

BUTLLETÍ BIBLIOGRÀFIC

JAUME DE PUIG I OLIVER

DEU ANYS D'ESTUDIS SOBRE RAMON SIBIUDA

L'any 1966 Friedrich Stegmüller reeditava, fent-la precedir d'una introducció, l'obra de Sibiuda.¹ Aquesta publicació, de la qual no hem de parlar ací, inaugura una nova etapa en la bibliografia sibiudiana. La millor aportació de Stegmüller era l'estudi d'una primera llista de 17 manuscrits del *Liber Creaturarum*, de les 15 edicions llatines i de les seves traduccions i refoses. Com que això encara no s'havia fet mai, el treball de Stegmüller tenia la virtut de dibuixar tot d'una un mapa insospitat fins aleshores de la influència de Ramon Sibiuda i dels llocs on havia suscitat interès. La conclusió immediata que se'n desprenia era que l'*hispanus* Ramon Sibiuda havia estat poc conegut i havia desvetllat poca curiositat precisament a Espanya.

Mogut potser per aquesta constatació, el 1969 Miquel Batllori² escometia l'estudi de la influència de Ramon Sibiuda sobre sant Ignasi, sobretot pel que fa a la contemplació per tal d'obtenir amor, puix que el quadre que li donava Stegmüller de les edicions de la *Viola Animae* li suggeria que sant Ignasi hauria pogut conèixer fàcilment les doctrines sibiudianes, atesa la boga que tenien a Barcelona, Alcalà o Salamanca. Cita, doncs, alguns textos del *Liber Creaturarum* i de la *Viola Animae* per a indicar que en Sibiuda hi ha el mètode de l'ascens i el descens de la intel·ligència humana des de les coses terrenes a Déu i de Déu a les coses terrenes, així com l'afirmació que l'home és creat per a conèixer Déu i que, en ésser-li donades per Déu les criatures per a les seves delectacions, ajut i solaç, l'home ha contret un deute que l'obliga a Déu i que només pot satisfer corresponent-li amb amor, l'únic do liberal i espontani que procedeix de la voluntat humana. La conclusió de Batllori és que Sibiuda i Dorlant, l'autor de la *Viola*, poden ser considerats com a llocs paral·lels més que no pas com a fonts ignasianes, perquè llurs doctrines són comunes a la major part dels escriptors medievals i de l'edat nova i, d'altra banda, sant Ignasi organitza els seus materials d'una manera tan pròpia i amb una finalitat tan particular en els *Exercicis*, que esdevé molt difícil d'establir rigorosament les fonts i destriar-les de les meres influències.

En una segona part, esperonat sens dubte per les novetats aportades per Stegmüller, Batllori es complau a recordar que el *Liber Creaturarum* era a quasi

1. Cf. Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu liber creaturarum. Faksimile Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller*, Stuttgart - Bad Cannstatt (F. Frommann), 1966, 52* - XXVIII - 648 p.

2. De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola, dins «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXXVIII (1969), 454-463.

tots els col·legis dels primers jesuïtes, no pel seu llatí bàrbar, ans pel contingut de la seva doctrina, centrada en l'home; que els PP. Domènec i Nadal van lamentar que l'obra fos inclosa a l'*Index* de Pau IV de 1559; que Pere Canisi treballava a Dillingen sobre l'edició de Strasburg de 1496, i que Giovanni Regoli, en el pas del XVIII al XIX i ja abans d'entrar a la Companyia de Jesús, en va fer una adaptació italiana que més tard, l'any 1854, fou editada en castellà a Barcelona.³ Després explica que en l'*Index* més moderat del 1564 i a l'*Index* espanyol de 1583, la condemna fou restringida al pròleg. Com altres abans d'ell, Batllori creu que el motiu d'aquesta restricció és que en el pròleg del *Liber Creaturarum* Ramon Sibiuda estampa afirmacions extremament racionalistes, que després no fan acte de presència, almenys d'una manera tan clara, al cos de l'obra.

Tot seguit Miquel Batllori formula algunes observacions a l'obra de Stegmüller i a la seva edició crítica del pròleg i de l'inici del títol primer. Sobretot lamenta que Stegmüller no s'hagi deixat guiar sempre i principalment pels manuscrits P (Toulouse 747) i O (Arsenal 747), i per aquest ordre. Finalment recorda que Sibiuda fou objecte d'atenció intel·lectual en l'època renaixentista i que als col·legis dels jesuïtes la seva obra era ponderada gairebé al mateix nivell que les obres d'Erasme.

Batllori havia expressat punts de vista semblants en d'altres ocasions.⁴ Ara nosaltres només hem de fer observar que llur valor és desigual. El que diu a propòsit de Sibiuda com a font per a sant Ignasi és exacte, així com ho són les reticències que documenta a l'esguard del treball crític de Stegmüller. Defensa la idea, ben antiga, que Sibiuda és lul·lista i a la vegada, per la doctrina, l'adsciu als corrents humanístics europeus, però sense desenvolupar aquests dos punts. En aquest aspecte, i el mateix podem dir pel que fa a les fonts sibiudianes, Batllori no s'allunya gens de la tipificació que havien donat de Sibiuda els germans Carreras i Artau.⁵ Potser l'any 1969, quan Batllori publicà el seu article, mancaven estudis més aprofundits sobre Sibiuda i el seu temps, però hi ha un punt que hauria pogut suscitar la perplexitat del jesuïta català i que aquest passa en silenci. Batllori subratlla que no es pot dubtar del caràcter més aviat espiritualista de Ramon Sibiuda, per tal com afirma la imminència de la fi del món, i que en aquest aspecte se separa de Llull, que rebutjava les teories joaquimites (¿rebutjava, però, l'actitud apocalíptica? no ho sembla: cf. supra, p. 20); d'altra banda registra el fet que Sibiuda pretenia que per a copsar la seva doctrina i, en defi-

3. *Las Criaturas. Grandioso tratado del hombre*, Barcelona 1854, 423 p.; cf. PALAU, *Manual del Libro Hispano Americano*, XVIII, 217 a-b.

4. Cf. M. BATLLORI - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, dins «Grande antologia filosofica», diretta da M. Sciacca, vol. VI, Milà 1964, 225-226; M. BATLLORI, *El lul·lisme del primer Renaixement*, Palma de Mallorca 1955 i també dins M. BATLLORI, *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1979, 61-75; *De l'humanisme catalano-aragonès*, dins *A través...*, 89-90; *Entorn del lul·lisme a França*, *ib.*, 253-257; *Giovanni Pico della Mirandola i el lul·lisme italià del segle XV*, *ib.*, 272-273.

5. CARRERAS I ARTAU, Tomàs i Joaquim, *Historia de la Filosofia Española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid 1943, 101-175.

nitiva, perquè l'home se salvi, no és necessària cap art, ni la lulliana, ni les liberals. No obstant aquestes dues discrepàncies a l'esguard de Llull, Batllori segueix considerant Sibiuda com un lullià del segle xv. Aquest punt del lullisme de Ramon Sibiuda mereix segurament una precisió, les primeres bases de la qual creiem haver donat en un altre lloc.⁶ D'altra banda mereix atenció també l'adscripció del pensament sibiudià als corrents humanístics. Per la nostra part, no tindriem cap inconvenient a veure Sibiuda com un continuador i una figura important d'aquell corrent de pensament elaborat durant l'Edat Mitjana que Gilson anomenà el *socratism cristian*. Amb això voldríem significar que l'humanisme sibiudià té una filiació específica i que les seves relacions amb el pensament europeu contemporani s'han de veure en el marc d'un diàleg, certament precoç, entre una teologia radicalment antropocèntrica i els nous corrents, de filiació i tarannà espiritual divers, que apareixen després del *primus homo modernus*.

El 1969 i el 1970 Ramon Pou i Rius publicava⁷ allò que constitueix el capítol segon de la seva tesi doctoral, *Orientación y método filosófico en los pensadores renacentistas de la Corona de Aragón*, dirigida per Miquel Batllori. En una primera part Pou i Rius resumeix les dades aportades per la bibliografia anterior sobre Ramon Sibiuda, la seva personalitat i la seva obra. En la segona part analitza el sistema antropocèntric del *Liber Creaturarum*, subratllant el lloc central que Sibiuda assenyala a l'amor i a la seva funció, cosa que li permet de parlar, a propòsit del pensament de Ramon Sibiuda, d'«una dinàmica d'humanització de l'univers creat». Per això Pou i Rius veu en Sibiuda un predecessor de l'humanisme, en molts aspectes més madur i coherent que l'humanisme que anava a néixer. En la tercera part, Pou estudia els diversos aspectes doctrinals de l'antropocentrisme sibiudià: el coneixement de si mateix i la teoria de la veritat, segons la qual la *realitat* dels éssers creats esdevé *veritat* en l'activitat racional humana; el valor del propi coneixement; el camí gradual per tal d'arribar-hi i el paper de l'amor en aquest mètode; la relació mútua que hi ha entre el coneixement de Déu i el de si mateix; l'experiència com a fonament per a conèixer-se i conèixer, que Pou i Rius considera el postulat més sòlid que presenta Sibiuda; l'afirmació optimista del valor de l'home; la seva preeminència en la creació; el principi espiritual de l'home —l'ànima—, amb les seves qualitats i potències; i l'amor, punt culminant de l'activitat humana, mesura de l'home, definidor de la seva personalitat, allò que li permet de situar-se en el centre de l'univers i no solament atènyer Déu, ans també identificar-s'hi.

En la quarta part l'autor examina la relació que Sibiuda estableix entre l'home i la naturalesa, que és el seu objecte de contemplació: el llibre de les criatures, obert davant l'home, esdevé manifestació, *signe*, camí de la promoció i

6. Cf. el nostre *El procés dels lullistes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident*, dins «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura», LVI (1980), 436-437.

7. Cf. *La Antropología del «Liber Creaturarum» de Ramon Sibiuda*, dins «Analecta Sacra Tarraconensia», XLII (1969), 211-270; *Orientación y métodos filosóficos en los pensadores renacentistas de la Corona de Aragón*, Barcelona 1970, XII - 60 p.

perfecció humanes, perquè l'home —alienat— només es pot trobar a si mateix en aquesta contemplació. En la cinquena part, Pou i Rius estudia l'ascens a Déu —tret lullà, no completat, però, amb el corresponent i lullà descens—, el punt on l'antropocentrisme sibiudià es converteix en teocentrisme: Déu i l'home formen una constel·lació, en la qual l'un no pot ser sense l'altre; l'home és, així, el testimoni de Déu, i l'argument de sant Anselm reapareix en el *Liber Creaturarum*, perquè és una argumentació que neix i s'escapa en l'home mateix. En escometre el problema de l'especulació trinitària sibiudiana, Pou i Rius diu, per una banda, que Sibiuda no té una concepció adequada i correcta de la necessària distinció entre filosofia i teologia; per altra banda, admet que Sibiuda fa un esforç per mantenir-se en els límits de la raó, car la seva especulació tendeix a mostrar que els misteris divins més alts no són incoherents amb les dades de l'experiència humana. En la sisena part, Pou i Rius examina el mètode i la lògica sibiudianes, de tipus lullista, i que discorren més per salts volutius que per conseqüències rigoroses; en la «regla d'afirmar i negar», Pou hi veu una de les més remarcables característiques del pensament de Ramon Sibiuda: l'apariament de la veritat i de l'amor. Sibiuda, en definitiva, no fa res més que «racionalitzar l'instint de veritat que hi ha en l'home».

Finalment l'autor extreu les seves conclusions: El *Liber Creaturarum* és una obra teològica, en la qual Ramon Sibiuda confon amb facilitat els dominis de la filosofia i de la teologia; per aquesta i per altres causes el seu llibre inspira profundes reserves. Però l'atenció de Ramon Sibiuda a l'home, la seva antropologia insistent en fan un home actual, un precedent llunyà de Teilhard de Chardin i de la «declaració dels drets de la persona humana». Sibiuda és un pensador solitari en un temps de transició, i la seva originalitat rau en el mètode: «l'antropologia de Sibiuda és una filosofia historificada». El *Liber Creaturarum* no crearà escola, però s'inscriu en els corrents de l'humanisme i el Renaixement que han de venir.

El treball de Pou i Rius és l'exposició més completa que ha sortit darrerament del contingut del *Liber Creaturarum*, pres com una antropologia, i àdhuc tenint en compte que l'autor no analitza els títols dedicats a la cristologia, als sacraments i als novíssims. Això no obstant, la seva visió de Sibiuda no aporta cap element nou: ens trobem davant la mateixa figura que havien definit els Carreras i Artau i el mateix Batllori —cosa que no deixa de ser lògica, pel que fa a aquest darrer—, amb alguna petita correcció de detall poc important, com és ara l'afirmació que si en el *Liber Creaturarum* hi ha l'ascens del pensament a Déu, després no hi ha el descens deductiu de Déu a les criatures.

Pou i Rius acaba el seu treball amb una bibliografia actualitzada sobre Sibiuda, que és bona, encara que l'autor no hi dialoga. Podríem dir que l'intent de Pou és donar una síntesi ràpida del pensament i de les aportacions essencials de Ramon Sibiuda, per integrar-la en una història cultural —filosòfica— més vasta, que és el marc de la seva tesi. Precisament per això, no acabem d'entendre perquè Pou i Rius es llança a una crítica de la concepció teològica de Sibiuda, contrastant-la amb la manera actual d'entendre la teologia. No és que nosaltres vulguem ara defensar la teologia sibiudiana; però si ens és exposada una antro-

pologia històrica, per molt que sigui teològica, no és pas a la llum de la teologia d'ara que cal jutjar-la, com fa Pou i Rius, ans més aviat a la llum de les teologies d'aquell temps o, en tot cas, dels propòsits i finalitats del seu autor. Més encara, si emprenem l'estudi del filòsof Ramon Sibiuda i, al capdavant, el trobem teòleg, el problema que es planteja no és, a parer nostre, definir si és un bon o un mal teòleg, ans com i per quins camins a l'interior d'una concepció teològica s'obre pas una o unes determinades especulacions autènticament filosòfiques —si ho són—. El plantejament d'aquest problema, comú a totes les teologies medievals, imposa de bell antuvi una crítica de les fonts. En no haver-se decidit per aquest camí, el treball de Pou i Rius marcava de bon principi els seus límits precisos.

El 1970 apareix un treball de Josep Maria Cabanes.⁸ Malgrat que l'autor sembla desconèixer l'edició de Stegmüller i només utilitza la bibliografia catalana i l'article del DTC sobre Ramon Sibiuda, la seva aportació és interessant. En primer lloc subratlla que l'obra de Sibiuda és una obra teològica amb una càrrega apològica remarcable (la vella tesi d'Altés). En aquest aspecte, Cabanes justifica la teologia de Sibiuda, definint la ciència de les coses de Déu com una reflexió sobre la revelació en funció de la comunitat eclesial. De seguida passa a examinar algunes característiques de la teologia sibiudiana.

Remarca d'antuvi que la disposició del *Liber Creaturarum* traïx una concepció en la qual l'home és el centre radial de recerca i d'argumentació: l'home des de la seva experiència interna (tret renaixentista, diu l'autor, en el camí cap a Descartes). Però aquí Cabanes veu la primera desharmonia de la gnoseologia sibiudiana: segons Ramon Sibiuda, un objecte es fa cert quan la seva realitat ressona en el testimoni de la meua realitat mateixa, de la qual tinc experiència immediata, infal·lible de tan evident. D'altra banda, i segons un altre ordre d'afirmacions de Ramon Sibiuda mateix, l'home s'ha de trobar a través de les coses, del sentit i de l'experiència de les quals ningú no pot dubtar. ¿Això no és una petició de principi? Falla greu en un autor que segueix el mètode inductiu i refusa els arguments d'autoritat. I encara una altra desharmonia: Després d'haver dit que la ciència del *Liber Creaturarum* és infal·lible i porta l'home a conèixer sense dificultat allò contingut en la Sagrada Escriptura, Ramon Sibiuda afirma que el llibre de les criatures no és entenedor sense una il·luminació divina i sense la purificació del pecat original.

Després d'aquestes dues reserves importants, i el propòsit de Cabanes essent tipificar d'alguna manera la teologia que informa el *Liber Creaturarum*, l'autor busca els elements teològics indiscutibles de l'obra i els assenyala en dues direccions. D'antuvi l'objecte material del *Liber Creaturarum* és el contingut de la fe catòlica; per tant, és una obra «exclusivament teològica, malgrat els suports antropològics del mètode». Més encara, aquest suport no és el contingut científic de l'obra, ans un pur camuflatge apològic. El contingut volgut és la dada revelada mateixa. Això explica, no obstant el refús de l'autoritat, que la matèria

8. *Notes a un estil de teologia: Ramon de Sibiuda*, dins «Estudios Franciscanos», LXXI (1970), 59-72.

sigui exposada amb expressions, referències i àdhuc cites bíbliques manifestes. D'altra banda, Ramon Sibiuda no té escrúpol a emprar la dada revelada com a argument, com, per exemple, quan se serveix d'un text bíblic per tal de provar la realitat del judici final, o quan argumenta que Crist és Déu perquè ens revela veritats divines, que ho són perquè Crist les revela.

La segona direcció teològica del *Liber Creaturarum* Cabanes la veu en funció de la comunitat a la qual Ramon Sibiuda s'adreçava. Segons Cabanes, Ramon Sibiuda «és un home renaixentista tocat de medieval», que «assaja de trobar una connexió entre l'herència teològica i els signes del seu temps. Això explica la presència d'elements apològètics i teològics d'una banda i, de l'altra, el seu antropocentrisme metodològic». Finalment Cabanes anota que hi ha un «entroncament manifest» de Ramon Sibiuda amb la *devotio moderna*: «Sibiuda és un Kempis... més renaixentista... diríem», i la seva obra «és saturada d'elements teològics de tipus afectiu». La raó de la presència d'aquests elements no és casual: «Sibiuda és un hereu, en molts aspectes, de Llull».

En la seva conclusió Cabanes esdevé particularment feliç: «Si és cert que el Sibiuda fa una certa teologia natural, sembla més exacte que el seu estil teològic és d'intentar, mitjançant auxilis racionals, *introduir* a l'autoritat de la dada revelada... Les característiques de la teologia sibiudiana són determinades per l'exigència d'una certesa-evidència, d'àmbit intern a l'home, servida per una lògica fèrria, més atenta al lligam que no pas a la seva solidesa».

Aquestes paraules ens donen també la clau per a entendre la distància que encara separa Cabanes de la comprensió de Ramon Sibiuda. En desconèixer l'obra de Stegmüller i els elements crítics que aporta, l'autor encara no s'ha desempallegat de la idea que el sistema sibiudià és una *theologia naturalis*, amb la particularitat que tampoc no s'atura a mesurar la diferència noètica que aquesta expressió podia tenir a finals del segle xv, quan és adoptada pels editors sibiudians, en relació amb la *theodicea* leibniziana i la *theologia naturalis* que a través de Wolf i Baumgarten arriba fins a la neo-escolàstica dels segles xix i xx. Aquest és un problema que Stegmüller, reforçat encara per les remarques crítics de Miquel Batllori que acabem de ressenyar, havia començat de posar sobre les seves veritables vies de solució. Si el *Liber Creaturarum*, lluny d'ésser una *Theologia Naturalis* —i valdria la pena d'esbrinar què significa aquesta expressió a finals del segle xv i principis del xvi—, és una *Scientia libri creaturarum sive nature seu liber de homine*, esdevé tot d'una molt clar que fins que no s'hagi precisat exactament el sentit d'aquesta *scientia* i l'abast que li confereix el seu inventor, la comprensió de Ramon Sibiuda seguirà depenent d'esquemes preconcebuts.

D'altra banda, les desharmonies apuntades per Cabanes, considerades en el context històric i mental de Sibiuda, potser prendrien un altre relleu, sense voler dir ara que no hi hagi falles lògiques al *Liber Creaturarum*. Finalment, direm que l'aportació més apreciable de Cabanes rau potser en l'adscripció que fa de Sibiuda al moviment de la *devotio moderna*: afirmació purament intuïtiva, puix que no és avalada per cap prova. Això no obstant, obre una perspectiva fecunda per als estudis sibiudians de l'avenir, cosa que no podem afirmar de la seva

reiterada caracterització de Ramon Sibiuda com un esperit renaixentista, tret que li ve dels Carreras i Artau, i que Cabanes accepta acríticament, fins i tot malgrat els problemes de cronologia implicats en la qüestió.

El mateix any 1970 Francisco Rico dedicava unes poques pàgines a Ramon Sibiuda en un estudi sobre la idea de l'home com a microcosmos,⁹ en el qual també ell depèn sobretot dels Carreras i Artau. Analitza breument la *scientia* que proposa Sibiuda, el paper de la Naturalesa com a camí vers l'home, i l'home com a lloc de confluència dels éssers inferiors de l'univers i punt de partida cap als superiors. No hi ha cap idea nova en el treball de Rico, però és particularment interessant la bibliografia que ofereix a les notes, útil per al coneixement de Sibiuda i també per a situar el seu pensament en el marc del seu temps i la posterior influència.

Tenim notícia que l'any 1973 J. L. Sánchez Nogales presentà a la Pontíficia Universitat de Salamanca la tesina de llicenciatura *Del hombre a Dios. Los presupuestos antropológicos de Ramón Sibiuda*, que roman inèdita i que aquí assenyallem com a mostra de l'interès per Sibiuda que es renova arran de la reedició de la seva obra per F. Stegmüller.

L'any següent J. Martínez de Bujanda publica en francès un treball sobre la influència de Sibiuda a Espanya.¹⁰ En aquest treball, després de fer-se ressò de les aportacions crítiques i històriques de Stegmüller i de les de l'article de M. Batllori pel que fa a la possible influència sibiudiana en sant Ignasi, escometa el problema proposat en el títol. Partint dels estudis anteriors del portuguès I. S. Révah, l'autor remarca que l'edició toledana de la *Viola Animae* de 1500 fou impresa per ordre de l'arquebisbe Jiménez de Cisneros, protector i sostenidor del primer humanisme espanyol. El 1542 (potser hi ha edició anterior de 1528) Juan de Cazalla, franciscà, almoïner major i col·laborador del cardenal Cisneros, bisbe d'Àvila des de 1517, publica a Sevilla *Lumbre del alma*, que és una adaptació fidel d'una vintena de capítols de la *Viola Animae*, sobretot els que tracten de l'amor. El 1544 apareix a Sevilla l'anònim *Despertador del alma*, reimprès a Saragossa el 1552, que a partir del capítol VIII és una pura adaptació de la *Viola*, gairebé sempre traducció fidel. El 1549 la *Viola* és traduïda al castellà a Toledo mateix (*Violeta del ánima*). Una altra adaptació de la *Viola* és el *Tesoro de Angeles*, del qual l'autor no diu res més.

La *Violeta*, el *Despertador* i molt probablement la *Lumbre del alma* foren inclosos a l'Índex de Valdés del 1559. Això no obstant, la influència sibiudiana, soterrada i indirecta, continua. Les *Meditaciones del amor de Dios*, de Diego de Estella, són una adaptació sovint literal de la *Lumbre del alma*. Fra Juan de los Angeles transcriu passatges i adapta idees del *Liber Creaturarum* en *La lucha espiritual y amorosa* i en els *Diálogos de la conquista del reino de Dios*.

El mateix any 1974 Martínez de Bujanda edita a Madrid un llibre que apa-

9. Cf. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Editorial Castalia 1970, 96-101.

10. *L'influence de Sebond en Espagne au XVI siècle*, dins «Renaissance and Reformation», X (1974), 78-84.

rentment no té res a veure amb Sibiuda però que en tracta constantment.¹¹ En la introducció l'autor presenta Sibiuda i la seva obra d'acord amb els criteris de la bibliografia anterior i després entra en l'estudi de la influència que la seva obra va tenir a Espanya durant el segle XVI. Amb més riquesa de detalls i donant les correspondències del *Despertador del alma* i de *Lumbre del alma* amb la *Viola Animae*, i de les *Meditaciones del amor de Dios* de Diego de Estella amb *Lumbre del alma*, exposa les mateixes idees que en l'estudi anterior, demostrant que Ramon Sibiuda és una font per a la literatura mística del segle XVI castellà i situant Sibiuda i Cazalla entre els autors que sostenen l'oposició total de l'amor de concupiscència i el de benevolència (tendència mística estàtica, segons Rousselot). També esmenta fra Juan de los Angeles; no, en canvi, el *Tesoro de Angeles* que citava en el treball anterior.

Martínez de Bujanda ha fet una sòlida aportació, després dels treballs dels portuguesos Révah i M. Martins, al coneixement de les influències sibiudianes a Espanya, que l'autor creu que cal seguir investigant. El fet que el pensament de Sibiuda hagi tingut ressò en els cercles dels «alumbrados», com assenyala Bujanda, té importància, puix dibuixa una línia de continuïtat amb els elements *espirituals* alludits per Batllori que es poden rastrejar en el *Liber Creaturarum*. No seria la primera vegada que les influències d'una obra ajudarien a veure més clarament la seva significació original. En aquest sentit, els treballs de Martínez de Bujanda han de ser valorats com un moment important en les investigacions entorn de Sibiuda.

L'any 1976 apareix un article de José María Gómez-Heras.¹² És un resum de la bibliografia anterior dividit en tres parts: introducció, estudi bibliogràfic de Ramon Sibiuda i bibliografia particular. En la introducció l'autor estudia la data de composició, el títol, divisió i contingut del *Liber Creaturarum*; repassa la bibliografia sibiudiana del segle XIX fins ara, estudia la difusió del *Liber Creaturarum*, i la vida, el nom i la nacionalitat de Sibiuda, així com les fonts del seu pensament, el context ideològic del seu temps i la influència de l'obra de Sibiuda a Europa i Espanya. No diu res que no hagués estat dit en la bibliografia anterior, de la qual tota aquesta introducció és un mer compendi.

L'estudi bibliogràfic segueix al peu de la lletra el que havia dit Stegmüller en la seva reedició del *Liber Creaturarum* de 1966, fins i tot copiant en alemany les seves descripcions dels manuscrits i edicions sibiudianes, descripcions que enriqueix copiant i aquest cop traduïnt el que diuen els inventaris i catàlegs de les diverses biblioteques on es troben. L'aportació de Gómez-Heras consisteix a assenyalar el ms. del *Liber Creaturarum* conservat a la Biblioteca Capitular de Sevilla, del segle XV, anònim i fins aleshores desconegut dels sibiudistes. Assenyala també el ms. de la Biblioteca Nacional de Lisboa iluminado 97, que no ha vist, i del qual dona la curta i sumariíssima descripció que n'havia fet Mario

11. Juan de Cazalla. *Lumbre del Alma*, Madrid 1974, 172 p.

12. El «*Liber Creaturarum*» de R. Sabunde. *Estudio bibliográfico*, dins «Cuadernos salmantinos de filosofía», III (1976), 229-271.

Martins,¹³ sense citar la seva font. Per cert, cal dir que aquest ms. també havia passat per ull a Stegmüller: és cosa ben explicable, car no hi ha catàleg del fons de manuscrits de la Biblioteca Nacional de Lisboa. Finalment Gómez-Heras dóna una llista d'estudis sobre Ramon Sibiuda, dividida en dos apartats: monografies i bibliografia complementària.

El 1977 Horacio Santiago-Otero publica una nota tan curta com important.¹⁴ Després d'una introducció telegràfica en la qual depèn essencialment de Stegmüller, dóna una llista de 34 mss. de l'obra de Sibiuda. Hem de confessar que la nota de Santiago-Otero ens ha entusiasmat i decebut alhora. En efecte, Stegmüller havia assenyalat 17 mss. sibiudians; comptant-hi el portuguès, que ja era conegut, en teníem 18; Gómez-Heras hi havia afegit el de Sevilla. Per la nostra banda, en la memòria que vam presentar a la «V^e Section de l'École Pratique des Hautes Études» amb el títol *Les sources de la pensée philosophique de Ramon Sibiuda*, que roman i romandrà inèdita, aquell mateix any havíem assenyalat 4 mss. més del *Liber Creaturarum* (Auch ms. lat. 6, Grenoble lat. 319, Rouen lat. 595, Metz lat. 149) i dues peces que contenen extractes o reelaboracions, en forma de sermons, del mateix llibre (Wolfenbüttel lat. 3914.85, i Erlangen lat. 571). Santiago-Otero aporta 8 mss. més: Bonn, Universitätsbibliothek lat. 311, de l'any 1459; *ib.*, lat. 312, del 1472; Liège, Bibliothèquede de l'Université lat. 350; Manchester, John Rylands Library lat. 409 67858; Milàno, Ambrosiana lat. O 67 *Sup*, del segle xv; Pennsylvania, University Lea lat. 7, del 1487; Wien, Dominikanerkonvent lat. 100/65, del segle xv, incomplet; *ib.*, 212/178, del segle xv, en el qual hi ha intercalat un *Fragmentum theologicum de missa* que no sabem de qui és. A més, esmenta un *excerptum*, Bonn, Universitätsbibliothek 324, del segle xv, i no es descuida d'esmentar el ms. de la Biblioteca Reial de Brussel·les 2170, que conté una revisió de la traducció francesa de la *Violette de l'âme*, deguda a Charles Blendecq, feta per M.J.L.C. el 1817, ja assenyalada al seu dia per Stegmüller. Ens trobem, doncs, davant un enriquiment molt notable dels manuscrits sibiudians.

Ara bé, aquesta aportació fonamental té dos defectes insuperables. Santiago-Otero dóna unes descripcions pobríssimes dels mss. que fins aleshores no havien estat detectats i, a més, quan les dóna, no cita mai les seves fonts ni ens diu si ha arribat a descobrir-los directament o a través de catàlegs, bibliografia, etc. El fet no seria greu, si com a mínim hagués donat referències bibliogràfiques o descripcions adequades dels còdexs nous que ell assenyalava, tenint en compte que afirma conèixer l'article de Gómez-Heras, el qual ja hem vist que era una recopilació purament bibliogràfica. Mentre Santiago-Otero no es decideixi a completar la seva nota, els estudiosos de Sibiuda estaran obligats a refer un treball ja fet i que ell els podia amablement estalviar. Malgrat aquesta llacuna incomprendible, hem de dir que després de Stegmüller, l'aportació de Santiago-Otero

13. Cf. Mario MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga 1956, 306.

14. *Manuscritos del «Liber Creaturarum» de Ramón Sabunde*, dins «Revista Española de Teología», XXXVII (1977), 423-425.

és la més important de les que s'han produït en aquests deu anys d'estudis sibiudians.

El mateix any 1977 el qui signa aquestes ratlles presentava la memòria a què ha fet referència, en la qual establia una sèrie de fonts precises per a Ramon Sibiuda. Gràcies a aquest treball, s'ha fet evident que hi ha moltes i bones raons per a pensar que el *Liber Creaturarum* és un empedrat de referències conceptuals i textuals de sant Agustí, sant Anselm, sant Bernat, sant Bonaventura, els dos Victorins, Ramon Llull i Duns Scot. Vam posar en relació el *Liber Creaturarum*, justament pel maneig considerable que fa d'aquestes fonts il·lustres, amb la polèmica anti-lulliana que esclata a finals del segle XIV a la Universitat de París, conduïda per Gerson. També el relacionàrem amb el cas Turmeda, per la polèmica antimusulmana que renova, i amb l'escepticisme de Bernat Metge, que combat. Aquest emmarcament històric, de bon tros no complet, i la circumstància d'haver detectat una colla de textos dels autors esmentats que han estat incorporats regularment al *Liber Creaturarum* (un llibre que no vol acudir a l'autoritat dels doctors!) no lleva pas originalitat a l'obra de Sibiuda, però contribueix potser a fer-ne comprendre millor el sentit i la posició, tant a l'interior de la història de les teologies medievals, com en el desplegament d'una història de la filosofia medieval de la religió.

El 1978, i en el marc del cinquè centenari de la primera impressió de la Bíblia en català arribada fins a nosaltres, vam publicar un article sobre la manera com Sibiuda tracta de l'Esriptura en el *Liber Creaturarum*.¹⁵ Partint de les conclusions que havíem tret en la nostra memòria parisenca, descrivíem el mètode que Sibiuda aplica al coneixement de la paraula revelada com a no dogmàtic: una «indagació de la paraula de Déu a partir d'unes claus hermenèutiques de tipus fenomenològic, és a dir, d'estudi i contrast de la paraula escripturística en relació amb les altres paraules humanes escrites, partint d'una idea prèviament elaborada de la divinitat»; «estudi del capteniment que l'home ha de tenir envers la paraula de Déu, que és deduït, d'una banda a partir dels deures generals de l'home a l'esguard de Déu i, d'altra banda, del mateix tipus de resposta que la paraula divina tendeix a suscitar en el seu destinatari».

Sibiuda comença per acceptar el fet de la Bíblia. Seguidament l'examina i veu que conté afirmacions atrevides, que ni són evidents ni provenen de l'experiència, ans la impugnen; és un llibre que no argumenta: imposa. No és un discurs racional, ans autoritari, i autoritari absolut. Lluny de descoratjar Sibiuda, això constitueix per a ell un signe: la Bíblia conté el mode de parlar que escau a l'autoritat divina. ¿No ensenya el *Liber Creaturarum* que cal creure Déu per la seva sola autoritat? Vet aquí que la Bíblia dóna l'ocasió per a fer-ho. ¿Però la Bíblia no podria provenir d'una criatura intrínsecament perversa, d'un grandíol impostor? No, perquè un esperit d'aquestes característiques no hauria pogut anunciar el missatge d'amor i de bonesa que hi ha a les diverses parts del llibre sagrat. D'altra banda, contra jueus i musulmans, Ramon Sibiuda recorda que

15. *Esriptura i actitud humanística en el «Liber Creaturarum» de Ramon Sibiuda*, dins «Revista Catalana de Teologia», III (1978), 127-151.

«com més altes i més sobreraonables són les coses que afirma la Bíblia, més dignes són d'ésser cregudes: senyal que és l'ènsenyament de Déu i no el de cap criatura».

L'home ha de creure les paraules bíbliques purament i simple. En la Bíblia res no hi ha de dolent. Tot allò que diu s'acompleix o s'acomplirà, perquè Déu no pot mentir. Com a cosa íntima i la més propera a Déu, l'home ha d'estimar la paraula divina i Ramon Sibiuda en recomana fervorosament la lectura.

La paraula de Déu és superior a l'home, com Déu és superior a les criatures. Per això ella s'imposa a les criatures, que no poden resistir-li. Tot ha estat creat per la paraula de Déu, i en donar la seva paraula a l'home, Déu va donar-li molt més que quan li va lliurar les altres criatures. Per això l'home té el deure d'apreciar més la paraula de Déu que no pas totes les altres criatures, i ha de fer cas de la paraula de Déu més que de qualsevol paraula humana.

Vèiem en la insistència de Sibiuda a recomanar la lectura i la possessió de la Bíblia un tret que emparentava l'autor del *Liber Creaturarum* amb la *devotio moderna*. És que per a Sibiuda «la paraula de Déu prossegueix i culmina l'obra que la contemplació de les criatures inicia en l'home: si la raó natural porta l'home a descobrir Déu, la paraula divina en fa un familiar, un íntim de les coses divines».

Acabàvem l'article posant en relació la dialèctica desenvolupada per mestre Ramon amb els nous corrents de pensament que s'obrien pas a la Catalunya de l'inici del segle xv.

El mateix, amb uns desenvolupaments més amplis, vam fer en la tesina de llicenciatura que vam defensar a la Universitat de València el 5 de desembre de 1978, i que vam titular *Ramon Sibiuda y el primer humanismo catalán*. Estudiant la ideologia del llibre I de *Lo Somni* de Bernat Metge i les intencions apologètiques de fra Antoni Canals a l'esguard dels qui es deixaven penetrar per l'admiració novella del món antic i arribaven a preferir-ne les grandeses als exemples dels profetes, situàvem el *Liber Creaturarum* en una posició de diàleg amb els nous corrents de pensament i el definíem com la primera resposta teològica a la mentalitat humanística naixent.

L'any 1979 apareixia en el volum corresponent de la *Gran Enciclopèdia Catalana*¹⁶ un brevíssim article nostre, en el qual presentàvem Sibiuda com a mestre en arts, medicina i teologia i llicenciat en dret canònic, tal com havien evidenciat les nostres recerques anteriors. El posàvem en relació amb les preocupacions de Bernat Metge i amb el cas Turmeda, per a explicar així el sentit del seu radicalisme antropològic i la pervivència de la polèmica anti-musulmana en el *Liber Creaturarum*. Definint-lo com un representant del *socratisme cristià*, insistíem a remarcar les diferències que el separen de Ramon Llull. Finalment fèiem notar que humanistes italians com és ara Pico della Mirandola i el mateix Pascal s'havien inspirat en les seves idees.

El mateix 1979 Albert Labarre publicava una nota sobre una variant en un exemplar de l'edició de Guillaume Balsarin del *Liber Creaturarum* (Lió, circa

16. Cf. *Gran Enciclopèdia Catalana*, vol. 13, Barcelona 1979, p. 573.

1488), constatada en l'exemplar de la Biblioteca Nacional de París, Rés. D. 3581.¹⁷ L'explica com una simple errata d'impressió, fent notar que el fenomen es repeteix en d'altres incunables.

L'any 1980 apareix un article de Heinrich Reinhardt sobre la teoria de la Trinitat en Ramon Sibiuda com a assaig de teologia fonamentada en una base de teoria del llenguatge.¹⁸ L'article té dues parts ben diferenciades i desiguals. Primer presenta Ramon Sibiuda com un autor nou en el debat teològic d'avui i dóna tres raons per a explicar el silenci que hi ha hagut durant segles sobre la seva persona: D'una banda la tendència antilullista de Sibiuda, que no és res més que la manifestació d'una profunda desconfiança contra el racionalisme. La condemna inicial de tot el *Liber Creaturarum*, restringida després al pròleg, va convertir en sospitós el mètode optimista de Ramon Sibiuda. Finalment, mestre Ramon desenvolupa el seu tractat sobre la Trinitat amb una orientació decididament personalística, aberrant de la mentalitat ontològica substancialista i cosificant del seu temps. Després, l'autor estudia els títols 49 a 51 del *Liber Creaturarum*, que tracten de la Trinitat, i observa que Ramon Sibiuda posa en moviment un utilatge conceptual procedent del domini de l'afectiu, que més tard es retroba en humanistes com Valla i en teòlegs com Nicolau de Cusa. Nogensmenys assenyala algun punt de contacte amb el pensament escotista pel que fa al concepte de perfecció i de persona, i nota que en la manera sibiudiana d'escometre el tema trinitari s'aplica la fórmula de l'argument de sant Anselm «quo maius cogitari potest». A partir d'aquí, Reinhardt es lliura a un desenvolupament del pensament de Sibiuda en tres direccions, que ell considera en relació amb el «corpus sebundinum» només com a hipòtesis possibles, desenvolupadores seguint les suggestions d'un pensament original no acabat de descloure en totes les seves possibilitats. Aquestes tres direccions són el concepte de persona, la univocitat d'aquest concepte en Déu i en l'home, i el concepte de relació lingüística (*Sprachbezug*) com universal també unívoc. En aquesta segona part Reinhardt ja no es refereix a Ramon Sibiuda directament, ans com una referència llunyana, i es lliura a una lliure especulació filosòfica sobre els tres temes enunciats, d'un interès que nosaltres no hem pas de ponderar. Finalment i per acabar, s'entreté en la presentació de la doctrina trinitària sibiudiana com un enunciat de teoria del llenguatge, basada en la univocitat del concepte de persona i del concepte de comunicabilitat agradosa (*ansprechen*) en Déu i en l'home.

L'article de Reinhardt demostra que les preocupacions de la teologia actual poden trobar estímuls en l'obra de Sibiuda, i fins i tot intenta d'establir que del *Liber Creaturarum* en poden derivar línies de pensament d'una novetat apreciable. Però, que nosaltres sapiguem, Reinhardt no justifica la seva posició davant l'obra de Sibiuda ni amb un estudi històric rigorós, demostrant que els seus desenvolupaments de la doctrina trinitària *només* poden sortir del *Liber Creaturarum* i *no* d'altres teòlegs anteriors o posteriors, ni tampoc no la justifica amb una

17. Cf. *Variantes de trois incunables*, dins «Gutenberg-Jahrbuch» (1979), 96.

18. *Raimund von Sabunde oder das Wagnis einer Trinitätslehre auf sprachtheoretischer Basis*, dins «Wissenschaft und Weisheit», XLIII (1980), 33-46.

metodologia interpretativa clarament exposada. L'autor defineix el seu intent com una exploració arriscada (*Wagnis*), i parla taxativament dels seus desenvolupaments de la doctrina trinitària de Sibiuda com de meres hipòtesis: vet aquí el que trobem insuficient i no per manca d'audàcia. En aquest sentit, ens permetrem de suggerir que altres parts del *Liber Creaturarum* —per exemple, els títols sobre l'amor—, podien haver fornint a Reinhardt molts materials, que sembla haver negligit sense dir perquè, per a les seves especulacions entorn de la persona i el misteri de la comunicabilitat interpersonal. D'altra banda, creiem que abans de precisar la novetat d'un autor antic en relació amb el nostre temps, hauria calgut dir en quin sentit fou nou per al seu temps. Fora de l'afirmació de l'antillisme de Sibiuda, Reinhardt no ha donat cap més precisió sobre mestre Ramon i la significació de la seva obra a la primeria del segle quinzè. Creiem que això és un gran inconvenient. Interpretar un autor antic amb claus hermeneütiques i preocupacions teòriques del nostre temps, sense establir prèviament els límits del pensament d'aquell autor, pot ser a l'origen de confusions que ni ajuden a la comprensió del passat ni faciliten la resolució dels problemes actuals.

Finalment consignarem en aquest butlletí l'aparició recent de *l'Apologia de Ramon Sibiuda* de Michel de Montaigne, traduïda al català per Jaume Casals i editada a cura del professor Pere Lluís Font, el qual ha redactat la introducció que precedeix el text montaignià.¹⁹ El que diu de Sibiuda evidencia que Pere Lluís Font coneix els treballs de Stegmüller i la interpretació del seu pensament pels germans Carreras i Artau. Esperem que ben aviat la col·lecció que ha publicat aquesta obra editi, tal com anuncia, el «Llibre de les Criatures» en català, totalment o en part, amb la qual cosa, abans de l'edició crítica del text sibiudià que resta per fer i que no serà poc laboriosa, el públic de parla catalana tindria accés a un dels pensadors més importants i més desconeguts del nostre passat.

19. Cf. *Michel de Montaigne. Apologia de Ramon Sibiuda*, Editorial Laia, Barcelona 1982, 330 p. Sigui'ns permès d'assenyalar ací que en l'article de Cathleen M. BAUSCHATZ, *The development of the narrator in Montaigne's «Apologie de Raimond Sebond»* publicat a «The Romanic Review», LXX (1979), 19-32, no s'estudia la personalitat ni l'obra original de Sibiuda.