

El pensament català dels segles XIII-XV.

Aportacions més significatives

Jaume Mensa i Valls

1. En cada apartat indicarem bibliografia específica, però voldria ara retre comptes d'estudis més generals. He tingut especialment en compte les tres obres següents, que ofereixen una bona informació general: E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana. Des dels orígens al segle XV* (Col·lectània Sant Pacià, XXXII), Barcelona, Facultat de Teologia, 1984 (n'hi ha una segona edició, revisada i ampliada, de l'any 1999; les pàgines citades en aquest estudi remeten a la primera edició); E. COLOMER, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* (Scripta et Documenta, 54), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997; TOMÀS i JOAQUIM CARRERAS i ARTAU, *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. I. Edició facsimil. Estudis preliminars a cura de Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig, Josep M. Ruiz Simon, Barcelona, Girona, Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001. Cf. també els interessants estudis del P. Batllori, T. Carreras Artau, G. Frailes, J. L. Abellán; per a bibliografia, vegeu la secció bibliografia de l'ATCA.

2. Per a la biografia i les obres dels autors dominics, cf. L. ROBLES, «*Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*», dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971).

L'objectiu d'aquesta ponència consisteix a presentar les que, segons la meua opinió, són les aportacions més destacades dels teòlegs i filòsofs catalans dels segles XIII-XV al cristianisme de la seva època. No vol ser, doncs, una presentació global, panoràmica, completa i acabada dels corrents de pensament i dels autors de l'època, ans seleccionaré aquelles aportacions d'autors catalans que, per una raó o una altra, ara, després de sis o set segles, poden resultar més significatives. El contingut, doncs, serà necessàriament parcial. L'expressió «pensament català» és volgutament genèrica. Per «pensament» entenc la filosofia i la teologia (que difícil que és marcar límits en aquesta època!), però també ens referirem ocasionalment, per ventura, a altres formes de saber. «Català» és utilitzat en el sentit més ampli possible: com el pensament d'autors que nasqueren o visquen en el que actualment coneixem amb el nom de Països Catalans. A vegades utilitzarem la llengua catalana; altres vegades, altres llengües, especialment el llatí¹.

I. Els primers teòlegs dominicans²

L'Orde de Predicadors arrelà aviat a Catalunya i no trigà a exercir una gran influència i a donar grans noms, com ara Ramon de Penafort i Ramon Martí.

Ramon de Penafort, nascut a Santa Margarida del Penedès vers l'any 1185, de família noble, era *scriptor* de la catedral de Barcelona en 1204. Estudià dret a Bolonya i més tard (1217-1222) hi fou professor. Retornat a Barcelona, ingressà en l'orde de sant Domènec. Exercí càrrecs a l'interior de l'orde, entre els quals sobresurt el generalat (1239). Fou durant molts anys conseller de Jaume I. Fou també capellà, penitencier i confessor de Gregori IX. A petició d'aquest papa, Ramon de Penafort recopilà les *Decretals*. Fou aquesta

una gran aportació de Ramon de Penyafort al dret. Entre les seves obres sobresurten la *Summa de casibus poenitentiae* i la *Summa iuris canonici*. Morí a Barcelona, l'any 1275³.

Com a conseller de Jaume I, intervingué en assumptes rellevants de l'època. D'aquests, en voldria destacar un, perquè va unit a la dimensió fortament missionera que anirà prenent l'Orde de Predicadors a Catalunya: la política religiosa envers els jueus i els musulmans⁴.

Ja de bon començament, el diàleg interreligiós (no podia ser d'una altra manera en un país en el qual vivien les tres grans religions del llibre) esdevé una de les grans preocupacions dels pensadors catalans del segle XIII. I és precisament des d'aquest punt de vista que m'agradaria parlar de les aportacions dels dominics (Pau Cristià i Ramon Martí, juntament amb Ramon de Penyafort, en serien els noms més destacats) i de Ramon Llull⁵.

Pau Cristià, jueu convers, professà al Convent de Santa Caterina, a Barcelona. Juntament amb Ramon Martí, amb qui probablement col·laborà, és un representant destacat de la teologia missionera, apològica, d'aquest moment històric. S'enfrontà en la famosa *Disputa de Barcelona*, en 1263, a Bonastruc de Porta. Morí vers 1269⁶. Pau Cristià, bon coneixedor del *Talmud*, a diferència del que havia passat en anteriors disputes (p.e., a París en 1240) no intenta desqualificar el *Talmud*, ans l'accepta com a punt comú d'argumentació. És més, amb el *Talmud* a la mà intentarà de provar que el Messies ja ha vingut i que és Jesucrist. Així, doncs, la responsabilitat no recau en el *Talmud*, ans en les interpretacions esbiaixades dels mestres contemporanis. Atès que la discussió teològica se centrava a buscar les debilitats en les interpretacions de l'adversari, un exercici exegètic inacabable, no hi podia haver una guanyador clar: cadascuna de les parts es mantingué allà on era al començament. Els dominics hagueren de replantejar-se la seva estratègia. En aquest sentit la *Disputa de Barcelona* serà una referència inevitable.

Ramon Martí. Nascut vers 1230 a Subirats, qui sap si de família originàriament jueva⁷. Si fos certa la narració del segle XVIII d'Ives Ponsard, hauria estat condeixeble de Tomàs d'Aquino a París, i deixeble d'Albert el Gran. Fou destinat amb set fraeres més a l'«studium arabicum» (probablement a Tunísia). Certament, l'any 1264 era a Barcelona, i probablement abans, l'any 1263, el de la disputa. Atès que els dominics es plantejaven no individualment, ans com a orde la diguem-ne política missionera i que existeixen punts en comú entre els arguments de Pau Cristià i els que Martí desenvolupa en el *Capistrum Iudaeorum*, és natural pensar en una col·laboració mútua. En 1268 viatja a Tunísia, versemblantment per algun

3. Recentment ha estat reeditada una obra fonamental sobre Ramon de Penyafort: R. VALLS I TABERNER, *Sant Ramon de Penyafort*, Barcelona. La Formiga d'Or, 1996. El llibre fou publicat originàriament l'any 1936 en castellà. La traducció catalana actual s'acompanya d'una *Introducció*, de Josep M. Font i Rius (pp. 11-14), d'una *Presentació de l'edició catalana*, de Llorenç Galmés (pp. 17-58), i del *Pròleg*, de Martí de Riquer (pp. 61-71). Hom trobarà en aquesta obra la bibliografia fonamental sobre Ramon de Penyafort, ben actualitzada. És interessant: M. BATLLORI, *Història política-religiosa: la intervenció de Sant Ramon de Penyafort*, dins *Obra completa*, I. *De l'Edat Mitjana*, València, 1993, pp. 19-34.

4. E. VILANOVA, *Història...*, p. 635, afirma: «Ramon de Penyafort orientà la labor dels dominics catalans vers la conversió de jueus i musulmans. A ells es deu sobretot la creació dels ja esmentats *studia linguarum*, les escoles d'àrab i hebreu destinades als futurs missioners.»

5. Més enllà del dret, des del punt de vista teològic, «l'altre aspecte a assenyalar -afirma E. VILANOVA, *Història...*, p. 636- és la importància de la *Summa de casibus poenitentiae* escrita a petició de fra Suero Gómez, provincial d'Espanya, per a facilitar als dominics el ministeri de la confessió. Cf. JOSEP PERARNAU, *Tractats catalans «De penitència» de sant Ramon de Penyafort (1239) al bisbe de la Seu d'Urgell, Guillem Arnau de Patat (1364). Amb edició de textos inèdits*, dins «Escrits del Vedat», 7 (1977), pp. 259-298.

6. *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*. Estudi introductor per Jaume Riera i Sans. Traducció dels textos hebreus i llatins, i notes, per Eduard Feliu. Pòrtic de Pasqual Maragall, Barcelona: Columna, 1995.

7. Així el descriu Pere Marsili: «multum sufficiens in latino, phi-

assumpte relacionat amb la campanya de conquesta de Terra Santa pel Magrib impulsada per Ramon de Penyafort. El projecte fracassa. En 1274 assisteix al Concili de Lió. Martí passa els darrers anys a Barcelona, a l'*Studium Linguarum*. Mor en 1285. De les obres que han perviscut, destaquem la *Explanatio symboli Apostolorum*, de 1251, el *De secta Mahometi* (1260), el *Capistrum Iudaeorum*, de 1267, i el *Pugio fidei*, acabat en 1278. També se li ha atribuït un *Vocabulista in arabico*.

Hom distingeix en el pensament de Ramon Martí dues etapes, una de més arabitzant, que seria representada per la *Explanatio symboli Apostolorum* i el *De secta Mahometi*, obres que es complementen mútuament; i una segona més hebraïtzant, que comprendria el *Capistrum Iudaeorum* i el *Pugio fidei*. Probablement, arran de la *Disputa de Barcelona* de 1263, es produeix un viratge en la vida de Martí: la seva gran preocupació a partir d'ara serà el judaisme. Obté privilegi reial per a predicar en les sinagogues. Reprèn la tasca de Pau Cristià i la completa amb idees tomistes. Un canvi que observem en el seu pensament com a conseqüència d'aquest viratge és que abandona aquella relació que el P. Colomer ha anomenat «circular» de fe i raó, provinent de l'agustinisme i tan típica de Lull, i en canvi assumeix la clara distinció tomista entre fe i raó⁸. En aquesta segona etapa els articles de fe no podran ser demostrats racionalment.

A propòsit de la coincidència d'uns textos del *Pugio fidei* de Ramon Martí i de la *Summa contra gentiles* i àdhuc de la *Summa Theologiae* de Tomàs d'Aquino, s'ha parlat molt sobre un suposat plagi de Ramon Martí. Darrerament, però, hom ha constatat que en la *Summa contra gentiles* Tomàs d'Aquino utilitzà un text de Ramon Martí sobre el caràcter demostratiu dels miracles de Crist. Actualment els estudiosos creuen que no és pertinent parlar de «plagi», ni en un sentit ni en l'altre, sinó més aviat de «col·laboració» en una empresa comuna, la pastoral missionera impulsada per Ramon de Penyafort. La *Summa contra gentiles* fou escrita per Tomàs d'Aquino a petició de Ramon de Penyafort, com a text d'estudi dels missioners que es preparaven per a predicar als infidels. Martí hauria fet ús del més gran coneixement filosòfic i teològic de Tomàs d'Aquino; i Tomàs d'Aquino, del coneixement de la cultura islàmica i del judaisme de Ramon Martí⁹.

Per bé que convindria fer moltes més matisacions i establir diferències en l'evolució cronològica, podem recapitular alguns dels aspectes de la proposta missionera dels dominics en els següents punts:

a) Es planteja com una proposta conjunta, de l'orde sencer.

Tant és així que hi intervingué el gran teòleg dominicà de l'època: Tomàs d'Aquino.

losophus in Arabico, magnus rabinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus». Text citat per Tomàs i Joaquim Carreras, *Història...*, p. 151. Sobre Ramon Martí, vegeu: T. i J. CARRERAS, *Història...*, pp. 147-170; i E. COLOMER, *El pensament...*, pp. 31-34 i pp. 194-238; A. Berthier, *Un maître orientaliste du XIIIe siècle*, dins «Archivum Fratrum Praedicatorum», 6 (1936), p. 272; A. CORTABARRÍA, *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin, O. P., et sa position en face de l'Islam*, dins «Cahiers de Fanjeaux», 18, Tolosa de Llenguadoc, 1983, pp. 279-300; A. ROBLES SIERRA, *Fray Ramon Martí de Subirats, O.P. y el diálogo misionero en el siglo XIII*, Caleruega, 1986. Per a una presentació biobibliogràfica general, cf. L. ROBLES, «Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)», dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), pp. 58-66; A. ROBLES SIERRA, *Raymond Martí de Subirats*, dins *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XIII, París 1988, pp. 187-190.

8. Per això E. COLOMER, *El pensament...*, p. 31, ha pogut afirmar que Martí «anticipa els passos de Lull, però bo i seguint un camí paral·lel i que en certa manera marxa en sentit contrari al d'aquell».

9. Hom trobarà un breu però molt aclaridor resum de tota aquesta polèmica sobre «el plagi» dins E. COLOMER, *El pensament...*, pp. 31-34. És fonamental l'estudi de L. ROBLES, En torno a una vieja polémica: el «Pugio fidei» y Tomàs de Aquino, dins *Revista Española de Teología*, 34 (1974), pp. 321-350. En aquests estudis els autors ofereixen la bibliografia sobre el tema.

b) El debat se centra en primer lloc a «demostrar» que la fe de la persona amb la qual es dialoga, sigui jueu o musulmà, «és falsa».

c) Aquesta demostració es farà amb l'ús de la raó, però sobretot argumentant en base a l'autoritat acceptada per la persona amb la qual es dialoga. És una discussió bàsicament exegètica.

d) Assolint aquest primer objectiu, es proposarà la fe cristiana a partir de l'autoritat de la Bíblia. D'acord amb el plantejament de Tomàs d'Aquino, hi ha una clara distinció entre l'àmbit de la raó i l'àmbit de la fe. La raó pot resoldre les objeccions que hom pugui fer contra la fe cristiana, però no pot raonar demostrativament la mateixa fe.

Ramon de Penyafort, Pau Cristià, Ramon Martí no són, certament, personalitats aïllades: hi ha altres dominics que cal esmentar. De **Ferrer**, anomenat *catalanus*, ben poca cosa en sabem. Sembla que succeí Tomàs d'Aquino en la càtedra de teologia a París. En un moment de certa tensió entre l'agustinisme i el tomisme que naixia, intenta mostrar que la síntesi teològica de Tomàs d'Aquino és perfectament compatible amb l'agustinisme¹⁰. **Bernat de Trilla** tampoc no ens és gaire conegut: professà la teologia a París, després de Ferrer. El cognom indica que devia ser català, per bé que alguns estudiosos hagin conjecturat que era de Nimes. Dominic des de 1266, fou lector a Montpeller, Avinyó, Bordeus, Marsella, Tolosa. Acusat d'introduir «novetats», abandonà París en 1287. Entre les seves obres destaquen els comentaris a l'Escriptura i les *quaestiones*. Com Ferrer, fou tomista¹¹. No era dominic, però sí una persona propera a Ramon de Penyafort, **Pere d'Albalat**, mort en 1251, i arquebisbe de Tarragona, des de 1238. Convocà vuit concilis provincials. Amb Ramon de Penyafort preparà unes diposicions que regulaven com s'havia d'actuar respecte dels heretges. Escriví també un *Tractatus septem sacramentorum*¹².

II. Ramon Llull¹³

Parlar detalladament de les aportacions de Llull, un autor molt lúcid i prolífic (segons els càlculs d'Eusebi Colomer, les seves 265 obres sumarien 27.000 pàgines; comptadíssims autors medievals varen escriure tant!)¹⁴, exigiria un temps i un espai que no tenim. Em centraré, doncs, en l'aspecte del seu pensament que considero més significatiu i que en certa manera serveix de fonament a altres aportacions, els dóna sentit i les acomuna: la seva proposta missionera, de «conversió dels infidels». Així tractarem de Ramon Llull en relació amb els autors anteriors, els teòlegs dominics.

10. L. ROBLES, «Ferrarius Catalanus, O.P., sucesor de Tomás de Aquino (Quodlibet inédito)», dins *Escritos del Vedat*, 4 (1974), pp. 435-436.

11. A. PLADEVALL, *Trilla, Bernat de*, dins *Gran enciclopèdia catalana*, XIV, Barcelona 1980, p. 705.

12. J. VIVES, *Albalat, Pedro de*, dins *Diccionario de historia eclesiástica de España*, I, Madrid 1972, pp. 29-30.

13. Per a la bibliografia sobre Llull, cf.: E. ROSENT, E. DURAN, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927; R. BRUMMER, *Bibliographia Lulliana*, *Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973*, Hildesheim, Verlag Dr. H.A. Gertenberg, 1976; M. SALLERAS, *Bibliografia lul·liana (1974-1984)*, dins «Randa», 19 (1986), 153-198. Per als anys més propers, cf. l'exhaustiva secció bibliogràfica d'ATCA i «Studia Lulliana».

14. E. COLOMER, *El pensament...*, p. 16.

Si Ramon de Penyafort representa «el seny» català, en Ramon Llull, «Ramon lo Foll» –com ell mateix s’anomena– hi trobem també «la rauxa». És un pensador original, talment diferent dels escolàstics de l’època. Tota la seva vida, em sembla, és impregnada d’un esperit mig arrauxat, aventurer, apassionat. Des d’aquesta perspectiva ens expliquem que abandonés esposa, família i una vida còmoda per lliurar-se a un objectiu, la predicació als musulmans. La voluntat de predicar la fe cristiana als musulmans donarà sentit a la seva vida. Són eloqüents les paraules de la *Vida coetània*, 4-6, en què reconeix que

«major ne pus placent acte no podia fer que tornar los infels e incrèduls a la veritat de la sancta fe catòlica»

i amb aquesta finalitat «faria llibres... contra les errors dels infeels» i anà

«al sant pare e als prínceps dels cristians a impetrar que es faessen diverses monestirs, a on hòmens savis e literats estudiassen e aprenguessen la lenga aràbica e de tots los altres infeels, per ço que posguessen entre ells preïcar e manifestar la veritat de la sancta fe catòlica»¹⁵.

La conversió dels infidels esdevé la gran preocupació de Llull. La fundació d’escoles i el «llibre», és a dir, la *Ars magna*, en realitat són mitjans subordinats al gran objectiu, a la conversió dels infidels. Com veurem, la voluntat de dialogar i convertir els infidels pressuposa una condició: la necessitat d’aconseguir la unió dels cristians, la reforma de l’Església. Aquest és el revers de la moneda, un altre gran tema lul·lià.

Probablement si Ramon Llull hagués anat a estudiar a París, com inicialment pretenia, hauria esdevingut un teòleg escolàstic més. Sortosament, però, seguí el consell que li donà Ramon de Penyafort de retornar cap a Mallorca¹⁶. Allà estudià àrab amb un esclau i es preparà autodidàcticament: el resultat fou una manera de pensar original, diferent, genuïna. Aquesta formació li permeté de plantejar-se els problemes de l’època, com ara el diàleg amb l’islam, des de noves perspectives.

En què consisteix, però, aquesta originalitat? En certa manera, Ramon Llull comença allà on van acabar els dominics, amb la constatació del fracàs de la seva campanya missionera. La narració següent és eloqüent:

«Respòs lo saray e dix aquestes paraules: “Sèiner, io son sarray e é longamén creeg en la fe dels sarrayns. Mas, per la philosophia en què é estudiant longament, son entrat en dupte que la fe dels sarrains sia uera, car Maffomet féu moltes coses deshonestes, segons les quals apar que él no fos profeta. E per raó del dupte en què é estat logamén e son encara, vinc a un crestià, qui estaua prè de nostra encontrada en un alt

15. Ed. de M. BATLLORI, dins *Obres essencials*, I, Barcelona: Selecta, 1957, pp. 35-36.

16. Cf. M. BATLLORI, *L’entrevista amb Ramon de Penyafort a Barcelona*, dins *Obra completa*, II: *Ramon Llull i el lul·lisme*, València 1993, pp. 45-50.

pug, en qui feya penitència; fama era per tota aquela terra que él era saui en la fe dels crestians e que era home uertader e de gran oratió e sanctedat; e, per raó d'asò, vinc a él e disputé longamén ab él de la fe dels sarrayns, en tant que él me donà a conèixer que la fe dels saraïns és falsa, la qual conexensa me donà per raons nescessàries, a les quals lo meu entenimén no pot contrastar ni la mia sindiralis e consciència no-m leixa negun respòs auer, car gran paor me fan les penes infernals. E gran desig é com pogués Déus amar e conèixer e ab él eternalmén en la sua glòria estar.

“Après qu-el sant hermità àc uensudes les mies rahons, les quals aportaua a fortificar l'Alcorà éser uer, qui és la ley dels saraïns, pregué lo sant hermità que-m donàs rahons nescessàries de la fe dels crestians. E él respòs e dix aquestes paraules: `La fe dels crestians és tan alta que-l human entenimén no la pot entendre demostratiuamén; e, encara, que si la entenia per demostratió, la fe no auria negun mèrit'...”

“Molt fuy merauelat del sant home e de les paraules que deya, al qual dix aquestes paraules: `Sèyner N'ermità, greu cosa és que hom leix una fe per altra, segons manera de creensa... us prec... que uós me donets nescessària doctrina de la fe crestiana, si donar-la'm podets.... E él no-m dix altres paraules, mas aqueles que dites m'auia. Per què, partí d'él trist e consirós e uaig exerat per lo món com pogés trobar veritat de so que longament é desirat»¹⁷.

Darrere aquest relat o d'altres semblants, com ara el de *Blanquerna*, LXXXIV, sembla que hi pogué haver alguna experiència real, fins i tot hom hi ha vist una referència més o menys explícita a la predicació de Ramon Martí al soldà al-Mustansir de Tunis¹⁸. Aquesta experiència històrica impressionà Ramon Llull i l'esperonà a fer nous plantejaments.

En la predicació dels missioners cristians als musulmans, no n'hi ha prou de demostrar que la seva fe és falsa i proposar-los tot seguit que abracin la fe cristiana, com feien els dominics catalans, ans calia donar arguments positius, «raons necessàries», que mostressin la raonabilitat de la fe cristiana. I l'ús de «raons necessàries» exclou l'argumentació per autoritat, és a dir, en base a la Bíblia o l'Alcorà, argumentacions que poden ser replicades amb noves interpretacions i reinterpretacions, sense trobar un punt final. Calia situar, doncs, la discussió en un àmbit «racional», més «objectiu». I aquesta serà la tasca de Llull. Llull renuncia a argumentar des de la Bíblia (de fet, en la seva obra rarament fa ús argumentatiu de la Bíblia). Situa la discussió en un terreny neutre. És sabut que el mètode no li donà pas millors resultats que el dels dominics, però almenys crea una base comuna per a la discussió, el sentit comú, la raó.

Cal, doncs, desenvolupar una tècnica, una estratègia o un mecanisme lògic que permeti de demostrar racionalment, «per raons necessàries», els errors de l'«adversari» i les pròpies veritats, que en el cas de Llull, és a dir, de la predicació cristiana a l'islam, eren bàsicament la Trinitat i l'Encarnació. I aquest mètode no és altre que la seva famosa Art. Com afirma E. Colomer, «Llull concep la seva Art

17. *Disputació de cinc savis*, 27/68-30/124. Edició de J. Perarnau, dins ATCA, V (1986). Per a l'apologètica de Llull, cf. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Llull, docteur des missions*, dins *Studia, monographica et recensiones* 5 (1951), 3-44, i *L'apologétique de Raimond Lull, vis-à-vis de l'Islam*, dins «Cahiers de Fanjeaux», 18 (1983), 373-393; Dominique Urvoay, *Penser l'Islam*, París, Vrin, 1980; S. GARCIA PALOU, *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca, 1981; A. BONNER, *L'apologétique de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del Judaïsme*, dins «Estudi General», IX (1989), 171-185; EVANGELISTA VILANOVA, *La pau, entre la missió i la cristiandat. El testimoni de Ramon Llull*, dins M. Siguan (ed), *Philosophia pacis. Homenaje a R. Panikkar*, Madrid 1989, 115-126.

18. Cf. E. LONGPRÉ, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí*, OP, dins «Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana», 24 (1932-1933), 269-271.

com un mètode racional de demostració de les veritats de la fe cristiana, molt particularment dels dos misteris centrals de la Trinitat i l'Encarnació»¹⁹. Llull, en el *Cant de Ramon*²⁰, es mostra ben convençut del valor de la seva Art:

«Novell saber hai atrobat;
Pot n'hom conèixer veritat
E destruir la falsedat.
Sarraïns seran batejat,
Tartres, jueus e mant errat
Per lo saber que Déus m'ha dat.»

Hom compartia, certament, amb els «jueus», els «tàrtars» i els «sarraïns», la creença en l'existència d'un Déu amb uns atributs. Hom podia argumentar també en base a uns llocs comuns compartits, com podia ser, en part, la tradició cultural i científica grega. A partir de la creació hom podia ascendir al Creador, la creació és un *vestigium Trinitatis*:

«Manifesta cosa és que nostre senyor Déus ha creat tot quant és per donar coneixença e amor de si mateix a les gents; e, per açò car ell és un en essència e en trinitat de persones, volc que lo món sia un en essència e que sia en tres coses diverses, les quals són sensualitat, intel·lectualitat, animalitat...

En aquestes tres coses està tot lo món, lo qual és un, e és an aquestes tres coses damunt dites, sens les quals lo món no seria en la unitat en què és, ni les tres coses no serien ço que són, sens que cascuna no fos en si mateixa una cosa en tres coses: ço és saber, que tot cors és un e és en tres coses, les quals són matèria, forma, e la conjunció que és de la matèria e de la forma en ésser un cors ajustat de matèria e de forma...

E an aquest nombre d'un e de tres està lo món, e tot quant és creat, en ésser substancial, a significar que la substància de Déu és una, e és en tres persones distintes, ço és saber, Pare, Fill e sant Esperit. Si Déus no fos en una unitat de substància e en trinitat de persones, no hagra creat tot quant és a tal semblança de si mateix, que en pogués ésser conegut e amat per los hòmens, e fóra lo defalliment en Déu si els hòmens no el poguessen conèixer per defalliment de sa semblança, e de la semblança del món, e de ço que el món conté en si mateix»²¹.

I l'Art és la tècnica per a aconseguir aquest coneixement i és alhora el mateix coneixement. I aquest coneixement de Déu, afirma Carles Llinàs,

«és aquell que ha anat desenvolupant tota la tradició cristiana occidental augustiniana, que veu en el món els vestigis del seu Creador, anticipacions còsmiques i simbòliques de la Veritat Trinitària que es revela en el Crist. L'Art no és més que la transformació d'aquest coneixement en un sistema gairebé mecànic de demostració: de de-mostració de tots aquests símbols»²².

19. E. COLOMER, *El pensament...*, p. 91.

20. *Cant de Ramon*, pp. 31-36 (*Obres essencials*, I, 1301).

21. *Llibre de meravelles*, Barcelona, Edicions 62, 1983, p. 33.

22. C. LLINÀS, *Ramon Llull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern*, dins «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», VII (1995), 180. És un resum de la seva tesi doctoral publicada posteriorment: *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*. Premi Joaquim Carreras i Artau 1996 (Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, XXVI), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000.

Els lul·listes han estudiat la gènesi de l'Art, la seva evolució en diverses etapes, amb les obres que pertanyen a cadascuna, la relació amb els grans temes de la filosofia lul·liana. No és ara el moment ni el lloc de tractar-los, però voldria remarcar dos aspectes. En primer lloc, la influència àrab. Sembla que el punt de partença fou la lògica d'Algatzell²³. I, en segon lloc, la diferència i novetat de l'Art lul·liana respecte de la lògica (aristotèlica) del temps de Ramon Llull: no és un sistema purament deductiu, demostratiu, ans és també «inventiva». És a la vegada lògica i dialèctica. L'Art lul·liana és alhora continent i contingut, mètode formal i ciència universal. Certament, el fet que Llull utilitzés en part un llenguatge simbòlic i formalitzat i que l'Art fos un sistema de combinatòria ha fet que els historiadors de la lògica el presentin com un precedent de la lògica formal moderna. Leibniz i els lògics dels segles XVIII i XIX haurien seguit el mateix camí de Llull²⁴.

Abans hem dit també que el seu desig de conversió dels infidels comporta també, d'una banda, un projecte per tal d'aconseguir la unió de les diverses famílies cristianes, i, de l'altra, un pla reforma. No n'hi ha prou amb «raons necessàries» per a convèncer els infidels; també és necessari l'exemple que dona la mateixa Església. Per això, la unitat de l'Església és una condició prèvia²⁵; i cal també una vida cristiana autèntica, profunda. Llull està emparentat per aquesta banda amb els moviments espiritualistes i reformistes, especialment amb el terç orde de sant Francesc.

El lul·lisme tingué una difusió extraordinària, sobretot en el Renaixement²⁶. Giordano Bruno, Besarion, Pico della Mirandola, Nicolau de Cusa, Sibiuda, Leibniz, etc. recullen aspectes del pensament de Llull.

III. Arnau de Vilanova

Arnau de Vilanova nasqué probablement a València vers l'any 1240 i morí en el decurs d'un viatge marítim prop de Gènova l'any 1311²⁷. Arnau de Vilanova fou un metge de renom. Els papes i els reis de l'època se'l disputaven. A Montpeller, a l'Escola de Medicina, excel·lí com a professor. Amb justícia, doncs, ha estat considerat com «el más notable de los médicos del Occidente medieval»²⁸, «el mejor médico de su época»²⁹ o «el màxim representant de la medicina europea des de Galè a Paracels»³⁰. Arnau de Vilanova ha centrat l'interès dels estudiosos per moltes altres raons: com a escriptor en català, com a teòleg, com a diplomàtic que intervingué en els grans afers de la seva època, com a conseller de reis (especialment de Jaume II i de Frederic III; a Sicília exercí una gran influència: les constitucions s'inspiraren en el seu pensament), com a reformista i mentor dels beguins, com a «heretge», com a suposat alquimista, etc. Nosaltres ens interes-

23. M. BATLLORI, *Introducció*, dins Ramon Llull, *Antologia filosòfica*. A cura de Miquel Batllori (Textos Filosòfics, 30), Barcelona, Editorial Laia, 1984, p. 38: «Punt de partença de la combinatòria lul·liana és, sens dubte Algatzell (al-Gazzali), conegut per Llull, probablement a través d'alguna de tantes refoses que en circulaven per tot l'al-Àndalus, des de molt abans que recompongués la versió en rims de la *Lògica del Gatzel* a Montpeller en data incerta, però segurament posterior a la fonamental i primerenca *Art abreujada d'atrabar veritat*, composta a Mallorca devers el 1273/74».

24. E. W. PLATZECK, «Gottfried Wilhelm Leibniz i Raimundo Llull», dins *Estudios Lulianos*, 6 (1972), pp. 129-193.

25. Cf., p.e., *Disputació de cinc savis*, 24/21-25/35.

26. Per al primer lul·lisme, cf. J.N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*. A cura d'Albert Soler amb la col·laboració d'Anna Alberni i Joan Santanach (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 61), Barcelona: Curial Edicions Catalanes i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

27. Per a una presentació general de la vida i obra d'Arnau de Vilanova, cf. JAUME MENSA, *Arnau de Vilanova* (Episodis de la Història, 313), Barcelona: R. Dalmau editors, 1997. Per a la bibliografia d'Arnau, cf. JAUME MENSA, *Arnau de Vilanova, espiritual: guia bibliogràfica* (Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, XVII), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994, posat parcialment al dia amb Bibliografia arnaldiana recent (1994-1996), dins *Revista Catalana de Teologia*, XXII (1997), 179-210; i Arnau de Vilanova, espiritual. Darrerres aportacions, dins *Anales Valentinus*, 48 (1998), pp. 303-337.

28. J. A. PANIAGUA, *Studia Arnaldiana*, Barcelona: Fundació Uriach, 1994, p. 143.

29. G. DIAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, I, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980, p. 381.

sarem per dues d'aquestes facetes: com a metge universitari de Montpeller que posà a l'abast de la cultura occidental textos mèdics antics, conservats només en llengua àrab, i gràcies als quals la medicina de l'època pogué fer un salt decisiu; i com a teòleg reformista molt crític. En concret, analitzarem el seu concepte de «veritat del cristianisme».

Arnau de Vilanova i el progrés de la medicina

En el decurs de l'última dècada del segle XIII, Arnau de Vilanova –com a professor de l'Escola de Medicina de Montpeller, una de les de més renom de l'època, al costat de Salern o París– realitzà una bona contribució a la medicina teòrica de la seva època. Anys a venir, en 1309, Climent V demanaria a Arnau que col·laborés en la redacció d'un nou pla d'estudis que, al capdavant, confirmà la tasca realitzada per ell mateix uns anys abans.

Efectivament, a mitjan segle XIII³¹, s'inicia un procés que portarà l'Escola de Medicina de Montpeller a ser capdavantera. El treball de les generacions d'Henry of Winchester, canceller durant els anys 1239-1240, amb els comentaris a la *Isagoge* de Joanissí, i de Cardinallis, que recuperà la totalitat dels textos que formaven l'anomenada *Articella*, serviren de fonament a metges de la generació següent, com Bernat de Gordon i Arnau de Vilanova. Aquests autors recuperaren més textos antics, de Galè, gràcies als quals la medicina s'anà estructurant com a *scientia*. En els anys que Arnau de Vilanova era professor a Montpeller, coexistien dues formes de concebre la medicina. Una, que considerava la medicina com un saber empíric, pràctic (*tekhnê*). En el *De considerationibus operis medicinae*, Arnau es lamenta que els metges d'aquest corrent només estudien summes, com és ara el *Canon* d'Avicenna, o llibres massa orientats a la praxi mèdica, però no els veritables tractats de medicina teòrica. Les summes i els llibres pràctics, que d'altra banda tenen certament un valor, empobreixen els metges si esdevenen la seva única font d'informació. Enfrontats amb aquests metges pràctics, empírics, hi havia els «intel·lectualistes», entre els quals sobresurt Arnau de Vilanova. Per a aquests, la medicina empírica, pràctica, que és una simple art, ha d'assentar els fonaments en un saber racional, teòric, unes «regulae rationis». Arnau de Vilanova defineix la medicina d'aquesta forma³²:

«medicina est scientia cognoscendi dispositiones humani corporis in quantum sanabile et conservandi sanitatem inventam in eo et restituendi deperditam quantum possibile fuerit».

La medicina és una *scientia*, en el sentit aristotèlic (*Analítics segons*) de coneixement cert «ex causis». Arnau de Vilanova creia que només podria trobar aquesta base racional en els metges clàs-

30. J. CARRERAS, *Les obres mèdiques d'Arnau de Vilanova*, dins Arnau de Vilanova, *Obres catalanes*, II: *Escrips mèdics*. A cura del P. Miquel Batllori. Pròleg de Joaquim Carreras i Artau (Els nostres clàssics, A, 55-56), Barcelona: Editorial Barcino, 1947, pp. 9-10.

31. Seguirem, en aquest apartat, l'interessant article de LL. GARCIA BALLESTER, *Arnau de Vilanova (c1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): El Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno*, dins «Dynamis», 2 (1982), pp. 97-158.

32. En l'*Speculum* (Arnaldi de Villanova, *Opera medica omnia*, Lió 1504, f. 1ra)

sics, Galè i Hipòcrates. «Ells –diu Arnau– van ser els autèntics artífexs d'una medicina racional» i «varen transmetre el mètode de trobar la vertadera pràctica a l'hora de medicar». Calia, doncs, recuperar i interpretar les fonts clàssiques: aquesta fou la tasca que es proposà Arnau de Vilanova. Els textos de Galè s'havien conservat en àrab, sovint amb comentaris, interpretacions i glosses. Els àrabs varen edificar, creia Arnau de Vilanova, la seva medicina sobre una base galènica, però alhora l'anaven adulterant amb interpretacions esbiaixades. Es feia necessari restituir els textos primitius, depurar-los. Arnau de Vilanova intenta recuperar el Galè genuí, autèntic, originari. Per això, quan els grans comentaristes àrabs s'aparten de Galè, Arnau de Vilanova els critica amb duresa. Que semblant que és l'actitud d'Arnau de Vilanova a la dels filòlegs del Renaixement! La reforma de 1309 confirmà i oficialitzà, almenys per uns anys, la introducció dels nous textos de Galè en el pla d'estudis.

La «veritat del cristianisme»

El concepte de la «veritat del cristianisme» esdevé nuclear, central, l'eix vertebrador del pensament d'Arnau de Vilanova a partir sobretot de l'any 1305. Aquest concepte és també la clau hermenèutica que permet d'entendre correctament altres aspectes de la teologia arnaldiana.

Arnau de Vilanova reacciona davant un cristianisme superficial, de pràctiques externes, poc sentit i viscut, un cristianisme massa sovint allunyat de l'Evangeli, aquell cristianisme que actualment coneixem com a «cristianisme sociològic». En aquella època, diu Arnau, moltes persones només han retingut del cristianisme tres coses «més per usança comuna que per devoció». I aquestes tres coses són «prendre baptesme en poquea», «confessar de paraula que són christians» i «oyr misses, les quals oen usurés, baratadors, aültes, fornicadors, goliarts, omicides, traïdors e totes maneres de falsaris»³³. Els cristians, «quant a la multitud general», «major diligència meten en desiyar e amar e querre e percaçar honors d'aquest segle» que no pas a seguir Jesucrist³⁴. Per aquesta raó «en tot aquest món no ha poble de neguna lig o secta tan falsari, de feyt, en la sua lig, con és lo poble dels crestians, quant al general o a la major part, car los demás dels christians, de feyt o d'obra, són mafumedans e no crestians»³⁵. «E axí aquell diable ginyosament ha desviat tot lo poble dels cristians de la veritat de nostre senyor Jesuchrist e de la sua societat, e ha buydat e no ha leixat sinó lo pèl, ço és la parència del [cultivament] celestial qui fa fe»³⁶.

Molts clergues, religiosos, prelats confessen seguir Jesucrist, però, en realitat, van darrere els béns temporals: porten una vida poc austera, estudien més el dret i la filosofia que no pas la Sagrada

33. *Raonament d'Avinyó*, 13-21 (*Obres catalanes*, I: *Ecrits religiosos*. A cura del P. Miquel Batllori. Pròleg de Joaquim Carreras i Artau (Els nostres clàssics, A, 53-54), Barcelona, Editorial Barcino, 1947, p. 171).

34. *Raonament d'Avinyó*, 171/3-12.

35. *Raonament d'Avinyó*, 170/6-11.

36. *Lliçó de Narbona*, 164/25-165/3 (*Obres catalanes*, I).

Esriptura. En definitiva, de fet, no segueixen Jesucrist; són, doncs, hipòcrites, que donen mal exemple: «fan desviar tota l'altra multitud, e luyar de la veritat damunt dita»³⁷.

Com a alternativa a aquest empobriment generalitzat de la vida cristiana, Arnau de Vilanova proposà de recuperar «la veritat del cristianisme».

«La veritat del christianisme, quant a la vida e al regiment del hom en aquest segle, no està en alre sinó en ço que Jesuchrist, per exemple e per doctrina, mostra a fer principalment. E són .ii. coses en general: la primera, desiyar e amar e querre e procurar diligentment tot ço que pertayn a la benenança eterna o celestial; l'altra, per amor d'aquela meynsprear tot ço que pertayn a la benenança temporal en aquesta vida, ço és a dir, riqueses e honors d'aquest segle e delits corporals»³⁸. «Ver christià no és sinó aquell qui verdaderament segueyx Christ»³⁹.

El concepte de «veritat del cristianisme», dèiem, esdevé l'eix del seu pesament: d'una banda li serveix per a criticar el cristianisme sociològic de l'època, amb llistes detallades de defectes i vicis d'aquelles persones que Arnau considerava falsos cristians. D'una altra banda, li serveix per a concretar un model de vida i un programa espiritual per a les comunitats beguines i per a exigir davant les autoritats corresponents una reforma en profunditat de l'església d'acord amb aquest cristianisme.

Aquest cristianisme autèntic és el que intenten de viure els beguins. La *Lliçó de Narbona* –un sermó llegit a beguins entre 1305 i 1308– concreta aquest model de cristianisme:

«Tots aquells qui volen fer vida esperitual deuen observar principalment huna cosa, la qual és fundament de vida esperitual: lo fundament de aquesta vida és la veritat de nostre senyor Jesuchrist coneguda en les Escripures evangelicals»⁴⁰.

Cal seguir, doncs, Jesucrist, el qual, en primer lloc, en fer-se home, «donà exemple de gran humilitat e caritat e de amor»⁴¹; en segon lloc,

«altre exemple que donà, observan ab los mortals, fo exemple de elegir e de amar pobresa en aquest setgle»⁴².

A més,

«donà exemple de menysprear e d'esquivar la honor d'aquest segle quan fogí e s'amagà a cells qui-l volien levar rey. Altre exemple de menysprear e squivar los delits de la carn, quan féu la .xl. al desert»⁴³. «Aprés donà exemple de haver paciència en totes adversitats, car volc sofferir que fos scarnit, menyspreat, blasfemat, vituperat, pres e ligat, encarcerat, batut, e ocís a cruel mort en la creu»⁴⁴.

37. *Raonament d'Avinyó*, 174/7-8.

38. *Raonament d'Avinyó*, 170/12-22.

39. *Raonament d'Avinyó*, 174/13-14.

40. *Lliçó de Narbona*, 141/1-6.

41. *Lliçó de Narbona*, 142/12-13.

42. *Lliçó de Narbona*, 143/16-17.

43. *Lliçó de Narbona*, 144/4-8.

44. *Lliçó de Narbona*, 144/9-13.

I encara «donà exemple de tenir fermament e sperar e desijar la veritat de la sua promesa», és a dir, «la vida sens fi»⁴⁵. En la *Alia informatio beguinorum*, obra escrita per tal de defensar una comunitat de beguins davant una possible o real enquesta inquisitorial, trobem justificats i raonats bíblicament per Arnau de Vilanova els principis que inspiraven la vida dels beguins: «volem viure en pobrea e en mendicitat»⁴⁶, «nos studiam e ns sforssam de renegar e rebuyar desigs seglars, e de viure atempradament e amesurada»⁴⁷, «a totes possessions terrenals renunciem»⁴⁸, «no avem vergonya, ne temem ésser blastomats o menyspreats o escarnits o batuts o encara sufrir persecució per semblar la vida de Jhesucrist»⁴⁹, «en tota humilitat cobeegam e volem viure»⁵⁰, ja que «volem semblar los feels de la esgleya [pri]mitiva, estudiam-nos de ésser amsems»⁵¹, «no volem estudiar en scièncias philosophicals o seglars, ne en les tradicions o doctrines o ensenyament de Déu», ans solament el saber de «Jhesucrist, e aquest crucificat»⁵².

D'acord amb aquest concepte de cristianisme, Arnau de Vilanova redacta algunes obres de consell per a determinades persones. Així, per exemple, en la *Informació espiritual* (1310) escrita per al rei Frederic de Sicília, Arnau li explica què ha de fet ell mateix, «en quant sòts rey» i «en quant sòts rey crestià», i tota la seva família⁵³. Tan gran era la influència que Arnau de Vilanova exercia en Frederic, que les *Constitutiones Regni Trinacriae* són inspirades en la *Informació espiritual*.

Una conseqüència de la «veritat del cristianisme» era l'apropament a les fonts, al cristianisme de l'església primitiva. El coneixement dels Evangelis era indispensable. Així, doncs, i només a tall d'exemple, en la *Informació espiritual* recomana a la reina Elionor d'Anjou

«que en sa casa no tingue ne sofira que y sien legits romançes o libres de les vanitats mundanes; mas a digmenges e festes, en ores covinents, farà legir, en audiència de ses fylles e da sa compa[yna], les Escripures, [on] la veritat evvangeli- cal serà en romanç expressada, purament e clara, quar alí trobarà pus fins [ser]mons que en al[t]re loc»⁵⁴.

En la Bíblia s'hi troba el missatge cristià pur, simple, sense comentaris o interpretacions que el puguin adulterar, rebaixar. I tot cristià el pot entendre i l'hauria, doncs, de llegir. Així es comprèn que Arnau de Vilanova cregués molt convenient de poder disposar del text bíblic, o almenys del Nou Testament o dels Evangelis, en català.

Cal considerar des d'aquesta perspectiva crítica, de reforma del cristianisme, altres aspectes de la teologia d'Arnau de Vilanova, com les seves propostes profètico-apocalíptiques, que tan cri-

45. *Llicó de Narbona*, 144/14-24.

46. *Alia informatio beguinorum*, 55-56 (J. PERARNAU, *L'Alia informatio beguinorum* d'Arnau de Vilanova (Studia, Textus, Subsidia, II), Barcelona, Facultat de Teologia, 1978, p. 26).

47. *Alia informatio beguinorum*, 33/129-132.

48. *Alia informatio beguinorum*, 37/162-163.

49. *Alia informatio beguinorum*, 45/237-242.

50. *Alia informatio beguinorum*, 48/274-275.

51. *Alia informatio beguinorum*, 52/302-304.

52. *Alia informatio beguinorum*, 71/490-72/505.

53. *Informació espiritual*, 223/13-14 (Obres catalanes, I).

54. *Informació espiritual*, 231/21-232/2.

ticades, desqualificades i perseguides han estat, ja en vida seva però també després. L'anunci apocalíptic (amb la indicació d'un any concret per a l'adveniment de l'Anticrist) comportà a Arnau de Vilanova una aferrissada polèmica amb els teòlegs de París, primer, en el tombant del segle XIII al XIV, i amb els dominics Bernat de Puigcercós, Joan Vigorós i Martí d'Ateca, després, en els primers anys del segle XIV. La polèmica només s'aturà, l'any 1305, quan Climent V, de qui Arnau era arquiadre, es reservà el judici de l'obra d'Arnau de Vilanova. Mort Arnau i el seu protector, l'any 1316 una sentència datada a Tarragona condemnava algunes de les tesis d'Arnau i prohibia la tinença de les seves obres. Des de llavors, i segurament pel fet que el seu pensament s'ha conegut fins a les acaballes del segle XIX més per la sentència que per les seves obres (bona part dels manuscrits que les contenien desaparegueren de resultes de la sentència), els estudiosos moltes vegades s'han limitat a reproduir «els errors» assenyalats per una sentència que, com han evidenciat estudis recents, no fou ni justa ni objectiva.

55. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Arnaldo de Vilanova médico catalán del siglo XIII. Ensayo histórico*, Madrid: M. Murillo 1879, p. 5.

56. J. M. POU, *Visionarios. Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic: Editorial Seráfica 1930, p. 66. L'obra ha estat reeditada recentment, amb un extens estudi introductor i d'Albert G. Haufi Valls, Alacant: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1986, p. 186. En endavant citarem aquesta reedició.

57. *Arnaldo de Vilanova. Escritos condenados por la Inquisición*. Introducción, traducción y notas de Elena Cánovas y Félix Piñero (Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, 10), Madrid: Editora Nacional 1976, p. 11.

58. P. SANTONJA, Arnau i el pensament jueu, dins *Estudi General*, 9 (1989) = *El debat intercultural als segles XIII i XV*. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Girona 25-27 Abril 1988), p. 98.

59. J. MENSA, *Les raons d'un anunci apocalíptic. La polèmica escatològica entre Arnau de Vilanova i els teòlegs professionals (1297-1305): anàlisi dels arguments i de les argumentacions* (Col·lectània Sant Pacià, 61), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1998; J. MENSA, ¿Fue Arnau de Vilanova un profeta apocalíptico?, dins *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 38 (1996), pp. 129-140.

Des d'aquest punt de vista no és estrany, doncs, que, per haver predit la fi dels temps, Arnau hagi estat considerat un «maniático visionario»⁵⁵, o un «fanático reformador laico»⁵⁶, o «una personalidad escindida por no pocos rasgos paranoides»⁵⁷, o un «extravagant visionari»⁵⁸. Ara bé, més enllà de les tesis condemnades per la sentència de Tarragona o dels tòpics que històricament han circulat sobre Arnau de Vilanova que el presenten com un vaticinador dels temps futurs, com un «visionari» estrafolari i foll, les seves obres profètica-apocalíptiques, conservades en el manuscrit que Arnau de Vilanova adreçà a Climent V, l'actual Vat. lat. 3824 de la Biblioteca Apostòlica Vaticana, i publicades, almenys les primerenques, per Josep Perarnau en l'«Arxiu de Textos Catalans Antics», ens mostren que l'anunci escatològic d'Arnau de Vilanova no s'ha d'interpretar en clau de futur, és a dir, com un intent de predir els temps finals, ans en clau de present, és a dir, com un mitjà, discutible, certament, però també eficient, sens dubte, per tal d'exigir a les autoritats una profunda reforma de l'Església i de la societat, segons el seu concepte de «veritat del cristianisme»⁵⁹. Si l'Anticrist està a punt d'arribar, cal que els cristians, individualment i col·lectivament, es preparin. Com reconeix el mateix Arnau, aquest és el sentit del seu missatge profètic-escatològic: tant se val que la concreció fos equivocada, si esperonés els cristians a ser una mica millors. Tot fa pensar que l'anunci apocalíptic d'Arnau de Vilanova no és res més que un crit desesperat contra la superficialitat d'un cristianisme sociològic. Per aquests i altres aspectes Arnau de Vilanova ha estat considerat un «Luter avant la lettre».

IV. L'escotisme

Alfred Gunter, deixeble de Duns Escot, lector a Barcelona durant els primers anys del segle XIV, introduí l'escotisme a Catalunya. Aquest corrent de pensament aviat trobaria destacats partidaris.

«Per a aquests autors, continua essent fonamental l'estudi dels germans Carreras, *Història...*, I, pp. 197-198 (Gunter); II, 459-477 (altres escotistes); i el de J. CARRERAS, *Notas sobre el escotismo medieval en la provincia franciscana de Aragón*, dins "Antoniano", XL (1965), pp. 470-471. Cf. també: J. RIESCO TERRERO, *La metafísica en España (siglos XII al XV)*, dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, IV (1972), 226ss; I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Rutas e hitos del escotismo primitivo en España*, dins *Acta V Congressus Scotistici Internationalis, Salamanticae 1981*, Roma 1984, pp. 432-436. Hom trobarà una bona síntesi de l'escotisme dins E. VILANOVA, *Història...*, 663-665; i E. COLOMER, *El pensament...*, pp. 57-59.»

Antoni Andreu (nascut a Tauste, vers 1280; mort els darrers anys del primer terç del segle XIV) és autor d'una extensa obra, amb comentaris i qüestions sobre Aristòtil i altres autors. Autor subtil, bon seguidor d'Escot, l'anomenaren *Doctor fundatissimus* i *Doctor dulciffius*; alguna de les seves obres fou atribuïda al mestre.

«Sobre Antoni Andreu, vegeu: MARTÍ DE BARCELONA, *Fr. Antoni Andreu, O.M., Doctor dulciffius*, dins "Criterion", 1929, pp. 321-346; C. BÉRUBÉ, *Antoine André, témoin et interprète de Scot*, dins "Antoniano", LIV (1979), pp. 411-413; i especialment els estudis de M. GENSLE, *Catalogue of the Works by or ascribed to Antonius Andreae*, dins "Mediaevalia Philosophica Polonorum", XXXI (1992), pp. 152-153; *Antonius Andreae-Scotism's best supporting "Auctor"*, dins "Anuari de la Societat Catalana de Filosofia", VIII (1996), 57-79; i IX (1997), 39-61; *The making of a "Doctor dulciffius". Antonius Andreae and his position in formation of Scotism* (Serie Tecnologia Filosófica), Barcelona, 1998; *Antonius Andreae's "Opus magnum": the "Metaphysics" commentary* (Serie Tecnologia Filosófica), Barcelona, 1998.»

Guillem Rubió, potser nascut a Vilafranca del Penedès, deixeble a París de Francesc de Marchia, i professor ell mateix de teologia, també a París, és autor d'un comentari a les *Sentències* de Pere Llombard, *Disputationum in quattuor libros Magistri Sententiarum*, en el qual radicalitza les posicions criticistes d'Escot, amb una separació tallant entre filosofia i teologia.

«J.-M. RUBERT CANDAU, *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, Madrid 1952; i *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval*, Madrid 1945.»

Joan Bassols, nascut a Barcelona, deixeble de Duns Escot a París, obtingué el títol de mestre en teologia. Potser també seguí

estudis de medicina. Escriví un extens comentari *In sententiarum magistrum*. Com Rubió, «encarna des de l'escotisme la tendència del pensament medieval tardà a trencar els ponts que hom havia bastit en el segle XIII entre fe i raó, teologia i filosofia». Morí l'any 1333.

«E. COLOMER, *El pensament...*, p. 59. Sobre Bassols, cf. Ch. V. Langlois, *Jean de Bassolis, Frère mineur*, dins "Revue d'Histoire Franciscane", 1 (1924), 288-295; i J. JOLIVET, *La filosofía medieval en Occidente*, Madrid 1974, pp. 290ss.»

Pere Tomàs, professor al convent de Sant Nicolau, a Barcelona, en el primer terç del segle XIV, va escriure un comentari a les *Sentències* de Pere Llombard i dues obres teològiques, *De ente* i *De formalitatibus*. Pere Tomàs porta l'escotisme cap al formalisme.

«MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Pere Tomàs*, dins "Estudis Franciscans", 30 (1927), pp. 90-103.»

Encara que no fou català, esmentem **Pere d'Atarrabia**. Nasqué a Navarra, vers 1280, conegut com a *Doctor fundatus*, obtingué el títol de mestre en teologia a París. Ensenyà teologia en convents de la Corona d'Aragó. Visqué fins a 1347.

Una menció a part mereix **Ponç Carbonell** (nascut probablement a Barcelona vers 1260 i mort vers 1336); més que teòleg pròpiament dit, és escriptorista. Exercí diversos càrrecs a l'interior de l'orde. Fou preceptor de Joan d'Aragó. Realitzà gestions diplomàtiques com a enviat de Jaume II davant Frederic de Sicília i Robert de Nàpols. Segons Reinhardt i Santiago-Otero, «Carbonell es el primer teòlego de la España medieval que comentó todos los libros de la sagrada Escritura». Va escriure també un tractat de matèria apocalíptica, que vol ser arrelat en la més inqüestionada tradició de la història de l'Església, potser com a reacció a la influència que exercien les idees d'Arnau de Vilanova en aquells moments (1335).

«K. REINHARDT i H. SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1986, p. 284. Cf. també: J. MENSA, "En aquest centenar que ara corre fenirà lo món". Els darrers temps en autors catalans del segle XIV: Arnau de Vilanova i Ponç Carbonell, dins "Afers", 37 (2000), pp. 569-584; i *Noticia del tratado inédito "De mundi aetatibus et tentationibus et de Antichristo" de Ponç Carbonell*, dins *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Saragossa, 1999, pp. 467-474.»

V. Altres teòlegs escolàstics

Ultra els teòlegs dominics i franciscans esmentats, hi ha altres autors escolàstics, de vegades vinculats al tomisme, de la primera

meitat del segle XIV, que mereixen ser destacats: Guiu Terrena, Joan d'Aragó, Bernat Oliver.

Guiu Terrena (vers 1270-1342), carmelita de Perpinyà, estudià a París, amb Godofred de Fontaines, i més tard hi exercí la docència. Fou prior general de l'orde; i més tard, bisbe de Mallorca i Elna. Ocupà un alt càrrec de la Inquisició. Escriví diversos comentaris a obres d'Aristòtil i a les *Sentències* de Pere Llombard. Dedicà una *quaestio*, contrària, a les tesis apocalíptiques d'Arnau de Vilanova. Iniciat en el tomisme per l'influx de Gil de Roma, s'aparta de l'aristotelisme de Tomàs d'Aquino, especialment en la teoria dels universals, com a conseqüència de la condemna del bisbe Tempier.

«Sobre la vida i obra de Terrena, continua essent indispensable l'estudi següent: B. XIBERTA, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà* (Estudis Universitaris Catalans. Sèrie Monogràfica, II), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1932. Cf. també: E. LLAMAS MARTÍNEZ, *Teólogos carmelitas españoles pretridentinos*, dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), pp. 365-393.»

«La *quaestio Utrum per notitiam Sacrae Scripturae possit determinate sciri tempus Antichristi*, ha estat editada per Josep Perarnau, dins "ATCA", VII/VIII (1988-1989), pp. 171-222.»

«E. COLOMER, *El pensament...*, p. 58: "Segons Terrena, el que correspon a la realitat dels conceptes universals és només la relació de semblança entre dues coses que, com a realitats individuals, són diferents l'una de l'altra."»

Joan d'Aragó (1301-1334), fill de Jaume II, fou arquebisbe de Toledo i després de Tarragona, i patriarca de Jerusalem. Escriví obres pastorals de certa importància. Ja de molt jove, durant la seva estada a la Cort avinyonesa, era considerat com el millor predicador. Josep Perarnau ha fet notar l'influx de l'aristotelisme en la seva obra

«J. PERARNAU, *Un "altre" catecisme castellà medieval derivat del "Tractatus brevis..." de Joan d'Aragó*, dins "Analecta Sacra Tarraconensia", 48 (1975), p. 148.»

Bernat Oliver, agustinià, nasqué a darreries del segle XIII a València i morí a Tortosa en 1348. Estudià i fou professor a París, i després a València. Fou bisbe d'Osca, de Barcelona i de Tortosa. Realitzà diverses gestions diplomàtiques per encàrrec de Pere el Cerimoniós. Amb un *Tractatus contra caecitatem Iudaeorum* intervingué en les polèmiques contra els jueus. Fou també antilul·lista i antiespiritualista. Entre altres obres, escriví un tractat de teologia espiritual: *Exercitatorium mentis ad Deum*, que es divulgà en català; i un *Tractatus de inquisitione Antichristi*.

«Cf. T. APARICIO LÓPEZ, *Oliver, Bernard*, dins *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XI, París, 1982, pp. 773-774; I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la Edad Media*, dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1

60. La paternitat eiximeniana d'aquesta obra ha estat molt discutida. Cf., per exemple, J. PERARNAU, *La traducció catalana medieval del «Liber futurorum eventuum» de Joan de Rocatalhada*. Edició i estudi, dins ATCA, XVII (1998), pp. 38-60; i la recenció d'Alber G. Hauf i Valls, dins ATCA, XIX (2000), pp. 701-711, on els respectius autors defensen tesis contraposades. De l'autenticitat o inautenticitat d'aquesta obra se'n deriven conseqüències importants en les posicions d'Eiximenis pel que fa al Cisma d'Occident i a la seva relació amb els corrents espiritualistes i apocalíptics (Ubertino da Casale, Joaquin de Fiore, etc.). Cf., en aquest sentit: J. PERARNAU, *Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer*, dins *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*.

(1967), pp. 246-247; P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Antología de la literatura espiritual española*, I, Madrid 1980, 510-528, amb les oportunes orientacions bibliogràfiques.»

«La versió catalana, de començaments del segle XV, fou publicada per Pere Bohigas, dins la col·lecció *Els Nostres Clàssics*, 22-23, Barcelona: Editorial Barcino, 1929.»

VI. Francesc Eiximenis

Francesc Eiximenis (Girona, vers 1327 – Perpinyà, 1409) ha estat considerat, amb raó, una «figura gegantesca» del segle XIV. Franciscà d'extensa formació (estudià a València i a les principals universitats europees: París, Oxford, Cambridge, Colònia, Roma, Tolosa). Proper a la cúria papal i als reis, fou un home de molta influència en grans afers de l'època. Formà part d'una comissió de teòlegs encarregada de trobar una sortida al Cisma d'Occident. Diversos estudiosos han cridat l'atenció sobre la suposada ambigüïtat d'Eiximenis, ambigüïtat, però, que no seria tal si el discutit *De triplici statu mundi*, obra clarament antiavinyosesa, fos espúria⁶⁰. En 1308 fou nomenat patriarca de Jerusalem i consagrat bisbe d'Elna.

«J. M. POU Y MARTÍ, *Visionarios...*, p. 563. Dins J. VIERA, *Bibliografía anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis (1240?-1409?)*, Barcelona, 1981, hom trobarà les oportunes indicacions bibliogràfiques sobre la vida i obra d'Eiximenis. Per als estudis més recents, cf. la secció bibliogràfica de l'ATCA. Dins l'ATCA, Josep Perarnau publicà una recensió de l'estudi de Viera: ATCA, 1 (1982), pp. 304-306.»

La seva obra principal és *El cristià* (obra inacabada, n'han restat els tres primers llibres i el dotzè, que inclou el *Regiment de la cosa pública*), escrit en català entre 1378 i 1383. També en català va escriure el *Llibre dels àngels* (1392), exitós tractat d'angelologia, traduït ràpidament al llatí, al francès i al castellà, el *Llibre de les dones* (1396)⁶¹, la *Vida de Jesucrist* i els darrers anys de la seva vida el *Cercapou*, i l'*Scala Dei o tractat de contemplació* (que forma part del *Llibre de les dones*), considerat com un precedent de la *devotio moderna*. De les llatines, destaquem: la *Ars predicandi populo* (comentari al títol novè de la Regla de sant Francesc) i la *Pastorale* (guia general per als clergues). També va escriure una *Summa Theologiae*, de la qual només s'ha conservat algun breu fragment⁶². Li han estat atribuïdes també altres obres avui considerades apòcrifes⁶³.

El cristià és la gran obra de Francesc Eiximenis, una obra immensa, veritable síntesi enciclopèdica del saber teològic de l'època, que «conté sumàriament tot lo fonament de cristianisme», reconeix el mateix Eiximenis⁶⁴. Dels tretze llibres previstos per Eiximenis, només ens n'han arribat els tres primers i el dotzè. El mateix Eiximenis, però, en el preàmbul indica els temes de cadascun dels llibres que havien de formar el conjunt de l'obra⁶⁵:

S. *Giovanni in Fiore*, 17-21 setembre 1989. A cura di Gian Luca Potestà, pp. 401-414, especialment pp. 406-407.

61. El *Llibre de les dones*, dedicat a la comtessa de Prades, ofereix consells a les dones, segons la seva condició de vida. És una font important per a conèixer els hàbits socials de l'època.

62. Sobre aquesta summa, i sobre la relació amb la *Vita Christi*, vegeu: Albert G. HAUF, *La «Vita» de Jesucrist com a tractat de teologia en llengua vernada destinat als seglars*, dins *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval* (Biblioteca Sanchis Guarnier, 19), Barcelona: Institut de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, pp. 151-184.

63. Per a informació sobre l'estat d'edició, amb indicació de la bibliografia principal, de les obres d'Eiximenis, vegeu: J. PERARNAU, *Progetti di edizioni catalane di Arnau de Vilanova, Joan de Rocatalhada e Francesc Eiximenis*, dins *Editori di Quaracchi. 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*. A cura di Alvaro Cacciotti e Barbara Faes de Mottoni, Roma, PAA, Edizioni Antonianum, pp. 367-372.

64. Per a una selecció, cf. F. EIXIMENIS, *Lo cristià* (selecció). A cura d'Albert Hauf, Barcelona, Edicions 62, 1983. La citació d'Eiximenis és de la pàgina 36. Cf. també *Terç del cristià*, edició a cura de Martí de Barcelona i N. d'Ordal, Barcelona, 1929-1932; i J.E. GRACIA, *Cinco capítulos del Terç del cristià de Francesc Eiximenis omittidos por el P. Martí en su edición de la obra*, dins «Analeccta Sacra Tarraconensia», 46 (1973), pp. 265-279.

65. EIXIMENIS, *El cristià*, pp. 40-41.

I: «què és religió»; II: «tracta com l'hom cristià, per diverses llinatges de temptacions, cau de la dignitat de cristianisme e dels dons a ell dats»; III: «ensenya quins e quals són los pecats e mals»; IV: «com [Déu] lo relleva per les sues santes inspiracions e diversos moviments espirituals... «predestinació, e gràcia, e franc arbitri»... «los dons e els fruits de l'Esperit Sant, e les set benaurances que lo Salvador preïcà»; V: «virtuts teologicals»; VI: «virtuts morals e cardenals»; VII: «tracta com [Déu] lo relleva per la sua alta llei, e diversos manaments»; VIII: creació i govern del món; IX: «la incarnació»; X: «sagraments»; XI: «ensenya com lo relleva e l'il·lumina lo sant estament eclesiàstic e, especialment, per altea de santa religió»; XII: «tracta com lo relleva per lo bon regiment de tota la cosa pública»; XIII: «tracta com lo relleva per menaces de les grans penes, e per promissions dels sobirans béns celestials».

Pel contingut és, sens dubte, una gran summa de teologia; però, a diferència d'aquests tractats escolàstics, no és escrit en llatí ans en català. Tal com ens diu ell mateix, el fi principal de l'obra és «il·luminar, endreçar e despertar, adocrinar e amonestar tot feel cristià d'haver diligent cura de la sua vida e de les carreres de Déu»⁶⁶. És una obra adreçada a tots els fidels, principalment a seglars («emperò jo entenc ací a parlar principalment a persones simples e llegendes, e sens grans lletres»)⁶⁷, d'una forma didàctica, entenedora i fins i tot amena. Per això fa ús de molts proverbis, exemples⁶⁸, de tècniques de predicació. Aquests *exempla* que extreu de vegades de llibres corrents d'història (Pere Comestor, Eusebi de Cesarea, etc.) pressuposen altres vegades una fina erudició. Quant al contingut, Eiximenis sol seguir Alexandre d'Hales, Bonaventura, Tomàs d'Aquino, Duns Escot, que combina, pel que fa a qüestions concretes de vicis i virtuts, amb obres del tipus de la *Summa Durandina*.

*Regiment de la cosa pública*⁶⁹

Per a Eiximenis, «la cosa pública és alguna comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa llei»; la comunitat és «composta de diverses persones», amb necessitats diverses, «ajudants l'una a l'altra segons llur necessitats»; «la cosa pública és composta sumàriament de tres estaments de persones, ço és, de menors, mitjanes e majors»⁷⁰. La cosa pública exigeix que les lleis siguin fetes cercant el bé comú i siguin justes. Tothom les ha d'observar. En molts aspectes Eiximenis es fa ressò del concepte d'home, «animal polític», i d'Estat, d'Aristòtil, tal com les va interpretar Tomàs d'Aquino en el seu *De regimine principum*.

A manca d'un estudi general profund i del text crític complet d'aquesta obra, el seu contingut, les teories polítiques d'Eiximenis, ha estat valorat de forma diversa. Torras i Bages, en la *Tradició catalana*, les presentava com «de les més avençades que es poden trobar», interpretació que més o menys críticament, amb més o menys mati-

66. *El cristià*, p. 36.

67. *El cristià*, p. 37.

68. Alguns d'aquests exemples foren publicats en edició separada per Marçal Oliver: F. EIXIMENIS, *Comtes i faules*. Text, introducció, notes i glossari de Marçal Oliver (Els Nostres Clàssics, A, 6), Barcelona, Editorial Barcino, 1987 (segona edició).

69. L'obra fou editada per D. de Molins de Rei (Els Nostres Clàssics, A, 13), Barcelona: Editorial Barcino, 1927; cf. també selecció de textos dins F. EIXIMENIS, *Lo cristià* (selecció). A cura d'Albert Hauf. A Girona, C. Witlin prepara l'edició crítica del *Dotze*, de la qual han sortit dos volums, els anys 1986 i 1987. D'entre els estudis dedicats a l'obra i a la teoria política d'Eiximenis, destaquem: J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, Barcelona 1913; N. D'ORDAL, *El príncep segons Eiximenis*, dins *Miscel·lània Patxot*, Barcelona 1931, pp. 317-332; J.H. PROBST, *Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen Franziskaners Eiximenis*, dins «Wissenschaft und Weisheit», II (1938), 73-94; T. CARRERAS ARTAU, *Fray F. Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-moral, política i social*, dins «Anales del Instituto d'Estudios Gerundenses», I (1946), pp. 270-293; A. LÓPEZ AMO, *El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de «Regiment de prínceps»*, dins «Anuario de Historia del Derecho Español», 17 (1946), pp. 4-139; F. ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas en la Catalunya medieval*, Barcelona, 1950, 1381-63; M. J. PELÁEZ, *La ley, la justicia, la libertad política y la deposición del tirano en el pensamiento jurídico de Francesc de Eiximenis*, dins «Estudios Franciscanos», 80 (1979), pp. 167-208, i *En torno a los orígenes del derecho internacional en el pensamiento jurídico franciscano: Francisco de Eiximenis y sus ideas internacionales*, dins «Estudios Franciscanos», 82 (1981), 125-188; ALBERT G. HAUF, «*Lo regiment de la cosa pública: Eiximenis. Joan de Salisbury i Fra Joan de Gal·les*», OFM, dins *D'Eiximenis a sor Isabel de Ville-na. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval* (Biblioteca

sos, ha estat acceptada i reproduïda per bona part d'estudiosos d'Eiximenis de la primera meitat del segle xx. Més recentment, Albert G. Hauf, que n'ha estudiat comparativament les fonts, conclou que «les tesis del nostre teòleg són d'allò més tradicional i conservador», per bé que reconeix que «Eiximenis va formular d'una manera clara i entenedora la teoria "pactista" tal com devia sentir-la en aquell moment el poble català»⁷¹. E. Vilanova constata que «Eiximenis, com els espirituals, intentà defensar el poble mitjà i baix, procurà enfortir-lo en la seva posició social i defensa, conseqüentment, la seva elevació econòmica. Eiximenis estima les riqueses com a producte de l'activitat humana, en tant que resulta del treball dels artesans i oficials o mercaders»⁷².

VII. Nicolau Eimeric i Vicent Ferrer

Els dominics, d'acord amb el carisma de Domingo de Guzmán, tenien la predicació i l'ensenyament de la doctrina com a eix de la seva activitat pastoral. No és estrany, doncs, que, amb la seva sòlida preparació teològica, Gregori IX els encomanés de fer-se càrrec del tribunal de la fe, de la Inquisició, per tal de combatre especialment les heretgies sorgides a Occitània i al centre d'Itàlia. Predicació i defensa de la puritat de la fe esdevindran les activitats pastorals per excel·lència dels dominics.

I, precisament, a casa nostra sobresurten dos noms, Nicolau Eimeric i Vicent Ferrer, que destacaran en cadascuna d'aquestes activitats: Nicolau Eimeric com a inquisidor i com a autor d'una obra fonamental, un directori per a inquisidors; i Vicent Ferrer com a predicador. A més, ambdós feren aportacions en l'àmbit de la filosofia, més en concret de la lògica. Abans de tractar, però, d'aquests dos autors, atès que a Catalunya l'Orde de Predicadors vivia un moment dolç, serà bo que fem una al·lusió a altres autors dominics d'aquesta època o dels anys anteriors.

Sanchis Guarnier, 19), Barcelona, Institut de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, pp. 125-149.

70. *El crestià*, p. 193.

71. Cf. introducció a *El crestià*, pp. 28-30.

72. E. VILANOVA, *Història...*, p. 670.

73. Per a la vida i obra de Bernat de Puigcercós, em permeto de remetre el lector als meus estudis *Les raons...*, pp. 214-217, i *Arnau de Vilanova, espiritual...*, p. 140, en els quals el lector interessat podrà trobar informació bio-bibliogràfica sobre aquest autor.

Bernat de Puigcercós (1272?-1348?) professà a Barcelona, en 1290. Fou lector a Múrcia i a Girona, ciutat en la qual mantingué una dura polèmica amb Arnau de Vilanova per les seves tesis apolcalíptiques (1302-1303). Estudià a París i fou mestre a València⁷³. Exercí diversos càrrecs a l'interior de l'orde, entre els quals sobresurten el de prior del Convent de Santa Caterina, de Barcelona (1321), i el de provincial dels dominics d'Aragó (1324). Havia estat també inquisidor general (1315).

Nicolau Rossell (1314-1362). Professà a Mallorca i més tard passà a Barcelona. Destacà com a predicador. Fou inquisidor general (1351). Pere III el féu capellà reial (1340); i Innocenci VI, carde-

nal (1349). Escriví diverses obres que es conserven manuscrites, com un comentari de l'Evangelí de Mateu⁷⁴.

Jaume Domènec destacà com a teòleg, però sobretot com a historiador. Fou mestre a la província dominicana de Provença (1363-1367) i inquisidor (Mallorca, Rosselló i Cerdanya). A petició de Pere III (1360) va escriure en català una «història universal», intitulada *Compendi universal*⁷⁵. Morí en 1384.

Esmentem, finalment, **Bernat Armengol**, mestre en teologia a París (1358), que escriví un comentari a les *Sentències*. Ocupà diversos càrrecs a l'interior de l'orde; fou inquisidor, a Barcelona. Morí en 1387.

Nicolau Eimeric

Nasqué a Girona l'any 1320 i morí a la mateixa ciutat en 1399. Estudià a Girona i a París, on obtingué el doctorat en teologia. Retornat a Catalunya, fou diverses vegades inquisidor general del Regne d'Aragó. Com a inquisidor perseguí insistentment Llull i els que ell anomenava genèricament lul·listes, és a dir, els espirituals. Fou també teòleg oficial de la Cort d'Avinyó. Entre les moltes obres d'Eimeric, mereixen de ser destacades les següents: *Directorium inquisitorum* (1376), *Tractatus de potestate Papae* (1383), i les filosòfiques, obres de joventut: *De principiis naturalibus*, *Tractatus in I librum Physicorum Aristotelis* i el *Breviloquium logicae tam realis cum intentionalis*⁷⁶.

Sigui quina sigui la valoració que puguem fer actualment de la inquisició, Eimeric ens interessa des d'una doble perspectiva: com a inquisidor, i en concret com a autor d'un manual extraordinàriament important i com a perseguidor de Llull i «els lul·listes»; i com a filòsof. Efectivament, el *Directorium inquisitorum*, escrita a Avinyó en 1376, tingué un èxit notable. Només en el segle XVI fou editat cinc vegades⁷⁷. A partir del Renaixement, amb els complements que hi introduí el canonista espanyol Francisco Peña que recollien l'experiència de molts anys de funcionament de la inquisició, esdevingué «el manual» dels inquisidors. Afirma E. Vilanova: «Així com Ramon de Penyafort havia «estabilitzat» a la seva època el dret canònic, Eimeric amb el seu manual n'estabilitzava el procediment i donava al dret inquisitorial una subtilesa inigualada»⁷⁸.

Particularment pertinaç fou la companyia contra Llull i els lul·listes. El papa Gregori XI, que formà una comissió per a examinar les obres de Llull que Eimeric denunciava, prohibí l'any 1376 les obres denunciades per Eimeric⁷⁹. La persecució contra els lul·listes fou sistemàtica a partir de mitjan segle i fins al començament del Cisma d'Occident⁸⁰. Així ho proven els nombrosos processos inquisitorials oberts contra beguins, molts dels quals han de fugir cap a terres de Castella.

74. Per a la bibliografia, cf. L. ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), pp. 98-99.

75. Per a la bibliografia, cf. L. ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), pp. 102-104.

76. Per a una bio-biografia actualitzada de Nicolau Eimeric, cf. Cl. HEIMANN, *Nicolaus Eimerich (vor 1320-1399), «praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius». Leben und Werk eines Inquisitors* (Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, II/37), Münster, Aschendorff, 2001. Dins l'ATCA, a més d'un seguiment exhaustiu de la bibliografia sobre Eimeric, hom hi trobarà articles de Josep Perarnau i Jaume de Puig.

77. Amb el títol *El manual de los inquisidores* en sortí una edició, a Barcelona, 1983, amb introducció i comentaris de L. Sala Molins.

78. E. VILANOVA, *Història...*, p. 671.

79. Cf. l'estudi de J. PERARNAU, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'«Art amativa» de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antil·lullianes del seu «Directorium inquisitorum»*, dins ATCA, 16 (1997), pp. 7-129.

80. Per a una presentació general d'aquesta qüestió, cf.: J. DE PUIG, *Els estudis sobre el lul·lisme i l'arnaldisme medievals*, dins Tomàs i Joaquim Carreras i Artau, *Història...*, pp. 43-59.

81. Cf. V. MUÑOZ DELGADO, *El «Breviloquium Logicae» de Nicolás Eimeric (1320-1399)*, dins «Estudios Filosóficos», 22 (1973), pp. 3-28; *El «compendio de lógica» de Nicolás Eimeric*, dins

Actas del V Congreso Internacional de Filosofía medieval, II, Madrid, 1979, pp. 1035-1041; *La lógica medieval*, dins *Actas del Ter. Congreso Nacional de Filosofía medieval*, Saragossa, 1992, pp. 124ss.

82. El llibre de J. M. GARGANTA i V. FORCADA, *Bibliografía y escritos de san Vicente Ferrer* (BAC, 153), Madrid 1956, continua essent una referència obligada. Vegeu també: J.B. MANYÀ, *Sant Vicente Ferrer a Casp i a Perpinyà*, Tarragona 1932; P.M. CÀTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994; i sobretot el volum XVIII de l'ATCA (1999), dedicat a «estudis i inventari de sermons de Sant Vicente Ferrer».

83. *Tractatus de suppositionibus*. Critical edition with an introduction by John Trentmann, Stuttgart 1977. En castellà n'hi ha editada (amb introducció i notes d'A. Robles) una traducció (V. Forcada) recent: València 1987. Entre la molta bibliografia sobre aquest tema, cf. J.A. GARCÍA CUADRADO, «La paradoja del análisis lingüístico en la lógica de Sant Vicente Ferrer», dins *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía medieval*, Saragossa 1992, 315-323, on (p. 316, n.2) hi ha bibliografia.

84. Cf. I.M. BOCHENSKY, *Historia de la lógica formal* (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 55), Madrid, Gredos, 1985, p. 178; vegeu també J. PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter* (Problemata, 10), Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1972, p. 147.

85. Cf., p.e., les paraules d'E. VILANOVA, *Història...*, p. 675: «S'acostuma a considerar sant Vicente Ferrer com la personalitat més eminent de l'orde dominicà a la província d'Aragó dels segles XIV-XV. Com a teòleg i predicador la seva influència en el poble fou extraordinària; com a home de consell, la seva actuació fou sovint decisiva en qüestions polítiques, com és el cas del compromís de Casp i del cisma d'Occident.»

86. Cf. M. BATLLORI, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona 1987, pp. 1-51.

Des del punt de vista filosòfic, més en concret, de la lògica, l'obra més destacada d'Eimeric és el *Breviloquium logicae tam realis quam intentionalis*. En aquesta obra, Eimeric demostra conèixer bé les noves aportacions fetes especialment en el segle XIV a la lògica, l'anomenada *logica modernorum*, però reinterpreta totes aquestes aportacions, especialment les de signe nominalista, a la llum de la tradició tomista. El *Breviloquium* és una obra de primeríssima línia, comparable a la dels grans lògics (Occam o Albert de Saxònia)⁸¹.

Vicent Ferrer

Nasqué a València en 1350 i morí a Vannes en 1419⁸². L'època de Vicent Ferrer és una època de trasbalsos: pesta negra, guerra dels Cent Anys, Cisma d'Occident, conflictes socials i crisis polítiques, etc.; i això es reflecteix en la seva vida i obra. Es formà a Barcelona i a Tolosa. Fou professor a Lleida (lògica) i a València. Intervingué en els grans afers de l'època. La darrera etapa de la seva vida la dedicà a la predicació arreu d'Europa. Entre les seves nombroses obres, destaquen: *De hodierno Ecclesiae Schismate*, *Tractatus de vita spirituali*, *Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem*, *Tractatus de suppositionibus*, *Quaestio solemniss de unitate universalis*. Com a predicador (anomenat el *praedicator finis mundi*), deixà moltíssims sermons (*reportationes*).

Si bé com a pensador segueix el tomisme típicament medieval i en certa manera reacciona contra els moviments humanistes d'Europa (per aquest motiu hom l'ha definit com un autor que pertany plenament a l'Edat Mitjana), destacà com a predicador i com a lògic. Predicador enormement escoltat, propugnava una reforma en profunditat. Féu ús de tesis escatològiques. Com a lògic escriví el *Tractatus de suppositionibus*⁸³, considerat per I.M. Bochenski com una obra cimera de la lògica escolàstica⁸⁴. No és estrany, doncs, que els historiadors del pensament el considerin com un dels autors més destacats del moment⁸⁵.

VIII. L'humanisme

Hom sol distingir entre un humanisme més aviat literari i un humanisme filosòfic, tot i que no sempre és fàcil delimitar-hi una frontera ben clara. L'humanisme literari floriria sobretot en la cort de Joan I i Martí I com a conseqüència de les relacions que Catalunya mantenia amb el món bizantí i amb Itàlia. Existia un viu interès pel món hel·lènic i per l'humanisme italià, tan ben representats per autors com Boccaccio i Dante. Així ho prova, per exemple, la traducció catalana de la *Divina commedia*, la primera traducció completa de l'obra; o la del *Decameró*⁸⁶. En aquest ambient, **Guillem de Copons** i **Martí de Viciana** traduiran obres d'Aristò-

til; l'ètica i l'economia, respectivament. Dos autors, un prosista i un poeta, destaquen en aquest corrent: **Bernat Metge** (abans de 1346-1413) i **Ausiàs Marc** (1397-1459). Ambdós conreen una literatura amarada de filosofia⁸⁷.

Des del punt de vista més espiritual, destaquen Antoni Canals i Felip de Malla. **Antoni Canals** (mort en 1418), dominic valencià deixeble de Vicent Ferrer, però de tendències ben diverses: Canals tenia una actitud molt més oberta envers la tradició greco-llatina⁸⁸. Com altres dominics de l'època (Antoni Ginebreda), fou traductor de Valeri Màxim, Sèneca, Petrarca. També va escriure una *Scala de contemplació*⁸⁹. **Felip de Malla** (mort en 1432), fou canonge a la catedral de Barcelona. La seva obra *Memorial del pecador remut* demostra un bon coneixement de la teologia (que havia estudiat a París) i de la cultura humanística de l'època. Hereu de la tradició teològica medieval, sap presentar els continguts amb una forma nova, que ja apunta cap al Renaixement⁹⁰.

Més enllà d'aquest humanisme literari, hi hagué un humanisme filosòfic: Ramon Sibiuda.

Ramon Sibiuda

Sibiuda, mestre en arts, teologia i medicina i llicenciat en dret canònic, morí l'any 1436, a Tolosa de Llenguadoc. No sabem l'any ni el lloc del seu naixement, però el seu cognom i alguns trets de la seva única obra coneguda, la *Scientia libri creaturarum sive libri naturae et scientia de homine*, fan pressuposar que fou català, probablement del nord de Catalunya⁹¹. Si més no, sembla que «la seva vida va transcórrer en el marc polític i cultural de la Corona d'Aragó»⁹². Sacerdot secular, exercí el magisteri a l'Estudi General de Tolosa, en la facultat d'arts (des d'abans de 1428) i en la de teologia (almenys des de 1434). Fou també, per tres cops (1429, 1434, 1435), rector de la Universitat. El *Liber creaturarum*, també anomenat freqüentment *Theologia naturalis*, escrit entre 1434 i 1436, tingué una bona difusió en els segles XV-XVII, principalment. Així ho proven els nombrosos manuscrits, traduccions i edicions d'aquesta obra. Efectivament, el *Liber creaturarum* fou traduït al francès (una de les dues traduccions és deguda a Montaigne, l'autor de la famosa «apologia» de Sibiuda), al flamenc (Verboort, segle XVI), a l'alemany almenys alguns capítols (Keller, s. XVI), a l'anglès (s. XVII) i més darreument al castellà i al català. N'hi ha hagut també diverses refoses⁹³.

Sibiuda visqué en una època de canvis, problemàtica en molts aspectes, de crisi: l'època del Cisma (1378-1429), dels conflictes hussites (1431-1449), de la guerra dels Cent Anys, de l'amenaça dels turcs, que avançaven per Anatòlia. Catalunya vivia una recessió generalitzada: són els anys del Compromís de Casp. Era una època tanmateix de transició vers el món modern, l'època dels

87. Sobre l'«humanisme català», cf. L. BADIA, *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema, 1988, i l'extensa recensió de Jaume de Puig, dins ATCA, 10 (1991), 407-412; M. DE RIQUER, *L'Humanisme català*, Barcelona, Barcino, 1934; A. Rubió i Lluch, *Joan I Humanista i el primer període de l'Humanisme català*, dins «Estudis Universitaris Catalans», X (1917-1918), pp. 1-117.

88. L. ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, dins «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», 3 (1971), pp. 131-139, amb informació biobibliogràfica; J. DE PUIG, *Antoni Canals i els clàssics llatins. Notes sobre un ambient*, dins «ATCA», 4 (1985), pp. 173-186.

89. Editada per J. Roig Gironella, Barcelona, 1975.

90. *Memorial del pecador remut. Manuscrit de Barcelona*, I.H. A cura de Manuel Balasch, Barcelona, 1981-1982, amb una introducció. Cf. també: J. PERARNAU, *Nota bibliogràfica sobre el «Memorial del pecador remut»*, dins «Revista Catalana de Teologia», VIII (1983), pp. 475-478. Per al pensament bíblic, cf. M. BALASCH, *El pensament bíblic de Felip de Malla*, dins «Revista Catalana de Teologia», 3 (1978), pp. 99-126.

91. Per a una presentació de les dades biogràfiques conegudes de Sibiuda, cf. J. DE PUIG, *Sibiuda, Ramon*, dins *Gran Enciclopèdia Catalana*, XIII, Barcelona 1979, p. 573; i *Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda*, dins ATCA, 10 (1991), pp. 298-302. Per a la bibliografia de Sibiuda, cf. J. DE PUIG, *Deu anys d'estudis sobre Ramon Sibiuda*, dins ATCA, 1 (1982), pp. 277-289; *Valoració crítica del pensament de Ramon Sibiuda al llarg del temps*, dins ATCA, 9 (1990), pp. 275-368; i *Complements a la valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg dels temps*, dins ATCA, 10 (1991), pp. 358-390.

92. J. DE PUIG, *Introducció*, dins Ramon Sibiuda, *El llibre de les criatures*. Traducció i edició a cura de Jaume de Puig i Oliver (Textos Filosòfics, 64), Barcelona, Edicions 62, 1992, p. 10.

93. L'obra fou editada per Frie-

drich Stegmüller: *Raimundus Sabundus. Theologia naturalis seu Liber Creaturarum*, Stuttgart 1966, amb indicació de les anteriors impressions, Jaume de Puig ha traduït recentment al català el *Liber creaturarum*. Els primers 222 capítols han estat publicats dins R. SIBIUDA, *El llibre de les criatures...*; i els restants, fins al 330, dins R. SIBIUDA, *Llibre de l'home caigut i redimit*. Introducció i traducció de Jaume de Puig, Barcelona: Editorial Proa, 1995.

94. Jaume de Puig, *Introducció*, p. 13.

95. E. VAN STEENBERGHE, *Un traité inconnu de Gerson: «Sur la doctrine de Raymond Lulle»*, dins «Revue des Sciences Religieuses», XVI (1936), pp. 441-473.

96. M'han estat particularment útils les següents exposicions de la filosofia de Sibiuda: J. DE PUIG, *La filosofia de Ramon Sibiuda* (Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, XXIII), Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997; J. DE PUIG, *Els estudis sobre Ramon Sibiuda*, dins T. CARRERAS I ARTAU, JOAQUIM CARRERAS I ARTAU, *Història...*, pp. 59-69; E. VILANOVA, *Història...*, pp. 686-689; E. COLOMER, *El pensament...*, pp. 80-84. Per a l'antropologia de Sibiuda, vegeu R. POU I RITUS, *La antropologia del «Liber creaturarum» de Ramon Sibiuda*, dins «Analecta Sacra Tarraconensia», XLII (1969), pp. 211-270.

97. J. DE PUIG, *El lulisme de Ramon Sibiuda*, dins ATCA, 10 (1991), 225-260. Amb raó, J. de Puig (*Els estudis sobre Ramon Sibiuda*, pp. 61-62) afirma: «Sibiuda mantindrà la validesa del projecte de buscar raons per a fonamentar la certesa de la fe i per a demostrar les seves veritats més misterioses; sacrificarà, però, l'ars i la terminologia luliana que escandalitza els intel·lectuals i tornarà als vells mestres recomanats per Gerson per a dur a terme una especulació teològica racional vàlida dins la tradició escolàstica.»

98. *Llibre de les criatures*, Pròleg, pp. 47-48.

99. *Llibre de les criatures*, Pròleg, pp. 47-48.

100. E. COLOMER, *El pensament...*, p. 261: «Heus ací tímidament esbossat, almenys *in nuce*, el

humanistes, representats a casa nostra per Bernat Metge, i dels grans viatges. No és estrany, doncs, que «en la seva obra hi hagi un comiat sincer de l'edat mitjana, que ja queda molt enrere, i el pressentiment de temps i temes nous, a cavall entre l'humanisme i la modernitat»⁹⁴.

El lul·lisme, que durant el segle XIV havia anat integrant elements arnaldians, havia estat perseguit per l'inquisidor Eimeric, i havia rebut les crítiques de Gerson, canceller de la Universitat de París, que escriví el *Contra Raymundum Lulle*⁹⁵. El llibre de Sibiuda neix i s'explica en aquest ambient⁹⁶. És un llibre que pertany a la tradició lul·liana en la mesura en què des d'un àmbit filosòfic, purament racional, intenta defensar la forma cristiana d'entendre la realitat davant el no-cristià, sigui un creient d'una altra religió, sigui un pagà, sigui un cristià poc convençut. Ara bé, Sibiuda ja no farà servir allò que havia estat central en Llull i en el lul·lisme posterior, l'art; i prescindirà també de tot allò que podia semblar massa radical del lul·lisme. Sibiuda adapta el lul·lisme a la nova situació crítica, l'intenta presentar en la seva ortodòxia, com un projecte vàlid de raonar la fe cristiana⁹⁷.

Davant la nova filosofia impregnada de pensament aristotèlic, retorna a la saviesa tradicional cristiana, de l'agustinisme medieval (la mateixa línia des de la qual Gerson criticava el lul·lisme: Agustí d'Hipona, Anselm de Canterbury, els victorins, Bonaventura).

La ciència del *Llibre de les criatures* se situa molt lluny de la física aristotèlica o del que serà amb el temps la nova ciència, ans és una ciència de l'home que

«no pressuposa ni la gramàtica, ni la lògica, ni cap de les set arts liberals, ni la física, ni la metafísica, perquè ella és la primera i és necessària a l'home. I 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»⁹⁸.

És una especulació racional:

«aquesta ciència argumenta amb arguments infal·libles, que ningú no pot contradir, perquè argumenta mitjançant allò que és certíssim per a l'home per mitjà de l'experiència: totes 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. Car no hi ha coneixement més cert que el de l'experiència i sobretot per l'experiència de cadascú en si mateix. Per això aquesta ciència no busca més testimonis que l'home mateix»⁹⁹.

La «ciència» de Sibiuda és una ciència centrada, doncs, en l'home, en la consciència humana¹⁰⁰.

Ara bé, l'experiència de Sibiuda, una experiència que proporciona certesa, no té res a veure amb el concepte modern d'experiència, és a dir, amb l'experiència objectiva que serveix de fonament per a l'estudi de les ciències, ans és l'experiència personal de la pròpia consciència. La pròpia consciència és allò més clar. No calen altres testimonis, no calen autoritats¹⁰¹. Que prop que som, almenys pel que fa al mètode, de les meditacions cartesianes¹⁰² o de l'assaig de Montaigne!¹⁰³ Som davant un antropocentrisme radical¹⁰⁴.

I quina és la relació d'aquesta «ciència» de Sibiuda amb les altres «ciències»? Quina és la relació, amb altres paraules, entre la filosofia i la teologia? Sibiuda, i en aquest sentit és plenament medieval encara, és abans que res teòleg; parteix, doncs, de les dades de la revelació. La filosofia pensa racionalment aquestes dades de la revelació, de la fe. La filosofia és una conceptualització racional de la fe: *fides quaerens intellectum*:

«Hi ha dos llibre 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'Esclatada Sagrada. El primer llibre ha estat 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... El segon llibre, l'Esclatada, ha estat donat a l'home en un segon moment... El primer llibre, el de la naturalesa, no pot ser falsificat, ni destruït, ni falsament interpretat. Per això els heretges no el poden entendre malament... En canvi, el segon llibre pot ser falsificat, mal interpretat i mal entès. Ambdós llibres tenen un mateix origen, perquè el mateix Senyor va fer les criatures i va revelar la Sagrada Esclatada. Així, es corresponen mútuament i l'un no contradiu l'altre. Però el primer ens és connatural, el segon és sobrenatural»¹⁰⁵.

Hi ha en el llibre de les criatures, en la naturalesa, dues escales, dos camins ascendents: un, el primer, parteix de les criatures i arriba a l'home. En la creació, Sibiuda, hi veu quatre esglaons progressius: ser, viure, sentir, pensar. Algunes criatures participen d'algun o d'alguns d'aquests elements, però només en l'home coincideixen tots quatre. Per això, l'home és el veritable centre, la finalitat, el compendi de tota la naturalesa. El segon camí comença en l'home i s'enlaira fins a Déu. L'home es descobreix com el centre de la creació però a la vegada descobreix que tot el que és, que totes les seves perfeccions, no poden tenir l'origen en ell mateix, ans les hi ha donades un ésser perfecte, Déu:

«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 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

principi de l'evidència personal, que marcarà l'inici del pensament modern i que Descartes concretarà en el *cogito*.» Afegeix, però, a continuació (p. 261) E. Colomer: «És clar, tot això encara no és conscientment expressat per Sibiuda, però s'hi endevina. El retorn sibiudà vers el subjecte anuncia un nou tipus de pensament centrat en l'home, més enllà del cosmocentrisme grec i del teocentrisme medieval.»

101. Malgrat aquesta afirmació, Sibiuda fa ús en el seu llibre de múltiples textos d'autors medievals. Cf. J. DE PUIG, *Les sources de la pensée philosophique de Ramon Sibiuda*, París, Champion, 1994.

102. Sobre la meditació com a forma de pensament en Descartes, cf. J.A. VICENS, *La meditació com a forma del pensament metafísic de R. Descartes*, dins «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», III (1989), pp. 279-291. Aquest article és el resum de la tesi doctoral de l'autor, també publicada com a llibre amb el títol *Meditació Metafísica en Descartes* (Barcelona, Anthropos).

103. P. LLUÍS FONT, *Introducció*, dins Michael de Montaigne, *Apologia de Ramon Sibiuda* (Textos Filosòfics, 6), Barcelona, Editorial Laia, 1982, p. 22: «No seria gens aventurat, per tant, dir que és en part gràcies a Sibiuda que Montaigne reinventà l'assaig, meditació lliure sobre temes antropològics i morals, anàloga als capítols del *Liber creaturarum*.»

104. E. COLOMER, *El pensament...*, p. 268: «No és fàcil de trobar en el pensament anterior a Sibiuda un gir tan accentuat vers la pròpia consciència. Si el *Liber creaturarum* fou inclòs en l'*Index* de Pau IV i després Pius IV i l'inquisidor espanyol Quiroga mantingueren aquesta prohibició per al pròleg, és perquè semblà perillosa a l'autoritat de l'Església la seva afirmació massiva i poc matisada de la subjectivitat com a eix de tota veritat interior i exterior a l'home.»

105. *Llibre de les criatures, Pròleg*, pp. 48-49.

106. *Llibre de les criatures*, pp. 175-176.

107. E. COLOMER, *El pensament...*, p. 264: «en el discurs de Sibiuda es troben l'antropocentrisme metòdic i el teocentrisme ontològic de la tradició cristiana. El *nosce teipsum*, pedra de toc de la seva reflexió, desemboca en el coneixement de Déu».

108. J. DE PUIG, *Introducció*, p. 27: «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 i defensa. Les criatures introdueixen l'home en l'univers metafísic de l'ésser primer i de l'ésser que ve del no-ésser».

109. Cf., per exemple, M. DE MONTAIGNE, *Apologia de Ramon Sibiuda*. Introducció de Jaume Casals, edició a cura de Pere Lluís Font (Textos Filosòfics, 6), Barcelona, Editorial Laia, 1982, pp. 49-50: «Vaig trobar belles les imaginacions d'aquest autor, la contextura de la seva obra ben seguida, i la intenció plena de pietat... El seu fi és atrevit i coratjós, car pretén, per raons humanes i naturals, establir i provar contra els ateus tots els articles de la religió cristiana: en això, si dic la veritat, el trobo tan ferm i feliç que no penso que sigui possible de fer-ho millor en aquest tema, i crec que cap no l'ha igualat. Semblant-me una obra massa rica i bella per a un autor de nom tan poc conegut, i del qual tot el que sabem és que fou espanyol i practicava la medicina a Tolosa, fa al voltant de dos-cents anys, fa temps vaig preguntar a Adrien Turnèbe, que ho sabia tot, què passava amb aquest llibre; em va respondre que pensava que era alguna quinta essència tretta de sant Tomàs d'Aquino; car, veritablement, aquest esperit, ple d'una erudició infinita i d'una subtilitat admirable, era l'únic capaç de tals imaginacions. En tot cas, qualsevol que en sigui l'autor i l'inventor (i no hi ha raó per llevar, sense més gran motiu, a Sibiuda aquest títol), fou de segur un home molt expert i ple de bells recursos.»

110. M. DE MONTAIGNE, *Apologia...*, p. 48, comentant la llengua que Sibiuda havia emprat per a escriure el *Llibre de les criatures*,

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 pensarres¹⁰⁶.

La naturalesa porta l'home a descobrir-se com a centre, com a imatge de Déu. Déu i l'home són, en la línia agustiniana, la cara i la creu de la mateixa realitat. Si abans dèiem que Sibiuda defensava un antropocentrisme radical, ara hem d'afegir-hi que aquest antropocentrisme radical és perfectament compatible amb el teocentrisme teològic medieval¹⁰⁷. El llibre de les criatures, la naturalesa, no té un valor per ell mateix, ans solament un valor que podríem anomenar pedagògic, al servei de l'home. La física no interessa a Sibiuda¹⁰⁸.

En el sentit que Sibiuda desenvolupa una «ciència» que intenta fonamentar les dades de la revelació, elabora una «filosofia de la religió». I des d'aquesta filosofia de la religió, que parteix de la revelació però alhora la fonamenta, fa una crítica de la «teologia natural» dels filòsofs. El *Llibre de les criatures* no és, doncs, un llibre de filosofia, ans de teologia, i no de «teologia natural», com l'edició de Deventer (1480-1485) l'intitulava.

Fins ara hem parlat molt de l'«antropocentrisme» de Sibiuda, de la seva «antropologia», però quin és el contingut d'aquestes paraules? Què és l'home per a Sibiuda? Com els medievals, i d'acord amb la gran tradició de l'Església, Sibiuda sosté que l'home és «imatge de Déu», però afegirà que és «imatge viva» de Déu, és a dir, l'home amb la seva acció responsable pot assemblar-se progressivament més i més a Déu. L'home, si fa un bon ús de la seva llibertat, el do més preuat, més digne, el que el distingeix de les criatures, pot anar perfeccionant aquesta imatge que ja és de Déu. L'home es fa.

Sibiuda: humanista o medieval? No és fàcil de respondre aquesta pregunta. Alguns estudiosos l'han presentat com un Descartes o fins i tot com un Kant *avant la lettre*. D'altres, en el fons, el veuen com un autor medieval. D'una banda, els temes del *Liber creaturarum* ens podrien fer pensar que fou un escolàstic més: Déu (U i Tri), creació, fe, Sagrada Escripura, l'home, el pecat original, la salvació, els sagraments, l'escatologia. En canvi, el punt de vista des del qual Sibiuda tracta d'aquests temes, és a dir, l'antropocentrisme radical que defensa, és certament nou. I, precisament per aquesta raó, el *Liber creaturarum* fou molt divulgat i tingué molta influència, ja a primera hora, entre els humanistes¹⁰⁹. Ara bé, hi ha diferències notables entre les humanistes (la visió del món, els temes tractats) i Sibiuda, començant per la forma d'escriure¹¹⁰. Amb E. Colomer, podríem concloure¹¹¹:

«El *Liber creaturarum* apareix aleshores com una de les primeres respostes teològiques a la problemàtica aixecada per l'humanisme naixent i hom pot veure en el seu autor un medieval sobre el qual hauria bufat el vent del Renaixement, un home que cerca d'establir una relació entre l'herència teològica i els signes dels temps.»

Conclusions generals

Més enllà de valuoses aportacions en àmbits concrets del saber, com, per exemple, en el dret (Ramon de Penyafort), en la lògica (sobretot Ramon Llull, però també Nicolau Eimeric o Vicent Ferrer), en la teologia i en la filosofia, en la predicació, m'agradaria ressaltar tres grans aportacions, més generals, del pensament català d'aquesta època, que també ens poden ajudar a nosaltres, homes del segle XXI.

1. *Diàleg interreligiós*. Com no podia ser d'una altra manera, un dels grans temes que es plantejaren els autors catalans dels segles XIII-XV fou el diàleg interreligiós. Els dominics i Ramon Llull representen moments culminants d'aquest diàleg, d'aquesta confrontació. És de destacar que, mentre en altres ocasions la força de les armes, la Croada, era l'únic mitjà contemplat per aconseguir la conversió dels infidels, els autors catalans es plantegen un diàleg real, sobre una base racional. Ramon Llull està convençut que la raó humana té la plena capacitat de desfer l'error, de trobar la veritat. Per això renuncia a argumentar per autoritat. Situa el debat en un terreny que podríem qualificar de «neutre». Un altre aspecte d'aquest diàleg, d'aquesta influència mútua entre cristianisme i islam, es produeix en sentit invers: a través dels àrabs arribà a la cultura llatina occidental el llegat del saber antic. Gràcies precisament a la recuperació d'aquest llegat, el saber s'anà estructurant com a *scientia*: ho hem vist d'una forma clara en el cas d'Arnau de Vilanova i la medicina¹¹².

2. *Reforma de l'Església*. A vegades en relació amb el diàleg interreligiós, com a exigència prèvia, davant una Església i una situació de cristiandat generalitzada i massa superficial, alguns autors, com Llull i Vilanova, es proposen una reforma en profunditat de l'Església: es tracta de recuperar l'esperit evangèlic de l'Església primitiva, un cristianisme sentit, profund, ben diferent del que anomenem cristianisme sociològic. La radicalitat en la vida cristiana comporta beure en les fonts primigènies del cristianisme. L'accés a la Bíblia, en llengua vernacle, esdevé imprescindible. Els seglars tenen un viu protagonisme. Hi ha un corrent reformista que en certa manera ens fa pensar en els grans noms de la Reforma.

3. *Viratge antropocèntric*. Ha esdevingut un tòpic que el pas de la filosofia medieval a la filosofia moderna és el pas d'una cosmovisió teocèntrica a una cosmovisió antropocèntrica. A Catalunya, en autors del segle XIV, es fa palès un evident antropocentrisme: l'hem vist en Sibüda i en certa manera hi seria en Eiximenis (fixem-nos que ja el títol de la seva gran obra està centrada en el cristià). És

afirmava que «és escrit en un espanyol enxampurat amb terminacions llatines».

111. E. COLOMER, *El pensament...*, p. 269. Cf. també: E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, dins «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 13 (1978), pp. 117-147; E. COLOMER, *Raymond Sebond, un humaniste avant la lettre*, dins C. Blum, dir, *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la «Theologia» à la «Théologie»*, París, Champion, 1990, pp. 49-67; E. COLOMER, *L'humanisme als Països catalans*: Sibüda, Turmeda, Vives, dins ASCF, II (1988), pp. 23-44; i A. CAMPAROT, *Sebond, Vives et Michael de Montaigne*, París, 1983.

112. J. PERARNAU, *De Ramon Llull...*, p. 128, recorda les paraules que li adreçà el llavors cardenal arquebisbe d'Alger mons. Léon-Étienne Duval: «Vosaltres heu donat l'únic home que ha entès la forma de realitzar l'apostolat entre els musulmans: Ramon Llull».

un antropocentrisme, certament, que no exclou Déu, ans al contrari, el pressuposa. No discutirem ara, certament, si es pot parlar d'un «humanisme català», ans només volem constatar un fet: a Catalunya en el segle XIV es produeix un viratge antropocèntric.

JAUME MENSA VALLS

Departament de Filosofia UAB

Membre del grup de recerca E. Colomer

[jmensa@uoc.edu]