
 Oltra, M., 192
 Omont, Henri, 364
 Oresme, Nicolau d', v. Nicolau d'Oresme
 Orvieto, 41, 364
 Österreich, v. Àustria
 Oudin, C., 366, 373
 Oxford, 138, 153, 202, 364, 365, 377, 379, 381, 385

 Pacià, sant, 377
 Pacios López, A., 51, 383
 Pàdua, 65
 Paffroed, Richard, 35
 Paganelli, Mariano, 41
 País Valencià, 382
 Palau Dulcet, A., 44, 366
 Palma de Mallorca, 147, 368, 385
 Palmé, 28, 375
 Pallassis, George, 371
 Pampelune, 379
 Panzer, G. W., 366
 París, 27, 28, 30, 31, 36, 38, 39, 44, 45, 64, 65, 71, 81, 89, 116, 127, 130, 137, 138, 144-146, 156, 157, 160, 163, 177, 185, 197, 202, 210, 217, 226, 236, 279, 363-378, 382, 384-386
 Pascal, 370, 384
 Paschini, Pio, 374
 Pasqual, A. R., 374
 Pau, Jeroni, 382
 Pau, sant, 116, 127
 Paula, Francesc de, v. Francesc de Paula
 Payen, Théobald, 44
 Pays-Bas, v. Holanda
 Pellechet, Marie, 366
 Pelzer, Augusto, 370
 Peníscola, 59, 63, 382
 Penney, C. L., 366
 Pennsylvania, 31
 Penyafort, Ramon de, 48
 Perarnau i Espelt, Josep, 51, 63, 64, 68-70, 81, 82, 271, 383
 Percin, J. J., 374, 379
 Pere, 290
 Pere III, 65-67
 Pereira, Gabriel, 364
 Perez Alonso, J., 153
 Pérez Ballestar, J., 367
 Pérez Dubrull, A., 373
 Perpinyà, 28, 65
 Pessemesse, 379
 Petit, Jean, 36
 Petit-Montrouge, 38-39
 Petrarca, 368, 384
 Pétrarque, v. Petrarca
 Petrus, 76
 Philosophus, v. Aristòtil
 Phillips, Thomas, 364
 Picard, 378
 Picavet, F., 374
 Pico, Giovanni, v. Pico della Mirandola, G.-F.
 Pico della Mirandola, G.-F., 274, 368, 385
 Pieper, Josef, 202
 Pinçon, 365
 Piqué Angordans, Antoni, 158
 Pisa, 49
 Plató, 193
 Platzeck, E. W., 385
 Pleyan Condal, A., 381
 Plotí, 165, 318
 Plotinus, v. Plotí
 Poch, Josep, 381
 Pompei, Sperandio, 41

- Pons, Domingo, 380, 381
 Portogallo, v. Portugal
 Portugal, 64, 364, 368
 Possevini Mantuani, Antonii, 367
 Pou i Batlle, Joseph, 374
 Pou i Martí, Josep M^a, v. Pou i Martí,
 Josep Maria
 Pou i Martí, Josep Maria, 63, 384
 Pou i Rius, R., 374
 Poudou, F., 374
 Pring-Mill, Robert, 146, 147, 385
 Privat, 372, 378, 379
 Probst, Jean Henri, 374
 Pròixida, Olf de, 66
 Pseudo-Denis, v. Pseudo-Dionís
 Pseudo-Dionís, 145
 Puget, Juliette, 379
 Puig i Oliver, Jaume de, 40, 52, 63, 364,
 367, 374, 383
 Pujols, Francesc, 375
 Pyrénées, 377

 Quayrats, Jean de, 379
 Quejerazu, Alfonso, 375
 Quentell, H., 43

 Rahner, Karl, 18
 Ramon, v. Llull, Ramon
 Renaudet, A., 385
 Randa, 83
 Rapin, René, 375
 Rashdall, Hastings, 379, 381
 Raymundi, 372
 Raymundus, 48
 Raynaud, Th., 375
 Reggio, 41
 Regoli, Giovanni, 41, 42, 47, 48
 Reimmann, J. F., 366
 Reinhardt, Ernst, 372
 Reinhardt, Heinrich, 375
 Renaudet, A., 385
 Rennes, 378
 Renucci, Paul, 384
 Reulet, Denis, 28, 367, 368, 375
 Reus, 371
 Reusch, F. H., 385
 Revah, I. S., 375
 Rialp, 202

 Riber, Llorenç, 375
 Ribot, Felip, 52
 Ricard, Robert, 375
 Ricard de Sant Víctor, 71, 116, 128, 129,
 132, 138, 177, 178, 226-228, 287
 Ricci, Seymour de, 48
 Richardi, v. Ricard de Sant Víctor
 Rico, Francisco, 137, 375
 Riera, Antoni, 81, 82, 381
 Riera, Pablo, 41
 Riera i Sans, Jaume, 51, 384
 Riesco Terrero, J., 375
 Riquer, Martí de, 52, 58, 60, 62, 219, 382,
 384
 Riquer, Martín de, v. Riquer, Martí de
 Ritter, H., 185, 375
 Riuiera, 45
 Rius i Serra, J., 381
 Rixner, Th., 375
 Rizzoli, 12
 Robertes, John, 46
 Rodière, 379
 Roca, Joseph, 381
 Rogent, Elies, 64
 Roig, Diego, 63
 Roig Gironella, J. A., 375, 382
 Roig i Rey, 381
 Roís de Corella, Joan, 52, 382
 Roma, 63, 144, 224, 365, 367, 371, 372,
 374, 383
 Roques, R., 145
 Roquetaillada, Joan de, 62, 63
 Roschach, E., 379
 Rosne, 38
 Rothe, R., 375
 Rotterdam, 368
 Rotterdam, Erasme de, v. Erasme de Rot-
 terdam
 Rovini, Robert, 385
 Rouen, 32, 38
 Rourera i Farré, Lluís, 365
 Roven, v. Rouen
 Rubió i Lluch, Antoni, 365, 381, 384
 Rylands, John, 33

 Sabieude, Raymondus, 30
 Sabieude, Raymundus, 30, 31, 367, 375
 Sabonda, Raymundus de, 40

- Sabonde, Raymonde de, 39
 Sabundae, Raymundus de, 32
 Sabunde, 372, 375
 Sabunde, R., 371
 Sabunde, R. de, 372
 Sabunde, Ramón, 363, 365
 Sabunde, Raimund von, 370, 372, 375
 Sabunde, Raimondo, 41, 369, 374
 Sabunde, Raimundo de, 376
 Sabunde, Raymond, 376
 Sabunde, Raymond of, 368
 Sabunde, Raymund, 368, 373
 Sabunde, Raymundi de, 42
 Sabunde, Raymundo, 28, 41, 375
 Sabunde, Raymundo de, 35, 36
 Sabunde, Raymundus, 29, 30, 33
 Sabunde, Raymundus de, 30, 31, 33, 34, 42, 372
 Sabunde, R. von, 372, 376
 Sabunde, Raymundus von, 376
 Sabundii, Raymundi, 43
 Sabundius, Raymundus, 32
 Sabundo, Raymundo, 368
 Sabundo, Raymundus, 32
 Sabundo, Raymundi de, 35
 Sabundus, Raimundus, 28, 50, 52, 63, 367, 376
 Sabundus, Raymundus, 30
 Sabvnde, Raymundo de, 37
 Scharbau, H., 375
 Schaur, J., 376
 Saint Bonaventura, 192
 Saint-Charles, L., 379
 Sainz de Baranda, 381
 Sainz de Zúñiga, G., 380
 Sainz Rodríguez, P., 375
 Sala-Molins, Louis, 375
 Salamanca, 47, 375, 380
 Salisbury, Joan de, v. Joan de Salisbury
 Saltet, L., 379
 Samaran, Charles, 365
 Sanahuja, P., 81, 381
 Sanchez, François, 374
 Sánchez Nogales, J. L., 375
 Sansoni, G. C., 144, 371
 Sant Petersburg, 33
 Santander, 370
 Santes Creus, 385
 Santi, Francesco, 81
 Santi, M. de, 379
 Santiago-Otero, Horacio, 365
 Sanvisenti, B., 384
 Sarlat, 371
 Savonarola, 375
 Scaduto, Mario, 375
 Scaliger, J. J., 375
 Scipió, 382
 Schaarschmidt, 367, 373, 375
 Scharbau, H., 375
 Schaur, J., 376
 Schachner, 379
 Scheeben, M. J., 376
 Schemeller, Andreas, 364
 Schenderlein, R. J., 153, 376
 Schlette, H. R., 18
 Schroeck, J. M., 376, 385
 Schumann, A., 376
 Schwann, 385
 Sciacca, M. F., 376
 Scipió, 382
 Sebeide, Raymundus, 30
 Sebeide, Raymundus, 29
 Sebeude, Raymundo, 31, 32
 Sebeydem, Raymundo, 35
 Sebon, 369
 Sebon, R., 372
 Sebon, Raymond, 38-40, 44, 45, 369, 370
 Sebond, 368, 370-372, 375
 Sebond, Raimond, 27, 126, 369, 372, 373
 Sebond, Raymond, 40, 367, 369, 370, 373, 374
 Sebona, Raymundus, 32
 Sebonde, 375
 Sebonde, Raimond, 374
 Sebonde, Raymond de, 28, 368, 370, 373, 374
 Sebonde, Raymundi de, 34
 Sebondio, 46
 Sebude, Remundus, 29, 31
 Sebunda, Raymundi de, 34
 Sebunde, Remundo, 45
 Sebundii, Raemundi, 43, 44
 Sebundius, Raymundus, 43, 46
 Sebundo, Ramundo, 370
 Segimon d'Hongria, 65

- Seidel, J. E. de, 37
 Sellas, Joaquim, 376
 Seminiuerbium, Dominicum, 43
 Sèneca, 153, 367
 Serra Ràfols, E., 381
 Severino, Emmanuele, 12
 Sevilla, 32, 46, 47
 Sibieude, Ramundus, 32
 Sibiuda, v. Sibiuda, Ramon
 Sibiuda, Raimundo, 367
 Sibiúda, Raimundo, 364, 373
 Sibiuda, Ramon, 11, 12, 23, 27-29, 31, 33, 35, 39, 40, 42, 47-50, 53, 55-58, 60-63, 65, 68, 70, 72, 77-80, 82, 83, 87-134, 137-153, 155-175, 177, 178, 180-184, 186, 194, 195, 197-221, 223-254, 256, 280, 364, 367-369, 374
 Sibiuda, Ramón, 372-374
 Sibiuda, Ramon de, 369, 373, 374
 Sibiuda, Raymond, 372, 375
 Sibiuda, Raymundo de, 47, 147
 Sibiude, Ramon, 31-33, 40, 116, 368, 369, 376
 Sibiude, Ramon de, 374
 Sibiude, Ramundi, 29
 Sigwart, H. C., 376
 Simler, J., 376
 Simmler, J., 89, 376
 Sincer, Théophile, 367
 Smalley, B., 138
 Smith, C. E., 379
 Sòcrates, 127, 193
 Sol i Benet, 381
 Solana, M., 385
 Solisbaci, v. Sulzbach
 Sonnius, Michel, 38
 Sovbron, Thomas, 38
 Spagna, v. Espanya
 Spain, v. Espanya
 Spicq, C., 138
 Spinoza, 193
 Stäudlin, C. Fr., 376
 Stegmüller, Friedrich, 28, 37, 40, 88, 367, 376
 Stevenson, Henricus, 365
 Stöckl, Albert, 376
 Stressa, 46
 Stuttgart, 28, 37, 367, 372, 376
 Suárez, Victoriano, 382
 Suárez Bárcena, R., 376
 Suárez, F., 369
 Suïssa, 364
 Sulzbach, 28, 37, 40, 88, 366, 375-376
 Taffard, 371
 Tallandier, 372
 Tarragona, 66, 381, 385
 Tàrrega, 381
 Tàrrega, Ramon de, 380
 Tarré, J., 385
 Taryuman, Abdallāh al-, 60, 383
 Taylor, H. O., 138
 Tecnos, 372
 Tegernsee, 65
 Tempier, Esteve, 213
 Tennemann, W. G., 376
 Teutonicus, Adam, 48
 Thalès, 373
 Thiboust, S., 38
 Thomas, A., 379
 Thomas d'Aquin, saint, v. Tomàs d'Aquino, sant
 Thomasius, J., 376
 Thurot, Charles, 177
 Tiedemann, Dietrich, 376
 Thierry, Nicolàs, 46
 Tissot, C. J., 376
 Toda i Güell, Eduard, 365, 367
 Toledo, 43
 Tolosa de Llenguadoc, 28-31, 54, 127, 368, 371-374, 377-379
 Tomàs, v. Tomàs d'Aquino, sant
 Tomàs d'Aquino, sant, 70, 126, 146, 187, 188, 201, 385
 Tomàs, sant, v. Tomàs d'Aquino, sant
 Torí, 367, 370, 372, 382-383
 Torino, v. Torí
 Tortosa, 51, 383, 384
 Torras i Bages, J., 376
 Torres Amat, Fèlix, 376
 Toulouse, v. Tolosa de Llenguadoc
 Tours, 368, 382
 Tovrnnon, 38
 Trastàmara, 49, 62
 Tredici, Jacinto, 375
 Treschel, J., 82

- Tréveris, 374
 Trezano, 364
 Trithemius, J., 376
 Tübingen, 41, 366, 376, 377, 385
 Tunis, 58-60
 Turmeda, Anselm, 57-63, 71, 228, 369, 382-384
 Turmeda, Encelm, v. Turmeda, Anselm
 Turner, 376
 Ueberweg, F., 185, 376
 Ullmann, C., 376
 United States, v. Estats Units
 Urales, Federico, 376
 Urgell, Jaume d', v. Jaume d'Urgell
 Vaïsse-Cibiel, Émile, 379
 Vaissete, 379
 Valdés, Juan de, 365
 Valencia, v. València
 València, 64, 68, 380, 382, 383, 385
 Valois, Marguerite de, 370, 385
 Valladolid, 45-47
 Van Steenberghen, F., 201
 Vansteenberghe, E., 71, 386
 Varsòvia, 33
 Vascosan, 44, 45
 Vasoli, Cesare, 376
 Vaticà I, 19, 20
 Vaticà II, 21
 Vatican City, v. Ciutat del Vaticà
 Vauprivas, 366
 Venècia, 37, 371
 Verdaguer, J., 376, 377
 Vera, 385
 Vervoort, Franciscus, 39
 Vic, 63, 379, 381, 384
 Vich, v. Vic
 Víctor, Hug de Sant, v. Hug de Sant Víctor
 Víctor, Ricard de Sant, v. Ricard de Sant Víctor
 Victore, Richardo de Sancto, v. Ricard de Sant Víctor
 Vidal, Francesc, 66
 Vidart, L., 376
 Vie, L., 379
 Viena, 33, 363-364
 Vignaux, Paul, 127, 385
 Vilanova, A., 384
 Vilanova, Arnau de, 63, 68
 Vilanova, Evangelista, 377
 Villanueva, J. L., 382
 Villey, Pierre, 385
 Vittorio, 370
 Vives, 369
 Vives, Luis, v. Vives, Lluís
 Vives, Lluís, 146, 369, 370
 Vives Casajoana, 384
 Vivès, v. Vives, Lluís
 Vives Gatell, J., 367
 Volterra, 364
 Vorländer, K., 377
 Vrin, 81, 127, 130, 144, 156, 157, 160, 163, 177, 210, 217, 226, 236, 365, 368, 382, 385, 386
 Walchius, J. G., 377
 Walter, 18
 Warner, George, 365
 Washington, 368
 Webb, C. C. J., 178, 377
 Weber, Alfred, 377
 Wharton, H., 377
 Wickersheimer, Ernest, 377
 Wien, v. Viena
 Wilmart, Andreas, 365
 Wilson, W. J., 48
 Windelband, W., 377
 Wittek, Martin, 364
 Wolf, J. Chr., 377
 Wolfenbüttel, 34, 364
 Wower, J., 377
 Zaluski, 33, 34
 Zaragoza, 47, 382
 Zelle, 384
 Ziegenfuss, Werner, 377
 Ziletus, Franciscus, 37
 Zöckler, 377
 Zubiri, 367
 Zuric, 371, 375, 376

II. ÍNDEX DE MATÈRIES

abstracció 187, 200-201
amor 103-105, 143, 152, 240-268, 273-274
— bé de l'home 242
— do 244
— transforma la voluntat 245-247, 260-261
— i coneixement 246
— objecte primer 251-253, 258
— comú i universal 254
— dos amors 256-263
— de si mateix 263-265
— fruits 264-266
— i societat 267-268
àngels 106
antropocentrisme 270, 278
argument cosmològic 158-159
argument moral 158-159, 171
argument ontològic 97-100, 123-124, 151, 158-159, 183, 199, 216, 220, 227-228
Art lul·liana 64, 68
«*ascensus et descensus*» 147, 210, 218, 274
augustinisme 126-127, 160, 165-166, 183, 195, 233, 247-248, 264, 266-268, 271-272
autoritat 140-141

Bíblia 105-106, 110-112, 140, 184
— i metafísica 197
buit 158, 168

certesa 113-116, 278-279

— condicions 113-114
— solidesa 115-116
— grau suprem 117
— i prova 120
ciència 108-113, 275
— de l'home 78, 89, 108-113, 155, 174, 185, 200
— de la naturalesa 112-113
— ciències 155, 161
— moral 155-156, 230-231, 250
— de l'amor 257
ciència i fe 20
«*cogito*» 175
concepte 187-194, 216
coneixement 182-184, 223, 246
consciència 102, 171-172
conversió 157
— conversos a l'islamisme 58-60
convicció 117
creació 93-94, 100, 110, 112, 204-205, 208-210, 211-214, 272
criatura 138-139, 141, 158, 160, 243
criatures, v. *criatura*
crisologia 130
culpa 20

Déu

— *cognoscibilitat natural* 19-21, 116, 185, 196-197
— *existència* 92-93, 95, 100, 148, 153, 199-200
— *argument ontològic* 97-98, 199

- argument cosmològic 158-159
- argument moral 158-159, 171
- atributs 93-94, 100, 118, 169, 196-197, 218-219, 228
- simplicitat 196, 198, 203, 208, 218
- infinitud 93, 163-164, 199-200, 203-204, 218, 220, 243
- necessitat i llibertat divines 72-76, 201-205, 211-214, 226
- i ésser 195-197
- omnipotència 74
- remunerador 101-102, 169
- font de tota veritat 20, 162
- «nomen Dei» 184
- Trinitat de persones 94-96, 100, 188, 219-221
- autor del llibre de les criatures 111, 116
- coneixement a través de l'home 158-159, 162, 166, 183
- distint de les criatures 198-199, 207-208
- fi de totes les coses 214
- deures de l'home envers Déu 105, 107, 151, 162
- dialèctica 208
- divinitat de Crist 105
- dogmes 100, 122, 219-221, 235-236, 271
- dons de Déu 238
- dubte metòdic 175
- egoisme* 105
- elements 146-147, 150, 166-167, 249
- entendre 146, 164, 218-219
- epicureisme 52-53, 55
- escala de la naturalesa 115-116
- escatologia 266
- escepticisme 52, 56, 116
- Escolàstica 11-12
- escotisme 217-218, 221, 251
- essència 205-208
- ésser 146, 164, 195-221
 - i unitat 149
 - escala de l'ésser 195
 - com a principi 196
 - de les criatures 198, 217
 - primer 200, 202-205, 215-219, 243, 273

- i perfecció 203
- contingut 211, 215
- absolut 216
- estoics - estoïcisme 153, 158
- ètica 225
- experiència 117-119, 139, 185, 200-201, 233-234
- experiència i prova 120
- experiència i convicció 117
- graus 117-118
- fe* 14, 17, 20, 162, 235-236, 269
 - crisi de fe, 52-53
 - proves de la fe, 53, 107, 127
 - i naturalesa humana 55-56, 107
 - i especulació 130, 219-221
 - i polèmica religiosa 12
 - i raó 21, 274-277
 - i certesa 114
 - i cultura 277-280
- fi 157
- filosofia 12-13, 19
 - i teologia 20-21, 221
 - i religió 22-23, 142, 269, 275-277
 - antiga 14, 16-17, 109
- filosofia cristiana 15-16
 - i escolàstica 16
- filosofia medieval 12-17
 - i teologia 16, 161
- física 144-145
- fisicisme 201-203
- fonament 196, 203, 277
- forma 189, 191
- fraternitat 104
- gràcia* 112, 141, 143
- gramàtica 177-178
 - especulativa 180
- graus de la naturalesa 92-95, 146, 149-150, 153, 162, 166-167, 185, 195, 200-201, 218-219
 - tenen la seva finalitat en l'home 102
- història de la filosofia* 12, 15
- història salvífica 107-108, 232-233, 273-274
- home 155-175
 - criatura 99-100

— consciència pròpia 102
 — dignitat 103, 125, 174, 236-237
 — fi de la naturalesa 102, 149
 — necessitat de conèixer-se ell mateix 114-116
 — deute de l'home envers Déu 102-103
 — tot s'ha de referir a l'home 121-122, 174
 — maldat humana 107-108
 — alienació 114-115, 250
 — ceguesa 110, 112, 141, 143, 262
 — ignorància d'ell mateix 115-116
 — coneixement propi 120, 156
 — salvació 111-113, 116, 155-156
 — ignorància de l'home 157, 262
 — punt intermedi entre Déu i el món 159
 — microcosmos 174-175
 — i amor 267-268
 humanisme 103, 126, 129, 131, 174, 237, 270

idealisme 116
 imatge de Déu 128, 174, 273
 immortalitat de l'ànima 100, 106, 170-171, 185-186
 impensable 120-121, 231, 271
 infinit 163-164, 228
 intel·lecció 191-193
 intel·ligència 97-100
 «intensio formarum» 251
 intuïció 191

jerarquia 146-147
 joia 104, 264-266
 judici 98-99, 232
 jueus 51-52

logos 143
 lul·lisme 64-83, 269-270
 — polèmica antilul·liana d'Eimeric 65-68
 — i qüestió de la Puríssima 69-70
 — polèmica antilul·liana de Gerson 71-77, 131-134
 — i nominalisme 80-82
 — de Sibíuda 82-83, 131-134, 194
 — i il·luminació 78-80

llenguatge 185, 216

llibertat humana 97, 101-102, 128, 151, 166-171, 225, 232-233, 239, 242-244, 273-274

llibre de les criatures 110-112, 137-140, 161
 llibre de la natura - llibre de la fe 110-112, 140, 145, 161
 lliure albir 97, 146

mal 107-108, 230

mística 267

«modus communis et universalis», v. universal

«modi essendi» 181, 194

«modi intelligendi» 182, 194

«modi significandi» 178, 194

monoteisme 204

musulmans 57

— polèmica antimusulmana 60-62

naturalesa 138-140, 142-143, 144-145, 148-150, 152

naturalesa humana 149

— íntegra 107

— corrompuda 107, 142, 232-233

— redimida 107, 142

— i l'impensable 119, 231

naturalisme 142, 144, 233

necessitat 72-74, 148, 151, 167, 225, 233, 243-244

neoplatonisme 146-147, 149, 203

no-ésser 198, 204-205, 210, 215-219, 272-273

— negatiu 218

— privatiu 218

nom 178, 180-182, 185, 187-189, 224

— adquirir 181

obligació moral 90, 103, 105, 151-152, 173, 238-240

ordre

— natural 105, 142-143, 146, 148, 158, 162-163, 230, 234, 243, 248

— racional 119

— revelat 143

— moral 101, 151

paraula de Déu, v. Bíblia
 pecat 113

— original 143, 232
 — pecats capitals 263
 pluralisme gnoseològic 20
 poder 204-205, 242, 273
 — temporal i espiritual 50-51
 politeisme 204
 primer motor 201-203, 273
 principi del millor 229
 producció del món 210-213, 220
 producció natural i producció divina 94-96
 profetisme 62-64
 prova 114, 120-122, 140

«*ratio fidei*» 11
 «*rationes probantes*» 72, 76, 119, 202, 220
 redempció
 — necessitat 143
 regla d'afirmar i negar 98-101, 124-126, 151, 227-231, 234-236, 248-249
 regla de l'ésser 204, 209
 regles 98, 122-126
 religió 22, 108, 152, 162, 269, 275-277
 «*remissio formarum*» 251
 remuneració 101, 105, 169-170
 representacionisme 193
 responsabilitat moral 101, 168
 revelació 18-23, 112, 141, 272
 — i filosofia 15
 — doctrina revelada 100, 109

saber 117
 salvació 232
 sanció moral 101, 151, 167-168
 saviesa 112-113

sensació 188, 193
 sentir 146, 164, 218-219
 signe 190, 193-194, 220
 significat 190, 194
 simbolisme ontològic 224-225
 «*similitudo*» 182, 188
 sobrenatural
 — relació amb el natural 111-112
 socratism cristian 237
 substància 191-192
 «*suppositio terminorum*» 193-194

teleologia 168
 teologia 14-15, 17-23, 107, 122, 130-131
 — i filosofia 16, 21, 161, 189, 221, 269, 277, 279
 — com a ciència 14
 — natural 108, 113
 testimoni-testimoniatge, 114, 117, 126
 tristesa 105, 264-266

unitat 148-149
 — del món 96
 universal 186-190, 193-194

veritat 113, 165-166, 224, 228
 — i fe 269
 — i certesa 278-279
 — i moral 242
 via de l'eficiència 200
 viure 146, 164, 218-219
 voluntat 225-226, 232-233, 236, 239-240, 242-244, 245-248, 250, 252-256, 258, 273
 «*vox*» 178, 189-190, 192

III. ÍNDEX GENERAL

Taula	7
Llista d'abreviacions	9
INTRODUCCIÓ	11
PRIMERA PART: VIDA, OBRA I CONTEXTOS	25
I. Vida i obra	27
I.1. Vida	27
I.2. Obra	29
I.2.1. «Scientia libri creaturarum» o «Liber creaturarum»	29
I.2.1.1. Manuscrits datats	29
I.2.1.2. Manuscrits no datats	31
I.2.1.3. Manuscrits perduts	33
I.2.1.4. «Excerpta» i abreviacions	34
I.2.1.5. Edicions	35
I.2.1.6. Traduccions	38
I.2.1.7. Refoses	42
I.2.2. «Viola Animae»	42
I.2.2.1. Manuscrits	42
I.2.2.2. Edicions	43
I.2.2.3. Traduccions	44
I.2.2.4. Refoses	46
I.2.3. «Quaestiones disputatae».	47
II. Medi històric i cultural	49
II.1. Consideracions generals	49
II.1.1. El cisma d'Occident	50
II.1.2. Els jueus	51
II.1.3. Crisi dels valors cristians	52
II.1.4. Polèmica antimusulmana: l'afer Turmeda	57
II.1.5. Profetisme popular	62
II.2. El lul·lisme en temps de Ramon Sibiuda.	64
II.2.1. Nicolau Eimeric i el lul·lisme	65

II.2.2.	El lul·lisme i la qüestió de la Puríssima	69
II.2.3.	Gerson i el lul·lisme	71
II.2.4.	Lul·lisme i nominalisme	77
SEGONA PART: QÜESTIONS DE MÈTODE		85
III.	«Liber creaturarum»	87
III.1.	Contingut	87
III.1.1.	Divisió general	87
III.1.2.	Articulacions de la primera part: títols 1-222	91
III.1.2.1.	«Comparatio per convenientiam et primo generaliter»	91
III.1.2.2.	«Comparatio per convenientiam secundo specialiter»	96
III.1.2.3.	«Comparatio per differentiam et primo generaliter per habere»	97
III.1.2.4.	«Comparatio per differentiam secundo specialiter per cognoscere se habere»	102
III.1.2.5.	L'amor i els altres deures de l'home	104
III.1.3.	De l'home de dret a l'home de fet	107
III.2.	«Scientia de homine»	108
III.2.1.	Objecte	109
III.2.2.	Característiques de la «Scientia»	109
III.2.3.	Fonts	110
III.3.	«Certitudo, experientia»	113
III.4.	«Rationes probantes»	119
III.5.	«Regulae»	122
III.6.	Fonts	126
III.6.1.	Agustí	126
III.6.2.	Anselm	127
III.6.3.	Bernat	127
III.6.4.	Hug de Sant Víctor	128
III.6.5.	Ricard de Sant Víctor	129
III.6.6.	Bonaventura	129
III.6.7.	Duns Escot	130
III.6.8.	Gerson	131
TERCERA PART: ASPECTES DOCTRINALS		135
IV.	«Liber naturae»	137
IV.1.	L'univers com a llibre: lectures possibles	137
IV.2.	L'ordre natural: naturalesa, Déu, llibertat	144
V.	«Homo in quantum homo est»	155
V.1.	Centralitat de l'home	155
V.2.	Cap a la ciència de l'home	156
V.3.	Home, Déu, veritat	162
V.4.	El món de la llibertat	166
V.5.	Antropocentrisme radical	171
VI.	Gramàtica i lògica	177
VI.1.	El nom i les coses	177
VI.2.	El signe	184

	VI.3.	El concepte	185
VII.	«Esse et non esse»	195	
	VII.1.	L'escala de l'èsser	195
	VII.2.	L'èsser de Déu	197
	VII.3.	Física i metafísica	201
	VII.4.	El cercle hermenèutic de l'èsser	203
	VII.5.	L'Ésser, els éssers i el no-ésser	205
	VII.6.	La creació	210
	VII.7.	L'Ésser primer	215
	VII.8.	Cap a l'interior de Déu	219
VIII.	«Debitum hominis»	223	
	VIII.1.	L'ordre ètic	223
	VIII.2.	L'art d'afirmar i de negar	226
	VIII.3.	L'obligació de l'home	237
IX.	«Amor»	241	
	IX.1.	L'amor i la llibertat	241
	IX.2.	El dinamisme amorós	244
	IX.3.	La jerarquia de l'amor	247
	IX.4.	El primer amor	251
	IX.5.	Els dos amors	256
	IX.6.	L'agonística amorosa	263
	IX.7.	Les ciutats de l'amor	266
X.	Conclusions	269	
	X.1.	De la teologia a la filosofia, i tornada	269
	X.2.	Fe i raó	274
	X.3.	Fe i cultura	277
APÈNDIX			281
Primera part			283
Segona part			293
Tercera part			309
BIBLIOGRAFIA			361
I.	Textos sibiudians	363	
	I.A.	Manuscrits	363
	I.B.	Edicions	365
II.	Dades biobibliogràfiques, estudis i referències crítiques sobre Ramon Sibiuda	367	
III.	Medi històric i cultural	377	
	III.A.	Universitat de Tolosa de Llenguadoc	377
	III.B.	Universitat de Lleida	380
	III.C.	Corrents de pensament	382
IV.	Bibliografia auxiliar	384	
ÍNDIXS			387
I.	Índex de noms	389	
II.	Índex de matèries	403	
III.	Índex general	407	

AQUESTA OBRA S'HA ACABAT D'IMPRIMIR
A L'OBRADOR DE LIMPERGRAF, SL
A RIPOLET (VAL·LÈS OCCIDENTAL),
EL DIA 31 DE DESEMBRE DE 1997

