

LA ANTROPOLOGÍA DEL «LIBER CREATURARUM» DE RAMÓN SIBIUDA

I. RAMÓN SIBIUDA Y SU «LIBER CREATURARUM»

Para comprender mejor y al mismo tiempo situarnos con más facilidad dentro de la obra — en este caso bajo los aspectos antropológicos —, de Ramón Sibiuda, será bueno presentar un marco histórico tanto en torno de su persona como de su libro; así, aunque simplemente se apunten unos datos indicativos, se nos permitirá juzgar con más objetividad el valor intrínseco de esta obra y el valor representativo en el mundo de la cultura europea.

a) *La persona de Ramón Sibiuda.*

Ramón Sibiuda¹ no sabemos cuántos años tenía cuando murió, es decir, ignoramos la fecha de su nacimiento; sólo nos consta que dejó de existir allá por el año 1436 en la ciudad francesa de Tolosa, siendo profesor en esta universidad^{1a}. Unánimemente es tenido por hijo de Barcelona, la tradición más genuina así lo declara, aunque alguien con débiles argumentos defiende la patria francesa de Sibiuda². Muerto, pues, en plena primera mitad del siglo xv, es de

¹ Sobre las variantes del nombre de SIBIUDA véase: J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española. — Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV —* t. II (Madrid, 1943), p. 101.

^{1a} El profesor F. STEGMÜLLER en la *Introducción* (p. 3) a la edición crítica —parcial— del *Libro de las creaturas* (cf. bibliografía - fuentes) presenta los siguientes datos biográficos acerca de R. Sibiuda: Parece ser que nació en Gerona; en 1428 y en 1435 fue rector de la Universidad de Tolosa; murió el 29 de abril de 1436; empezó a escribir el *Libro de las creaturas* en 1434 y lo terminó el 11 de febrero de 1436. Sin embargo, Stegmüller no apoya con ninguna fuente la prueba de estos datos; aunque hay que conceder que Stegmüller es uno de los primeros sibiudistas de nuestros días.

² D. REULET, *Un inconnu célèbre: Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde* (París, 1875), pp. 10-13; este autor defiende la patria francesa de Sibiuda, mientras la casi totalidad de autores que han hablado de Sibiuda sitúan a nuestro personaje como hijo de tierras catalanas, y más con-

suponer que la madurez de su obra la tenemos que relacionar dentro del contexto de finales del xiv principios del xv.

Sobre la persona y vida de Sibiuda sólo tenemos noticias muy endebles e imprecisas; practicó la ciencia médica, fue profesor en la universidad mencionada, de la cual llegó a ser rector; por los reflejos de su libro podemos decir que fue un buen pensador conocedor de filosofía y también de teología. Sólo a base de una crítica interna de su libro podremos discutir el parentesco o asimilación con tal o cual corriente o método filosóficos, ya que desconocemos la historia de sus relaciones sociales y científicas.

El *Libro de las creaturas* entraña una intención personal que sobrepasa la pura y simple especulación; este libro está dirigido a los hombres. Se trata de una obra que lleva condicionamientos históricos, o mejor dicho, es una obra comprometida con sus coetáneos. De tal manera es así que hay quien afirma su carácter eminentemente apologético³ o bien que fue escrito para la conversión de los judíos⁴. Sea como fuere, Sibiuda, él mismo lo expresa sin rodeos⁵, quiere poner en manos de los hombres un instrumento para alcanzar la verdad, especialmente la verdad de Dios y de la vida cristiana. Los tiempos de la madurez de Sibiuda no dejaban de ser desconcertantes, sobre todo por lo que se refiere a la vida de la Iglesia.

Sibiuda vivió en pleno cisma de occidente cuando en la Iglesia disputaban tres papas; esta contienda tuvo su fin efectivo en el Concilio ecuménico de Constanza, el cual duró del 1414 al 1418, esto es, veinte años antes de su muerte. En la sesión actava de este Concilio, el 4 de mayo de 1415, se condenaban los 45 artículos

cretamente de Barcelona. Menéndez y Pelayo es un acérrimo defensor de la patria catalana de Sibiuda: cf. *Historia de los Heterodoxos españoles II* (Santander, 1947), pp. 344-346.

³ T. CARRERAS Y ARTAU, *Introducció a la Història del Pensament Filosòfic a Catalunya* (Barcelona, 1931), en la pág. 51 dice: «Que el fil de les controvèrsies apologetiques no s'havia estroncat a principis del s. xv . . . , ho prova, entre altres fets, l'aparició de dos llibres singulars, és un d'ells el *Llibre de les Creatures o de la Naturalesa*, del professor de l'Universitat de Tolosa, Ramon Sibiuda . . . ». La tesis doctoral de J. Altés, *Ramón de Sibiuda y su sistema apologético* (Barcelona, 1939) viene a confirmar este aspecto.

⁴ Concretamente Mario Martins niega en su art. *As origens de Filosofia de Raimundo Sibiuda*, «Rev. port. Filos.» 4 (1948) 72 ss., la intención antijudía del *Libro de las creaturas*, refutando ciertos autores que la afirman.

⁵ Cf. *Prólogo del Libro de las creaturas*.

de la doctrina del inglés Wyclif, muerto ya el 31 de diciembre de 1384, el cual tanta influencia había tenido en europa, especialmente en Inglaterra; Juan XXIII había prohibido sus libros en 1413, cuando empezaban a entrar en el continente a instancias de Juan Hus de Bohemia, secundado por los discípulos de éste. También el mismo Concilio condenó solemnemente treinta artículos de Juan Hus, hombre realmente piadoso, que entregado por el Concilio al brazo secular — pecados de la historia — fue quemado en las afueras de Constanza; esto acaecía en julio de 1415. El poema de estos declarados herejes no termina aquí, en 1428 fue desenterrado el cuerpo de Wyclif para ser, de forma macabra, quemado, y echadas sus cenizas al río Swift.

No cabe duda que tanto el hecho del cisma como la polvoreda de estas herejías suscitarían sus comentarios y opiniones en la misma universidad de Tolosa. Es en este tiempo también que nace la «Devotio moderna», o *hermanos de vida común*, allá en Deventer, por obra de Gerardo Groote y Florencio Radewijns; extendida sobre todo por Holanda y Alemania llegó a crear un verdadero movimiento espiritual de gran alcance; en 1418 fue sometida esta forma de vida al Concilio de Constanza.

La vida de Sibiuda coincidió también con la celebración del Concilio de Basilea, donde bajo el pontificado de Eugenio IV se celebraron 25 sesiones que se prolongaron del 23 de julio del 1431 al 7 de mayo de 1437, debatiéndose la famosa cuestión del «conciliarismo». Asimismo coincidió con la vida de Juana de Arco (1412-1431) tan implicada con el acontecer político-religioso de Francia. En Italia predicaba por los años 1408 al 1427 san Bernardino de Siena, gran reformador de la orden franciscana; por las regiones del mediterráneo latino el célebre taumaturgo san Vicente Ferrer (1350-1419) profetizaba el próximo advenimiento del anticristo. El mismo Pedro de Ailly, teólogo y obispo de Cambrai, resucitaba las teorías de Joaquín de Fiore († 1202), que anunciaba la fin del mundo para el año 1400. Existía el problema lleno de tensión entre la iglesia griega con la latina, encontrando cierta solución en favor de la unión en el Concilio de Florencia con el decreto del 6 de julio de 1439. También el Concilio de Constanza se ocupó del movimiento de los «flagelantes» que, según parece, suscitado de nuevo por san Vicente Ferrer, excitaba los ánimos de las mul-

titudes fervorosas en la práctica de la flagelación pública; al igual que antaño, a mitades del siglo xiv, había surgido una secta de tal índole que iniciada y extendida por Alemania había también pasado a Francia. Este movimiento sectario de los flagelantes llegó a cometer grandes barbaridades, especialmente contra los judíos a quienes se les atribuía la responsabilidad de la peste negra, llegando a matar miles de ellos en Estrasburgo, Maguncia, Spira, Worms y también en Francia. Sibiuda vivía envuelto en esta época dramática de la historia de la Iglesia. La universidad de Tolosa se había inclinado oficialmente a favor del papa Luna, Benedicto XIII.

Dentro del ámbito del pensamiento filosófico, la doctrina *nominalista* presentada por Ockam (1300-1350) preparó toda una nueva época; según esta doctrina el singular, así en la experiencia externa como en la interna, era considerado como el principal objeto de la investigación. El nominalismo transportaba la especulación al campo de la *observación*. Aparece un fuerte movimiento que renovará la trayectoria filosófica. Sibiuda, sin ser nominalista, basará toda su obra en la experiencia interna del hombre y en la observación de la naturaleza. Nicolás Chrypffs o también llamado Nicolás de Cusa (1401-1464) coincide con el tiempo de la plenitud de Sibiuda; no se pueden probar influencias mutuas, aunque Nicolás poseía, parece ser, el *Liber creaturarum* en su biblioteca. Durante estas décadas de finales del siglo xiv y principios del xv la filosofía europea está en crisis; sólo sobresale la vuelta al pensamiento y a la literatura de la antigüedad clásica, sobre todo con el movimiento italiano de los platónicos y con el «Renacimiento italiano» que se estaba iniciando; por lo demás, pocos nombres tienen relieve en la esfera de la filosofía.

Ramón Sibiuda se hallaba en una encrucijada histórica; su momento fue de transición; nacía la edad moderna, la época de lo empírico, de lo observable, de las artes y de las máquinas. Las universidades europeas desconfían de los sistemas escolásticos, huyen de las abstracciones y buscan con pasión al hombre, la naturaleza, las artes plásticas. Sibiuda, como un solitario, se halla en este *entre-tiempo*, pero él ya anuncia con su libro las líneas de un progreso. Sibiuda no es ni medieval ni renacentista; pero sopesándolo bien tiene más de renacentista-humanista que de me-

dieval, ya que adopta un método y unos principios de reflexión, que se desentienden de su pasado inmediato.

Dejemos que nos lo digan unos hombres autorizados. Los Carreras y Artau lo expresan así: Sibiuda «muestra en la lejanía los albores del renacimiento... Sibiuda es una de esos deliciosos escritores de transición, fruto de la confluencia hasta tal punto que resulta casi imposible discernir lo que es preciso de la una y lo que pertenece a la otra»⁶. Y Menéndez y Pelayo afirma que su método y sus enseñanzas son como «si obedecieran a la voz poderosa del Renacimiento»⁷.

Estas exiguas notas, tímidamente apuntadas, pretenden dar un *climax* a la obra de Eabiuda, sin que con todo ello intente insinuar condicionamientos e influencias determinadas, lo cual científicamente considerado sería injustificable, ya que no se posee la garantía de una válida documentación.

Lo que sí se puede decir es que Ramón Sibiuda fue un buen filósofo, el mejor de nuestro país en aquella primera mitad del siglo xv; desconocido en España, más conocido en Francia y en Alemania, cosa que se puede comprobar dando una ojeada en la escasa bibliografía que existe sobre su obra el *Liber creaturarum*.

b) La obra «*Liber creaturarum seu Theologia Naturalis*».

Este libro, la obra, de Ramón Sibiuda ha tenido varias apelaciones. Aparece con el título de *Theologia naturalis* a partir del año 1480, no obstante la denominación más característica es la de *Liber creaturarum*, opino que este título está más en consonancia con la índole filosófica del libro; también se le ha dado el nombre de *Libro del hombre*.

En cuanto a las publicaciones, este libro ha mantenido un curso persistente, es decir, no ha dejado de editarse o de reeditarse hasta nuestros días. Además de la existencia de varios manuscritos, fue inmediatamente editado por el arte de la impresión — el descubrimiento de la imprenta por J. G. Gutenberg (1400-1468) coincidió con la aparición de la obra de Sibiuda —. Actualmente tenemos un óptimo conocedor y estudioso de los manus-

⁶ J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía...*, II, p. 102.

⁷ MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, II (Santander, 1947), p. 344.

critos del *Liber creaturarum*, es el Prof. F. Stegmüller de la universidad de Friburgo. Por lo que se refiere a las ediciones impresas, no ha sido escaso el número de ellas; el Dr. J. Altés Escribá en su obra sobre Sibiuda⁸ nos ofrece un catálogo, el más completo por ahora, de las mismas. La última edición, que consigno en las fuentes, es la reimpresión anastática publicada en 1967 por la editorial F. Fromman de Stuttgart hecha sobre la edición del 1852 y que ahora viene prologada por el mencionado Prof. Stegmüller. También se están dando pasos positivos para elaborar una edición crítica, cosa que Stegmüller ya ha empezado editando el Prólogo y el título primero.

El *Liber creaturarum* fue escrito con un latín bárbaro⁹, y es lástima porque tiene momentos de verdadera inspiración literaria en el aspecto de conceptual; Sibiuda, a veces, se eleva a una alta esfera de poeta contemplador. No obstante, todo el libro tiene un tono suave y ágil, está delineado con un proceso lógico y con gran claridad— aunque no siempre puedan convencer sus argumentos—; todo esto hace que haya sido un libro capaz de tener gran aceptación entre aquellos que, aún sin ser grandes especuladores, gozaban del deleite de la cultura.

Un acontecimiento singular fue la puesta al «Índice de los libros prohibidos del *Liber creaturarum*»; esto acaeció en 1559. El *Índice* de Pablo IV (1559) prohíbe toda la obra, mientras que los *Índices* de Pío IV (1564) y de Quiroga, inquisidor general (1583), se limitan a prohibir sólo el Prólogo. El motivo fue porque en él se afirma que por la sola razón, en este caso, por la experiencia del hombre, se pueden probar los artículos de la fe cristiana¹⁰. Lo que pretende Sibiuda no es tal cosa; sino que quiere ayudar la fe *también* con la razón; una «fides quaerens intellectum». Sibiuda en el transcurso de su obra no cita absolutamente a nadie, ni la misma Sda. Escritura. En este aspecto Sibiuda se muestra más bien un autor piadoso que un teólogo; él era médico, es comprensible esta orientación que no siempre podrá ser aprobada.

⁸ J. ALTÉS, *Ramón Sibiuda y su sistema apologético*, Introd., I ss. Cf. F. STEGMÜLLER, o. c., pp. 6-18.

⁹ I. S. REVAH, *Une source de la spiritualité peninsulaire au XVIème siècle* (Lisboa, 1953), p. 18.

¹⁰ M. SCADUTO, *Lainez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*. «Arch. Hist. S. I.» 24 (1955) 3-32.

Además, el hecho de situar al *Índice* este prólogo está muy en consonancia con la escrupulosidad a ultranza de los inquisidores del siglo XVI. Con todo, esto nos indica que el *Liber creaturarum* era un libro que circulaba y que tenía sus lectores. A partir de entonces no es fácil encontrar dicha obra con el «prólogo», ya sea porque las ediciones posteriores lo omitieron, ya sea porque fueron arrancadas estas hojas de los volúmenes existentes.

Las ediciones de que me he servido para elaborar este estudio sobre la «antropología» del *Liber creaturarum* son las mencionadas al citar las fuentes. Para el prólogo me he servido de un volumen de la edición del año 1635 (Frankfurt) existente en la biblioteca «Angélica» de Roma, y para el resto del libro he usado la edición de Sulzbach de 1852, la cual procede de la edición de Argentorati del año 1496. Últimamente lo he revisado (prólogo y t. I) a la luz de la edición de Stegmüller.

En el transcurso de los tiempos, este libro ha tenido muy pocas traducciones en lenguas vivas. En francés conocemos la traducción promovida por Montaigne¹¹ y en catalán la traducción de Cipriano Montserrat¹². El Prof. Stegmüller cita una edición en lengua flamenca, por allá el 1550; una traducción libre y popular en lengua italiana, alrededor de 1789; y una en castellano editada en Barcelona en 1854. Además se hizo un resumen y una acomodación en latín titulados »*Viola animae*» (Colonia, 1499) y »*Oculus fidei*» (Amsterdam, 1661), este último prohibido en 1707^{12a}.

El *Liber creaturarum* consta, además del prólogo, de 330 títulos. La edición del 1852 lo divide en seis partes, distribuidas así:

- 1.^a parte, tt. I-LIX: Sobre el hombre y Dios.
- 2.^a parte, tt. LX-CXXVIII: Sobre la bondad de la naturaleza; comparación del hombre con las cosas naturales.
- 3.^a parte, tt. CXXIX-CLXXIII: Sobre los dos amores; conversión y perversión; las dos ciudades.
- 4.^a parte, tt. CLXXIV-CCXXII: Sobre el amor a Dios y su honor.
- 5.^a parte, tt. CCXXIII-CCXLVIII: Sobre el hombre caído; el pecado.
- 6.^a parte, tt. CCXLIX-CCCXXX: Sobre la justificación del hombre; el hombre cristiano; los sacramentos.

¹¹ M. de Montaigne tradujo el libro de Sibiuda: *Theologie naturelle de Raymond Sebonde* (París, 1569).

¹² Cf. Rev. «*Criterion*» años 1925, 1926, 1931 (Barcelona).

^{12a} F. STEGMÜLLER, *Introducción, edición crítica*, o. c., pp. 17-20.

Si lo miramos en su conjunto, el *Liber creaturarum* se puede dividir con esta simplicidad:

1. El hombre creado.
2. El hombre redimido.
3. La resurrección del hombre y juicio final.

Para terminar esta consideración sobre el *Liber creaturarum* hay que decir algo respecto de su alcance histórico. En cierta manera ya lo adivinamos a partir de todo lo dicho anteriormente, pero podemos concretar algo más. La repercusión de esta obra en la Europa cultural ha sido de cierta consideración. Creo que lo podríamos decir así: ha sido un libro que ha interesado a espíritus selectos, a hombres de sensibilidad humano-espiritual. No ha sido un libro para ser *estudiado*, sino para ser *leído y meditado*.

León Brunschvicg ha demostrado que Pascal leyó la *Theologia naturalis* de Sibiuda antes de escribir sus *Pensées*¹³; M. de Montaigne dedica el libro segundo, cap. 12 de sus *Essais* a la «Apología de Ramón de Sabunde», ese capítulo abarca más de trescientas páginas¹⁴; la pre-reforma francesa apreció este libro¹⁵; lo encontramos citado en las más importantes historias de la filosofía, cabe mencionar el conocimiento que del mismo tenía Hegel¹⁶. La introducción de la edición del año 1852 escrita por J. E. de Seidel, lo declara como un libro que todavía tiene que ejercer un gran influjo en muchos hombres de esta época. Efectivamente, el *Liber creaturarum* ha sido un libro que tiene anécdota: Charles Bouvelles lo dio a conocer a Lefèvre d'Étaples y a sus amigos, y Margarita de Valois entusiasmada con tal obra lo tenía como libro de cabecera¹⁷. Además fue leído por Francisco de Sales y Hugo Grotius. El protestante Johann Amos Comenius (1661) alaba la buena pedagogía cristiana de este libro, y J. Mabillon, O. S. B., lo recomienda en el *Traité des études monastiques*.

¹³ L. BRUNSCHVICG, *Oeuvres complètes de Pascal*, vol. VII (1904), pp. LXXIII-LXXV.

¹⁴ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, c. 12, dedicado a: *Apologie de Raymond Sabonde*. Edic. Lafèbre, Libr. (París, 1818), t. III, pp. 1-364.

¹⁵ A. GUY, *Los Filósofos españoles de ayer y de hoy* (Buenos Aires, 1966), p. 46.

¹⁶ J. Sighart en el *Prefatio* a la *Theologia naturalis* de Sibiuda (Sulzbach, 1852), p. X, cita a Hegel como conocedor de la obra de Sibiuda: *Hegel, Geschichte der Philos.*, III, B. 6, 195.

¹⁷ A. GUY, *Los filósofos españoles...*, p. 46.

Hoy este libro no puede tener ya el éxito de antaño en la área de la vida cristiana; la evolución teológica actual sitúa este libro en el anaquel de la historia, no obstante como libro del *hombre* podrá ser admirado e incluso leído.

c) *Sobre la filiación del «Liber creaturarum».*

Bastante se ha conjeturado sobre la posible filiación de la obra de Sibiuda; no creo que se haya llegado, en muchos casos, a conclusiones definitivas, aunque se hayan delimitado con cierta exactitud zonas de influencia, es decir, se han podido señalar fuentes que de alguna manera han fecundado aspectos, métodos o teorías del *Liber creaturarum*. Sin embargo, todas estas percepciones de insignes estudiosos dejan, todavía, perspectivas abiertas a otras aportaciones que se vayan superando por su valor crítico. No poseemos ninguna biografía de Ramón Sibiuda; se puede decir que no sabemos nada de sus relaciones en el campo de la ciencia, ni de su biblioteca, ni de sus tendencias ideológicas como hombre científico; esto nos conduce a que sólo podamos hacer conjeturas, a base de crítica interna, sobre su libro; lo cual no siempre pueda darnos resultados convincentes y, a la vez, suscita diversidad de opiniones.

Examinado el *Liber creaturarum* o *Theologia naturalis* dentro del contexto de su época y en relación con las obras filosófico-teológicas de su tiempo, se puede afirmar que resulta una obra *sui generis*, y su lectura nos induce a la conclusión de que en él hay diversidad de influencias. Recordemos que Sibiuda jamás cita a nadie ni hace referencia a ningún autor u obra. Sibiuda debería haber leído obras eximias que pesaban en las universidades de su época. No es desatinado decir que conocía: Agustín, Santo Tomás, Llull, Hugo de S. Víctor, Buenaventura, Anselmo e incluso Ockam... Su preocupación por el hombre y su tendencia contemplativa le habían sido suscitadas, tal vez, a partir de los clásicos griegos y latinos, o del conocimiento de Santos Padres, sobre todo de los alejandrinos... Repito, son conjeturas, pero tienen su fundamento.

De todos modos, Sibiuda rompe, como lo había hecho ya Ockam, con el método escolástico medieval, y su preocupación,

explicitada en su obra, es proporcionar caminos nuevos para que el hombre pueda llegar a la verdad de la creación y de Dios; deja aparte todo lo que pueda ser pura abstracción y emprende rutas positivas; a Sibiuda le basta la simple experiencia del hombre. Ésta es la singularidad de Sibiuda.

Las dos corrientes más significadas dentro de las cuales parece ser que se sitúa Sibiuda, podrían ser: la lulista y la agustiniana; la primera como expresión metodológica, la segunda como estructura filosófica. Además se hallan vestigios evidentes de proposiciones y escuelas de variadas procedencias; p. e. la fórmula de la prueba de la existencia de Dios alegada por Anselmo de Cantorbery (1033-1109); el sistema alegorista simbólico-místico de los victorinos...

En cuanto a *lulismo*, no puede negarse que Sibiuda usa una terminología y unos procesos de reflexión que coinciden con los de Llull. No obstante, sobre este respecto hay opiniones diversas entre los mejores conocedores de estas dos personalidades. Insinuaré sólo unos datos. Avinyó y Bové consideran a Sibiuda como un verdadero contemplador de la naturaleza y del hombre, pero afirman que de lulista no tiene nada¹⁸; Altés dice, son palabras textuales: «no puede afirmarse categóricamente que Sibiuda sea luliano, pues difiere de él en cuanto el método filosófico»¹⁹. Torras y Bages asegura, en cambio, que Sibiuda «es un verdadero adepto de Ramón Llull..., heredero del gran maestro Llull»²⁰. Los Carreras y Artau, que según el P. Ricardo G. Villoslada son los autores del «mejor estudio positivo que se ha hecho sobre la vida, psicología, y doctrina del beato Ramón Llull y sobre la historia del lulismo»²¹, no dudan en afirmar — y pensemos que estos mismos autores son unos óptimos conocedores de la obra de Sibiuda — que éste es un verdadero lulista: «Es innegable la filiación luliana del *Libro de las creaturas...*»²², afirmación deducida de

¹⁸ J. AVINYÓ, *Història del lulisme* (Barcelona, 1925), c. XV, pp. 254-256.

¹⁹ J. ALTÉS, *Raimundo Sibiuda...*, p. 69.

²⁰ J. TORRAS I BAGES, *La Tradició catalana I* (Barcelona, 1935), p. 372.

²¹ R. G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia. — Edad Media.* — (Madrid, 1953), nota de la p. 918.

²² J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía...*: «Comparando la metodología del *Liber Creaturarum* con la metodología luliana, vemos que la primera significa respecto de la segunda una muy considerable reducción, explicable, sin duda, por el afán de Sibiuda de simplificar y hacer más accesible

un examen positivo de esta obra. Al testimonio de los Carreras y Artau se puede añadir el del también eximio lulista P. Miquel Batllori: «...El *Liber creaturarum*... pretén donar, talment com l'art luliana una ciència nova i universal..., i amb un mètode que ha d'emprar sovint sense mai citar-lo la terminologia i les proposicions doctrinals més típiques de Ramon Llull»²³.

Por otra parte también se ha hecho resaltar, a base de estudios verdaderamente científicos, el *agustinismo* de Sibiuda²⁴. De una manera insistente, en los últimos años, Mario Martins, profesor de filosofía en la universidad de Braga²⁵, ha delineado con fuerza la filiación agustiniana de Sibiuda, situando el *Liber creaturarum* al mismo nivel del agustinismo de Hugo de S. Víctor (c. 1.096-1.141). Además, Martins no considera la obra de Sibiuda como una explícita oposición contra ciertas herejías, o bien para refutar directamente a los judíos — recordemos que el papa Colona, Martín V, sobre todo a partir de documentos aparecidos por el año 1425, defendió a los judíos²⁶ —, sino más bien considera el *Liber creaturarum* como una obra, que, aunque entrañe una intención pedagógica y una carga de testimonio religioso, es de por sí misma una expresión de contemplación y de síntesis. Según el profesor de Braga, la obra de Sibiuda lleva rasgos fundamentales de la forma agustiniana, sea porque Sibiuda se inspira directamente en S. Agustín, coincidiendo así con los victorinos, sea porque esté influenciado directamente por los prohombres de esta escuela de «ante portas parisienses».

Además de algunas otras influencias, como se ha indicado ya, cabe mencionar que cierta concordancia con S. Buenaventura († 1274) no puede dejarse de ver²⁷.

su nueva ciencia...» (II, p. 150). «...Sibiuda utiliza parte de la terminología luliana bien que adaptada al sentido experimental, que quiere imprimir a la nueva ciencia... Presenta diversas *regulae*, todas ellas como las reglas lulianas infalibles y ciertísimas...» (II, p. 149). «...De Llull toma la profusión de *escalas*, y con sus grados y peldaños, con los dos momentos sucesivos y recíprocamente complementarios, del *ascenso* y del *descenso*... La comparación por conveniencia y diferencia lulianas...» (II, p. 148).

²³ M. BATLLORI, *El lulisme del primer Renaixement* (Palma de Mallorca, 1955), p. 13.

²⁴ M. DREANO, *L'augustinisme dans l'Apologie du Raymond Sebond*. Biblio. Hum. Ren. 24 (París, 1962), pp. 559-575.

²⁵ M. MARTINS, *As origens de Filosofia...*, o. c., pp. 72-77.

²⁶ F. VERNET, *Martin V et les Juifs*. «Revue des Questions historiques» 51 (1892) 373-423.

²⁷ Cf. S. BUENAVENTURA, *Breviloquio*, parte II, cap. XII, 1 y cap. XI, 2.

Con todo, Sibiuda no es ningún ecléctico ni un desposeído de personalidad científico-filosófica; es un pensador que ha sabido reflexionar de una manera muy propia sobre las bases de la tradición más acreditada.

d) *Un juicio previo.*

El *Liber creaturarum*, más que una de aquellas obras que marcan época, ha sido el libro bien recibido, a través de cinco siglos, a la manera de un sobrio y clásico trabajo de artesanía que permite tener nobles e ilustres admiradores. Hoy este libro ha pasado ya al campo histórico como un fiel y significativo testimonio de todo un pasado. La ciencia moderna, por un lado, ha superado de una manera radical el estudio del hombre y de la naturaleza en el ámbito de la filosofía, antropología y ciencias físico-cosmológicas; y, por otro lado, dentro de la área de la teología se han dado unos pasos tan sorprendentes, que hace que la teología de Sibiuda aparezca con una ingenuidad e inconsistencia muy remarcables; en este aspecto al *Liber creaturarum* le queda poca solidez.

No obstante, tal como podremos ver en las páginas siguientes, el *Liber creaturarum* sigue manteniendo un encanto, continúa dando un genuino mensaje humano-cristiano y todavía podemos aprender de él una gran lección de pedagogía y de madura meditación filosófica. El *Liber creaturarum* es un libro profundamente humano, como lo es un *Pensées* de Pascal o, en otro estilo y nivel, una obra literaria de Dostoyevski, Kierkegaard o A. de Saint-Exupéry, por decir unos nombres. Es un libro de todos, es el libro del hombre, aunque a causa de su lejanía en el tiempo y de su propia índole, no puede ser considerado un libro para el hombre de hoy. Es un libro clásico *sui generis*: su genio humanístico justifica que hoy le tengamos respeto e incluso que nos preocupemos de él.

Precisamente porque esta obra fue como una voz solitaria y audaz en aquellas primeras décadas del siglo xv, se la puede considerar como una voz profética. El *Liber creaturarum*, en su línea antropológica está destinado a pasar como una obra perenne, como una noble herencia de la historia.

La exposición que hago, sólo pretende hacer resaltar los rasgos sobresalientes de su antropología y acerca de la contemplación del hombre sobre la naturaleza, acentuando aquellos matices que están cargados de belleza y de profundidad humanística.

Por consiguiente, considero que Ramón Sibiuda no se puede catalogar entre los primeros genios de la historia de la filosofía, sin embargo, lo vuelvo a repetir, el *Liber creaturarum* es una de aquellas piezas selectas de la historia de la reflexión humana.

Como ya he hecho notar en otra parte, dejo de lado todo lo que se refiere a síntesis propiamente teológica, sólo propongo las líneas antropológicas en su *valor experimental humano*.

II. EL SISTEMA ANTROPOCÉNTRICO DEL «LIBER CREATURARUM»

Toda la pujanza humanística de Sibiuda surge del hecho de colocar el hombre como centro y punto de partida; el nervio de su reflexión recibe dinamismo y fecundidad a partir del mismo hombre. Efectivamente, el sistema de Sibiuda es *antropocéntrico*.

a) *Hermandad y primacía del hombre respecto de los demás seres de la creación.*

El *Liber creaturarum*, en el cual, según Sibiuda, están contenidas todas las ciencias, afirma el primado del *hombre* al mismo tiempo que se le llama hermano de todo. El hombre es aceptado como la medida de todas las cosas; idea, por lo demás, fundamentalmente cristiana. Describe el hombre, con un vigor inaudito, como el recapitulador del *universo*, de un universo que a su vez centra todas sus miradas y aspiraciones en el hombre.

Ita componitur Liber Creaturarum, in quo libro etiam continetur homo: et est *principaliter littera ipsius libri* (Pról.).

Entre los órdenes de la *naturaleza* «conviene comparar el hombre con los demás seres creados, ya que él es la realidad suprema entre todo lo que en el mundo existe» (t. I), aunque esta superioridad y primacía no le desconecta de los demás seres, ni le separa de las creaturas con un vacío infranquable, negando así una real unidad, sino que está realmente relacionado con los seres infe-

riores a él por una necesidad de convivencia, confraternidad y amistad, y esto entendido en un sentido ontológico (cf. t. II). Esta necesaria compenetración que el hombre tiene con sus *hermanas* las creaturas, le permite una cognoscibilidad y un tal acceso a ellas, que le hace intuir el Padre *común*. Una vez examinados los cuatro grados que hallamos en el universo: ser, vivir, sentir, raciocinar, se debe concluir: «Aquello que tú, hombre, recibiste te lo ha concedido aquel mismo de quien los demás seres recibieron lo que son. Por consiguiente, tú eres de aquel a quien pertenece todo lo demás . . . Alguien mayor que tú te dio lo que eres» (t. III).

El hombre *experimenta* una tendencia: tener que seguir constantemente la línea que la naturaleza traza hacia una finalidad a la que todos los seres creados están destinados; todo converge en el hombre. El hombre, no obstante, no puede enorgullecerse, sino más bien debe afirmar con razón serena: «Si todas las naturalezas y especies inferiores únicamente tienden hacia la naturaleza dominadora y suprema, que es una y no varias, hay que llegar a la conclusión de que existe otra naturaleza invisible que está por encima del hombre y que domina al hombre . . .» (t. IV).

El hombre está complicado, no puede desentenderse, de toda realidad intramundana; participa de toda la naturaleza creada, al mismo tiempo que parece superarla. En el hombre existe una ley misteriosa que determina las *conveniencias* y las superiores *divergencias*; ni lo primero puede arrebatar el honor del hombre, ni lo segundo le permite situarse en actitud de desprecio. Así el hombre reflexionando en lo más profundo de su unidad humana halla la tendencia y la autorealización propias, junto con los demás seres, hacia y en la *unidad* total de todo: «He aquí, hombre, que a partir de esta necesaria comparación tuya con las demás cosas y naturalezas — de una naturaleza con la otra y de un grado con el otro — has podido encontrar la *otra* naturaleza invisible que está por encima de ti y de todas las demás creaturas . . . Alguien, pues, está elevado por encima de ti, *alguien* es mayor *que tú* . . .» (t. VI).

b) *El hombre como punto de convergencia de la creación.*

Reconocer y experimentar que el hombre es el centro del universo creado es, realmente, todo un poema de orden y de estética. La inteligencia está desposada íntimamente con los sentidos: con la materia: en el hombre hay una real unidad existencial. Este principio espiritual del hombre es el catalizador de la creación material; el hombre tiene la misión de percibir a Dios, y de integrarse a Él en nombre de todo lo creado: «Es por esto que el hombre tiene intelecto, para que pueda conocer a su Creador» (t. xxxiv). El hombre es el mensajero de todo lo verídico, de toda realidad cósmica y de todo ser. La verdad que los seres poseen, pero que ignoran, queda integrada en el hombre en virtud de la primacía y de la hermandad que éste retiene respecto a aquéllos; en el punto *espiritual-humano*: inteligencia y voluntad, es el lugar donde hombre y demás creación conoce y reconoce la Verdad invisible y suprema, aquélla que verifica, es decir, vivifica toda verdad creada y visible. «Y puesto que Dios es simplemente un ser intelectual y espiritual, no puede ser conocido, ni visto, ni aprehendido si no es por la *inteligencia* y por el *entendimiento*. De aquí se sigue que únicamente el hombre, en el mundo, puede conocer y alcanzar a Dios» (t. xxxiv).

El hombre es el rey y dominador de la naturaleza creada; es él quien debe agradecer a Dios con un himno universal y cósmico; el hombre debe someter e integrar a Dios a sí mismo y también, en él, todos los demás seres, ya que, según expresión de Sibiuda, ni la roca, ni el oro, ni el sol pueden percibir su belleza (cf. títulos xciv, xcv y xcvi). Así lo formula en una de sus muchas expresiones:

...*Ecce ergo quanta obligatio hominis erga Deum et quantum tenetur homo Deo pro toto mundo; tantum enim quantum valet quod mundus accepit, et quaelibet creatura pro homine a Deo* (t. c).

El hombre es mediador de sí mismo y de los seres irracionales con relación a Dios; y los seres irracionales pagan al hombre el tributo de esta mediación y alabanza racional que ellos no pueden ni realizar ni dar. Basta mirar e inspeccionar las relaciones cósmicas y naturales para percibir este servicio que toda

creatura ofrece al hombre, ya sea al espíritu ya sea al cuerpo, y ello o bien para su utilidad, o para delectación, o para solaz y ayuda (cf. t. xcvi). Sibiuda, aquí exclama: «Mira, hombre, todo este mundo universo; y considera si hay algo en él que no te sirva; como ves, toda la naturaleza trabaja por lo mismo: para obsequiarte y poner sus servicios para tu utilidad» (t. xcvi; cf. títulos xcix, clxxxiii).

Y así como el principio corporal del hombre recibe vasallaje, el principio espiritual, el alma, recibe de parte de la creación doctrina y amonestaciones, lo cual es una forma de integrarse al hombre: «Ya que no hay creatura por pequeña que sea, de la que el hombre no pueda extraer enseñanza, doctrina o algún bien, pues todas las creaturas son para el hombre o gozo o enseñanza...» (t. xcvi).

El hombre, en su propia situación de hombre dentro del universo, se siente a un tiempo responsable y agasajado. Él debe disfrutar, contemplarse y elevarse junto con los demás seres. Y he aquí una frase que lo resume: «De lo dicho se deduce que todas las cosas de este mundo son para el hombre» (t. xcix).

c) *En el hombre se realiza la unidad dinámica y progresiva de la creación, y esto en el punto más espiritual humano: el amor.*

La responsabilidad que el hombre asume de todos los seres creados frente al Creador, nace de su ser libre, máximo don que Dios ha concedido al hombre y fuente original de la dignidad humana (cf. t. ciii). En este punto, Sibiuda está plenamente identificado con las antropologías que hoy gozan de mayor solidez científica. Aquí llega al punto culminante de su antropocentrismo; llegando a esta conclusión mediante la aplicación de la *regla de los grados*.

En el mismo corazón de la libertad humana, el hombre experimentándose y contemplándose descubre su suprema energía: *el amor*. Ve que todo es fruto del amor (cf. t. cvi). El hombre no puede permanecer en la aridez de una simple inteligibilidad: conocer o reconocer; el hombre está hecho para *amar* la verdad, no sólo para conocerla. El amor pasa a ser el mayor poder y la energía céntrica de todo. Mas, el hombre ama porque ha recibido amor,

porque participa del amor de Dios en un grado superior e inefable respecto a los demás seres. «Ya que Dios hizo todo el mundo para el hombre, es por esto que, por encima de todo y principalmente, ama al hombre... y así en las demás creaturas no ama sino al hombre...» (t. CVI).

Hay que saber conjugar, pues, todo el complejo humano, hay que saber simplificar, recapitular, la variedad de elementos y de funciones de la creación. El hombre es la *letra inicial*, y no podemos buscar nada que no converja hacia el hombre o bien que no tenga relación con el hombre. Pero el hombre tampoco puede rechazar las relaciones que los demás seres orientan hacia él; se autodestruiría: «Refute si puede y diga: no necesito aire, ni tierra, ni sol, ya puedo vivir sin ellos. Considerad la inevitable, continua e incesante necesidad de que el hombre reciba dones y beneficios de Dios» (t. CVII). En el hombre se halla el punto de solidarización de todas las creaturas.

La concepción del *don* es filosofía de *amor*. La creación es un don que grita amor: «Todas las creaturas y todo el mundo clama esto, sin cesar, al hombre» (t. CXIII). Es el hombre quien debe descubrir este *lenguaje* del cosmos, y esto no sólo con la inteligencia, sino con toda su unidad existencial completa; entonces el hombre llega a la cumbre de la filosofía.

Hay que analizar el campo del amor. El hombre es centro de las creaturas; éstas deben ser *hominizadas* en el amor. Bien sabe el hombre cómo quiere que las creaturas le traten; pues bien, este *amor*, si así lo podemos llamar, de las creaturas hacia el hombre, enseña al mismo hombre cómo él debe amar a Dios. «Sobre la manera que el hombre debe dar a Dios, recibe muestra y ejemplo de las creaturas inferiores según como sirven y dan su beneficio al hombre» (t. CXIV).

Se nos presenta la constante paradoja del antropocentrismo: el hombre es dueño y vasallo, ama y es instruido en el amor, es centro y necesita.

El hombre más que hallarse en un punto de egocentrismo, resulta ser un lugar de encuentro: Dios con la creatura, el Trascendente con lo intramundano. Sin embargo, Dios ha mandado al hombre regalar amor y conocimiento. Por eso los frutos que el hombre recibe del universo, están destinados a mantener

la relación del hombre con Dios y en esta relación se hallan contenidas todas las creaturas.

Por el amor, el hombre se hace universal, ya que el amor es la absoluta comunicabilidad divina: «Ya que Dios es comunísimo a todos los seres, se sigue que el amor de Dios hace que nuestra voluntad sea universal y comunicable a todas las cosas» (tomo CXLII). Sibiuda presenta el amor no como una realidad circunscrita en el área de lo psicológico, sino, también y fundamentalmente, como una profundidad ontológica.

Sibiuda, junto a esta unidad antropocéntrica, cree en un hombre alborotador de la armonía cósmica, que no siempre acierta ni quiere llevar a feliz término la misión sublime del progreso humano hacia la unidad consumativa en Dios (cf. t. CCXXVI).

III. ANÁLISIS DEL HOMBRE

Sin duda, la meditación que Sibiuda hace sobre el hombre es de muy alta categoría filosófica. La razón por la cual, hablando a nivel filosófico, el hombre está colocado como centro de todo, es la consecuencia de una profunda meditación y examen del *hombre* que dan por resultado la primacía humana y la visión de una dinámica de hominización del universo creado.

La cima del método filosófico que Sibiuda profesa es el conocimiento del hombre; éste es el camino para hallar y poseer la verdadera sabiduría. Y el conocimiento del hombre, es «conocerse a sí mismo». Igual que los grandes maestros que han estudiado al hombre como existencia personal-social, Sibiuda coloca el principio espiritual humano como punto preeminente en su sistema. Efectivamente, la obra de Sibiuda es toda una *concepción humana*, así se expresa en el título, hablando del *Libro de las creaturas o del hombre*. Su sistema humano todavía no es un *humanismo* tal como aparecerá en la época que sigue inmediatamente a su muerte, pero ya es, a la manera de precursor, una voz que, en muchos aspectos, lo que proclama es más maduro y coherente que el *humanismo* que estaba para llegar.

Sibiuda, dentro de aquellas centurias medievales y pre-moderanas, es un iniciador de la *ciencia del hombre*, elabora una valiosa

síntesis antropológica. Así es: «con la ciencia del hombre, con aquella ciencia que es propia del hombre, necesaria a todo hombre y que le es natural y conveniente, por lo cual es iluminado para conocerse a sí mismo» (Prol.), pretende explicar la creación. Repasemos, pues, los puntos esenciales de su estudio sobre el hombre.

a) *El hombre debe conocerse a sí mismo.*

El principio filosófico de *conocerse a sí mismo* proclamado, sobre todo, por los clásicos griegos — que en los últimos tiempos de Sibiuda empezaban a redescubrirse — es la piedra clave de su sistema y de su método. Hay que conocerse a sí mismo, porque la verdad está en nosotros, ya que el hombre atrae y asume — diríamos: hominiza —, toda la verdad; toda la realidad de los seres creados pasa a ser *verdad*, respetando siempre su objetividad propia, por un proceso de subjetivización humana. La verdad de los *seres* creados alcanza la culminación de *verdad* en la actividad racional y consciente del hombre. Por eso se afirma que toda verdad está en nosotros, en el hombre. Más aún, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, y en la medida que lo tenga bien estructurado, es *todo su conocimiento*: es la gran idea conocida. Y el hombre debe conocerse, debe percibirse y experimentarse con toda su unidad personal, no sólo con la razón; ésta separada del resto del hombre resulta pagana e infeliz, ya que el conocimiento humano debe ser un conocimiento vital y existencial; de esta manera el hombre «no sólo será iluminado para conocer (puro racionalismo), sino que por medio de esta ciencia la voluntad se moverá y será excitada, espontáneamente y con gozo, para querer y obrar con amor» (Pról.).

Además, esta ciencia del hombre expuesta en el *Libro de las creaturas* será también el camino «para resolver todo lo que debemos saber tanto de Dios como de nosotros mismos, y esto sin dificultad» (Pról.); llegando a afirmar, como quien desconfía de la física y de las metafísicas medievales: «Esta ciencia del hombre es la *primera y necesaria* entre todas las ciencias, la cual ordena todas las demás a un fin apto para poseer la verdad y para la utilidad de los hombres» (Pról.). Sibiuda rehúye de las simples abstracciones y tiene la mirada puesta en lo existencial.

La garantía de esta nueva posición es «porque esta ciencia enseña al hombre a conocerse a sí mismo» (Pról.), las demás ciencias son «verdaderas vanidades» (Pról.), es decir, son inestables y fluctuantes.

A partir del conocimiento de sí mismo, el hombre todo lo probará, alcanzando así la verdad: «el hombre por el mismo hombre y por aquello que el hombre conozca de sí mismo de una manera cierta por la experiencia que de uno mismo tiene dentro de sí, todo lo prueba» (Pról.); y aunque al principio esta ciencia debe empezar por el conocimiento de aspectos que pueden parecer sin valor, que el hombre no se desanime; porque al fin lo llevará a conocimientos «altos y arduos» (Pról.).

En primer lugar, el hombre debe experimentarse; y lo debe hacer para poder llegar a las grandes evidencias y certezas. La verdad la poseemos o por una evidencia o por una autoridad, y según el grado de evidencia o de autoridad tendremos más o menos certeza sobre la verdad. «Y ya que es natural al hombre que busque siempre la certeza y la evidencia clara . . . , no puede reposar hasta que posea el último grado de certeza . . . » (t. 1); de aquí que «cuanto más el testigo está cercano y es intrínseco e indubitado, tanto más tenemos certeza y credulidad. Y ya que no hay realidad más vecina, cercana e intrínseca que la realidad de uno mismo (*quam ipsemet sibi*) . . . — no habiendo entre las creaturas realidad más cercana al hombre que el mismo hombre —, todo lo que se probará del hombre, por medio del mismo hombre o por medio de su propia naturaleza y por aquello que en él es cierto, de todo ello el hombre poseerá seguridad y lo tendrá legítimamente, y de una manera suprema por cierto, evidente y manifiesto» (t. 1).

Sibiuda, hablando de la percepción de la verdad por parte del hombre, usa una variedad de términos que a primera vista pueden producir una cierta desorientación, como son p. e.: *autoridad, fe o credulidad* por una parte, y *evidencia, manifestación y certeza* por otra. No es raro, opino, que en tiempos en que se afirmaba la *doble verdad*, nuestro autor tuviera una cierta tendencia a hermanar conceptos o términos en sus formulaciones filosóficas, como quien se manifiesta disconforme ante la radical separación de los que afirmaban que la *razón* tenía que ir sola por su camino y que la

fe tenía que efectuar otro tanto. Esta mezcla de nomenclatura, que en otros autores podría causar cierta perplejidad, en el caso de Sibiuda hay que aceptarla globalmente dentro del área de la filosofía, es decir, dentro del ámbito de la antropología de la que estamos hablando resultan términos meramente unívocos y no equívocos.

Por otra parte Sibiuda habla con una concepción que hoy nos resulta familiar: la *posesión* de uno mismo, la auto-posesión-personal, es el *propio conocimiento*. «Es necesario que el hombre se conozca a sí mismo y que conozca su naturaleza, si es que quiere probar con certeza algo de sí mismo» (t. 1), ya que el hombre se halla, en un inicio «fuera, alejado y muy distante de sí mismo, ni jamás habitó en su propia casa, y esto porque se ignora y no se conoce, así permanece alejado» (t. 1). Conocerse es poseerse.

Un tal alejamiento de sí mismo «no tiene valor, es como un pequeño gozo y una módica delectación» (t. 1). Esto bien puede ser una réplica a los hombres de su tiempo — aunque se puede elevar a proposición universal —, hombres *alienados* y que forasteros en sí mismos se esforzarían por conocer la verdad con fatiga, sin alcanzar la sencillez ni intuir la fuerza de un método tan al alcance. Sibiuda invita a caminar por esta otra senda, ya que le duele ver al hombre «alejado y fuera de sí mismo; y es necesario que se perciba, que entre dentro de su ser y dentro de su subjetividad, y que vaya a su encuentro para que habite dentro de su propia casa: De otra suerte es imposible que se conozca y que perciba su valor, su naturaleza y su belleza» (t. 1). Aquí radica la filosofía de la *autoposesión* del hombre y el rechazo de corrientes deshumanizadoras, las cuales destrazan la unidad existencial humana y le imposibilitan radicalmente para el verdadero encuentro humano social.

La ruta por la que el hombre debe penetrar en sí mismo y autoposeerse o autorealizarse como hombre, es comenzar a contemplarse y conocerse; es entonces cuando habitará en sí mismo. Mas para alcanzar esta meta tiene que proceder por *grados* y por etapas: de lo más perceptible y experimentable a lo más desconocido. El *hombre total*, él mismo como unidad y pleno valor existencial, será lo último que conocerá, ya que esta *totalidad* del hombre es

lo más digno y sublime entre lo creado; es por eso que «primero debe conocer lo que es inferior» (t. I). Evidentemente esto *inferior* no es él mismo sino las percepciones extrínsecas. Puede parecer paradójico el proceso de Sibiuda al afirmar que, para conocer la verdad, el hombre debe empezar por conocerse a sí mismo, y para conocerse a sí mismo debe conocer, contemplar, lo demás, aquello que le es extrínseco. Sibiuda simplemente usa un método de contemplación y de experimentación. Ahora bien, esto que es extrínseco al hombre, según el método de Sibiuda, es algo del mismo hombre, lo que podríamos llamar el principio material. El hombre quedaría inutilizado para todo auténtico conocimiento si dejándose aparte a sí mismo como hombre, empezara a explorar los demás seres. No podría llegar a ellos, siendo como es el hombre mismo el punto de toda primera percepción, la primera experimentación. De esta manera, sin salir de sí mismo irá explorando los grados de la *naturaleza*, de todo lo creado y en este mismo acto de exploración y experimentación simultánea irá elaborando, por comparación, el conocimiento más genuino de sí mismo.

Empezamos por usar de los sentidos y del mundo externo para reflexionar e intuir. Para Sibiuda el hombre con todo el universo forma una unidad, un *cosmos*, y por consiguiente «existe una *universal ordenación* de seres y creaturas, la cual es como un camino, ruta y escala inalterable y natural que posee grados sumos, por los que el hombre puede llegar y ascender a sí mismo» (t. I).

Incluso el conocimiento del Absoluto, Dios, se funda en el conocimiento del hombre; tal conocimiento trascendental: «se origina en nosotros y en la naturaleza del hombre; por lo tanto será útil y deseable seguir la práctica de este método fundamentándolo todo en el hombre» (t. LXIV).

El hombre llegará a un válido autoconocimiento en el momento que se hallará situado con relación a Dios; sin embargo, sólo queda situado ante Dios, dentro de sí mismo, cuando el hombre actúa su propio conocimiento. Entonces el hombre no sólo llega al conocimiento del *Ser supremo*, sino que, a través de un ascenso, alcanza el conocimiento de las perfecciones del *Ser absoluto*. Aquí se podría pensar en el *ascenso luliano*²⁸.

²⁸ E. COLOMER, *El ascenso a Dios en el pensamiento de Llull* «Pensamiento» 18 (1962) 165-184.

Las energías afectivas entran de lleno en el método para el conocimiento del hombre. El amor es un camino indispensable para llegar a la verdad. El amor existencial debe estar constantemente federado con la razón para obtener una válida autocomprensión del hombre, de uno mismo. Sibiuda establece el criterio de la experiencia, es decir, percibiendo *como* existe en nosotros este amor: como de hecho amamos a las creaturas, a nosotros mismos, a los hombres, a Dios. No reduce el conocimiento a un voluntarismo o afectivismo, pero no quiere ceder en nada cuando habla del hombre *total*. El filósofo, el sabio es el hombre total, el que actúa conforme a la armonía de su unidad. En el t. CXLII expresa claramente el papel del *amor* para llegar al conocimiento de uno mismo. Mas, no quiere confundir conocimiento de uno mismo por amor con *egoísmo* o, mejor dicho, con el *amor propio* en sentido peyorativo. Pues, efectivamente, existen dos amores, como dos raíces o dos puertas: el amor propio (egoísmo) y el de Dios (amor desinteresado). El primero entenebrece, mientras que el segundo ilumina, clarifica la razón. El amor de Dios «es luz que ilumina y hace que uno se vea a sí mismo y su antagonista, el amor propio...; éste oscurece, vela y ciega la inteligencia. Quien posee tal amor, ignora todo bien y mal del hombre, no habiendo en él ninguna luz; éste tal es un verdadero ignorante...» (t. CXLII). El hombre, pues, debe examinarse a sí mismo, y *su verdad* debe estar informada de un recto y existencial amor.

Es así como el conocimiento de sí mismo conduce al mismo hombre a la certeza, ya que el hombre «no puede estar más cierto que por sí mismo» (t. CXLVI).

... homo non potest esse magis certus quam per seipsum et quando in seipso videt... Omnis homo potest videre in seipso tamquam exemplare propinquissimo qualiter ipse debeat se habere erga Deum et non indigebit nisi seipso ad hoc cognoscendum... (t. CXLVI).

Sibiuda acentúa constantemente la mutua relación que existe entre el conocimiento de Dios y el de uno mismo. Cualquier cosa que percibimos nos conduce a la existencia de un Hacedor, y el *hombre* «es por encima de todas, la obra de Dios» (t. CXCV), es por eso que cuanto mejor se conoce el hombre, tanto mejor conocemos a Dios, teniendo así mayor posesión de verdad:

Maior est cognitio quae est generata de Deo in homine, per opera quae sunt in homine, quam per illa quae sunt extra hominem, etiam maior est cognitio... per illa quae sunt in anima quam per illa quae sunt in corpore... Et quia nullum opus Dei est propinquum ipsi homini, quam ipsemet sibi, quia opus est Dei, ideo notitia generata de Deo in homine per cognitionem seipsius, est maior omnium... Quaedam sunt opera Dei quae omnis homo potest videre per experientiam, et aliae sunt quae non videt nisi per testimonium aliorum... El certius et magis cognoscit homo Deum per opera quae videt et percipit per experientiam, quam per opera quae cognoscit per testimonium aliorum..., iste est ultimus gradus cognitionis per experientiam et iste est certissimus, solidissimus et firmissimus... » (t. cxciv).

El fundamento de conocerse uno mismo es la *experientia* que se tiene de sí mismo, ya que experimentarse es algo vital, total en el hombre, es poseerse a sí mismo como percepción existencial. Y esta *experientia* sibiudana es *personal*, la detectada en el propio ser humano y subjetivo, no la que percibe de los demás (cf. t. cxciv). Llegando a la siguiente conclusión:

Unde ista notitia non potest esse nisi in uno homine, nec potest alicui communicari, quia nullus homo potest taliter percipere, nec sentire illa quae sunt circa seipsum, sicut ipsemet homo. Potest enim quilibet homo cognoscere per experientiam opera, quae sunt circa alios extra se, sed non sentire sicut illa quae sunt circa seipsum, sed magis cognoscit quae sunt circa seipsum, quam circa alios, immo nullus alius potest sentire illa quae sunt circa seipsum, nisi ipsi solus... Sequitur quod cognitio seu notitia, seu stimatio acquisita de Deo in homine per opera Dei, quae sunt circa ipsum singulariter, est ultima et maxima, firmissima, solidissima et certissima, et donec homo cognoscat Deum per talia opera non habet veram certitudinem, nec securitatem de Deo... (t. cxciv).

De la misma manera que es necesario para conocer a Dios, conocerse a uno mismo y conocer a partir de uno mismo, así también sucede al tratar de querer conocer la verdad ético-moral del hombre. En este caso hay que experimentar y observar los equilibrios y desequilibrios internos:

...Debitum est mensura, regula et lex ipsius facti... Sed quando in homine factum est contra debitum tunc homo est contrarius sibi ipsi, et suae propriae naturae..., omnibus creaturis et Deo... Igitur nunc profunde intremus in ipsum hominem et perscrutemur interiore eius

et palpemus circa eius, et videamus suum factum et suum facere... (t. CCXXIII).

El conocimiento por observación y experiencia de uno mismo es el postulado más sólido que presenta Sibiuda. Pasemos ahora a analizar el *valor* del hombre.

b) *Axiología antropológica o el valor del hombre.*

El hombre como *valor* es en el conjunto del *Libro de las creaturas* una idea persistente y capital.

De los cuatro grados naturales que existen para poder catalogar toda creatura, el hombre se halla en el último, es decir, en el más perfecto, y esto a causa de su razón (cf. t. I). La consecuencia es clara: para poder llegar al perfecto conocimiento de todo ser «hay que fundamentar todas las cosas en el hombre» (t. LXIV). El pensamiento, la razón es el *valor* característico del hombre; el emitir juicios con plena autonomía es lo más grande del hombre; y el «afirmar y negar» es oficio del intelecto (cf. t. LXV). Este oficio responde a una utilidad y a la vez a una necesidad: «Muy útil y necesario es a todos los hombres poseer el arte de afirmar y negar, para que sepa lo que debe ser afirmado y negado y así estar en la certeza y no en la duda; y esto no para que pueda afirmar o negar todas las cosas, sino solamente aquellas que pertenecen al hombre en cuanto hombre» (t. LXVI). De aquí que todo lo que hará, concederá o rehusará no será la coacción de un cierto imperativo ciego, sino fruto de la *libertad*, expresión y vida de la voluntad y de la razón (cf. t. LXV).

Sibiuda hace notar, y esto más de una vez, que el hombre, *por ser hombre*, puede decidir, afirmar y negar. «Y ya que esta ciencia es del hombre en cuanto hombre, tenemos que probar el débito y la obligación del hombre en cuanto hombre, a lo que debe atenerse y lo que debe hacer: ésta es la ciencia del hombre» (t. LXV).

Ahora bien, el saber y el saber juzgar y decidirse es para un fin práctico-humano, es para beneficio del mismo hombre, ya que el hombre es un supremo valor en la creación; podríamos decir que el hombre, como valor, es la medida de todas las cosas. «Se sigue por necesidad que como el hombre tiene intelecto y volun-

tad, sobrepasando a los otros animales... y teniendo el hombre obligaciones..., está obligado por derecho natural usar de su entendimiento y de su voluntad en favor suyo y para su propia utilidad, gozo y paz, y no para su detrimento y daño. Por lo tanto, el hombre no debe usar de ellos contra sí mismo o para su destrucción, sino en favor del hombre» (t. LXVI).

La misma idea queda repetida al hablar de como la verdad del mismo hombre es en pro del hombre, proclamado su valor: «Se concluye que el hombre por derecho natural debe y está obligado a afirmar aquello que más es para su utilidad y bien, por consiguiente debe afirmar como verdad la parte que le es más amable, más deseable, que tenga más ser y mayor bien; mientras que la otra parte la debe rechazar como falsa» (t. LXVII). La verdad no se podrá confundir con una arbitrariedad, ni como una estimación o apreciación meramente subjetiva, sin embargo, la verdad debe *realizar el hombre*, porque el hombre es un valor que es y ha de ser una totalidad de verdad. Todo este proceso, en el sistema de Sibiuda, está centrado en la ascensión por la escala de valores, a fin de poder llegar a Dios.

Sibiuda ve en el hombre la *obra perfecta*, deduciéndolo por la experiencia de la obra creada: «Así como las creaturas inferiores son completas en su género y grado, se sigue también que el hombre es perfecto en su género y tiene todo aquello que exige su grado; de otra forma, Dios hubiera amado más las cosas inferiores que las superiores y no obstante aquéllas son para el hombre... Y como Dios hizo buenas todas las cosas en pro del hombre, se sigue que debió hacer bueno el hombre» (t. CCXXXII). Es en este pensamiento y afirmación donde Sibiuda encuentra solaz, complaciéndose en él; porque lo que más aprecia es considerar al hombre con su *libertad* (t. CXVII) y afirmarlo perenne (t. CXXXIV).

El hombre es el gran valor, es él la palpitación del universo, la recapitulación de todos los seres creados; el hombre con su libertad es la dinámica de la verdad. El hombre, según Sibiuda, es el *verificador*, el punto culminante y vivo de la verdad, como quien congrega en una unidad vital la verdad que todos los seres dan al hombre; asimismo es el *boni-ficador*, a causa de la delectación que la creación le concede; y el *uni-ficador*, puesto que todos los seres «han sido creados para el hombre...». El hombre como *valor*, es

el método viviente para descifrar toda verdad y conducirlo todo hacia una consumación.

c) *El hombre relacionado con la creación.*

A base de la experiencia, Sibiuda considera las *conveniencias* y las *divergencias* que existen entre el conjunto de las creaturas y el hombre; «en esta comparación el hombre se conocerá mejor a sí mismo, y además conocerá lo que está por encima de él: Dios creador» (t. II).

Analizando los grados inferiores al hombre, vemos que están divididos entre sí por un grado superior que contiene la perfección propia más la del inferior, y siendo así que «el hombre posee todas estas perfecciones y nada le falta de los cuatro grados» (t. III), «... es por eso que tiene convivencia, confraternidad y amistad con todos los demás seres inferiores» (t. II). El hombre pasa a ser como el hermano mayor de la creación; es considerado el hombre no como un prepotente y un dominador absolutista, sino como un hermano, buen servidor de lo demás. No nos extraña, pues, si la filosofía sibiudana va encaminada hacia una *vida*, hacia lo espiritual, hacia lo concreto, y nunca aparece como letra muerta o como elucubración de abstracciones.

Este concepto de *fraternidad* proviene, a su vez, del concepto de *paternidad*: «La misma mano hizo todas las cosas» (t. III); «el mismo Señor y el mismo Artífice lo ordenó, lo proporcionó y lo limitó» (t. III). Y precisamente no fue el hombre quien hizo todo esto, sino: «fue alguien superior a todos quien lo ordenó» (t. III). Pudiendo concluir: «Lo que tú hombre recibiste, lo tienes por el mismo de quien los demás recibieron lo que ellos tienen; de aquí que tú perteneces al mismo orden que las demás cosas» (t. III).

En otros lugares de la obra, Sibiuda vuelve a comparar detenidamente el hombre con los demás seres de grado inferior, descubriendo así sus semejanzas. Ve una «gran conveniencia y semejanza» en las manifestaciones o significaciones externas: «así como el sol está colocado en medio de los siete planetas y les da luz y calor, así el *corazón del hombre* está situado en el centro del cuerpo para dar vida y calor a todos los miembros. Así como el grano se siembra y permanece oculto bajo la tierra, nace, crece, tiene raíces y se alimenta de la savia, así el hombre de desarrolla desde el se-

men en el vientre de la hembra hasta su formación», y aquí exclama Sibiuda: «ergo bene similis est homo arboribus» (t. LVII). De esta forma continúa haciendo comparaciones con los demás grados.

Y por el hecho de que toda creatura es hermana del hombre, todo posee una cierta *humanidad*, todo está en una energía de hominización. De esta manera, para conocerse mejor uno a sí mismo y a Dios se deben también conocer los demás seres. «No olvides que eres del número de las creaturas y no puedes separarte de su consorcio . . . , ejercítate, pues, en su conocimiento, porque cuanto más las conozcas, mejor conocerás tu dignidad y poseerás mayor conocimiento y certeza de tu Creador» (t. LIX). Este ejercicio de conocimiento y de confraternización, resulta ser un precepto para todos los hombres, y sólo así «el hombre poseerá la alegría» (t. LXIII) y el gozo, *gaudium*, de todo lo que se le ha dado (cf. t. XCIX), ya que todas las creaturas son para alegrar al hombre (cf. t. XCIX).

Sibiuda invita a todos los hombres a hacer un examen acerca de su valor como hombres; este examen debe hacerse comparando la excelencia de lo que el hombre ha recibido con respecto de los demás seres, sobre todo considerando el principio espiritual, el alma: «Ella es rica, abundante y llena de oficios, poderes y fuerzas, apta para percibir novedades y enseñanzas nobles; está por encima de las potencias naturales (biológico-materiales), de los poderes y fuerzas (físicas) . . . ¿Quién puede *apreciar el valor* del entendimiento?, ¿cuánto *vale* la libertad, y cuál es el *precio* de la voluntad y de la memoria?» (t. cv).

De esta percepción del valor del principio espiritual del hombre, nace la obligación de la relación consciente para con Dios; a Él se le debe honor, agradeciéndole este don y el don de todo lo creado, por ser el hombre recapitulación del universo. En el hombre se realiza la hermandad universal y en él se efectúa, de alguna manera, una hominización del universo; y esto de forma culminante por y en la libertad humana, alentada por la inteligencia y el corazón» (cf. t. cv).

La relación del hombre con los seres creados queda potenciada y valorizada por aquella que el mismo hombre tiene con Dios; siendo así que «el hombre debe dar todo lo que tiene a Dios, y no

tiene excusa si no se lo da, ya que posee y *puede*» (t. CLXXVIII).

Aunque el hombre está colocado en una línea de perfecta hermandad con los demás seres, no obstante él posee una *dignidad* propia y superior. Jamás el hombre es un simple bruto, pues «usando de la experiencia, en cuanto podamos, por medio de ella debemos probarlo todo» (t. CCIII), y así «vemos que los animales brutos que están por debajo del hombre, no conocen ni la alabanza, ni el honor, ni la gloria, y por consiguiente no pueden dar a nadie gloria ni honor . . . ; y nos es manifiesto por la experiencia que en el mundo *sólo el hombre* conoce todo esto y es capaz de darlo a alguien . . . A partir de aquí podemos conocer una muy manifiesta diferencia *ad oculum* entre los hombres y los animales: a causa del honor y de la alabanza» (t. CCIII). Con todo, el honor y la alabanza que están en el hombre, si bien valorizan el hombre, son para Dios; y es el hombre en nombre de la creación, él solo, quien la tributa a Dios, por determinio del mismo Dios. El hombre es el centro catalizador del universo, es el punto vital de las relaciones creaturales y divinas en el ámbito del universo creado.

d) *El principio espiritual del hombre; el alma humana.*

Del principio espiritual del hombre, su alma, depende la perennidad y el valor del mismo. La incógnita, por decirlo así, de que el hombre quiera, desee y sienta la fuerza de perennidad, queda fuertemente subrayada en el *Libro de las creaturas*.

Sibiuda intenta dar sus razones, pero empieza diciendo que el hombre tiene una *credulidad* acerca de la inmortalidad del alma; en este contexto no parece que *credulidad* pueda equipararse con el concepto de *certeza*, que se obtiene por razones lógicas. Aquí se afirma la fuerza vital del hombre que ama los valores eternos y que le es imposible, a causa de esta fuerza que experimenta, que pueda negar para sí una eternidad. Diríamos que se deja llevar de un cierto *instinto*: «es mejor para el hombre *creer* que *afirmar* que el hombre tiene un alma inmortal, ya que es la gran exaltación, la dignidad y el bien de la naturaleza humana; y a causa de ello está enormemente distanciado de las bestias y se halla más cercano a Dios; lo cual proporciona al hombre gran gozo, esperanza y fe. Esta *credulidad* es, sin comparación, mejor que la mortalidad del alma . . . ; la cual mortalidad es causa de su desespera-

ción» (t. LXXIX). Dentro de este contexto, al mencionar el concepto de *credulidad* o *creer* no habla de fe según la Revelación, sino simplemente de la percepción de una energía vital que, a manera de experimentación espiritual, la solemos llamar sentimiento o instinto humano.

Incluso los seres inferiores afirman la perennidad o inmortalidad del hombre: «No cabe duda, la calidad y la nobleza de las creaturas que sirven al hombre, nos manifiestan y dicen que éste es inmortal e incorruptible, perpetuo y siempre viviente, puesto que ellas son corruptibles» (t. CII). He aquí el valor de que el hombre se conozca y de que conozca y aprecie a sus semejantes.

El alma está íntimamente relacionada con el cuerpo, forman una unidad personal, y es por eso que *todo* el hombre merece ser tratado dignamente: «Así como el hombre tiene un cuerpo admirablemente organizado y construido, de manera que está por encima de todos los demás cuerpos del mundo, y en este cuerpo todos sus miembros son desemejantes y pulquérrimos . . . , así tiene también un alma excelentísima y nobilísima digna del cuerpo que lo informa según su capacidad y dignidad, y que vivifica sus órganos, dándoles vida y sentido» (t. v).

Es en esta unidad de alma y cuerpo donde se descubre el secreto y el misterio del hombre; así podemos admirar su armonía. En esa unidad substancial del alma y del cuerpo, en este misterioso desposorio de lo espiritual con lo corporal, radica para Sibiuda, aunque no lo formule explícitamente, el centro de gravitación de toda su concepción humana del mundo. Sibiuda es un filósofo de la «hominización» de la creación.

Afirma la unidad numérica del alma; el hombre a causa del alma es un ser irrepetible, cada hombre es único (cf. t. cv); mientras que el alma puede ser dotada más y más de nuevas prerrogativas, virtudes y poderes.

La ciencia sobre el alma es algo realmente importante: «Esta es la ciencia del hombre, y lo más principal que hay en el hombre es el alma racional; por eso hay que probar que el alma es inmortal» (t. CCXVII). Poco antes Sibiuda hacía una alusión a la *credulidad* sobre el alma; ahora afirma que hay que probar con la razón la verdad del alma. Esta prueba se hace en primer lugar mediante el postulado de la *obligación*, es decir: el alma está

capacitada para ser inmortal porque puede ser obligada por Dios que es inmortal y eterno; luego se puede probar mediante el estudio sobre la naturaleza de su libertad; otra prueba de esta inmortalidad es la que se hace por la comparación de operaciones que se manifiestan en el hombre; también por la comparación del hombre con respecto de las demás creaturas, que están destinadas al hombre . . . (cf. t. CCXVII). Sin embargo, el mejor método para filosofar es la propia experiencia y la introspección. Para probar la inmortalidad del alma, Sibiuda cree que es fundamental basarse en las operaciones que aparecen en el hombre; por eso examina las manifestaciones y acciones externas, deduciendo de esta observación que a través de las operaciones *externas* el hombre no puede probar su inmortalidad (cf. t. CCXVII); mientras que observando las operaciones internas puede percibir una cierta eficacia perdurable, como es «el querer, el no querer, el desear . . . », afirmando así: «Esta operación, aunque sea oculta e interior, no obstante es muy manifiesta a todo hombre dentro de sí mismo; de manera que cualquier hombre puede sentir en su interioridad esta operación por experiencia» (t. CCXVII). Sibiuda afirma con ello el análisis psicológico del hombre como método filosófico para llegar a la verdad del mismo.

Esta operación espiritual de *querer, no querer, desear . . .*, según Sibiuda, prueba «ad oculum» la inmortalidad del alma, ya que dicha operación procede por ella misma, independientemente del cuerpo; siendo así que ni la enfermedad la puede debilitar, ni está condicionada al cuerpo, de manera que tanto dura su realidad, cuanto su operación. La consecuencia es que dicha operación interna debe permanecer, aunque el cuerpo muera (cf. t. CCXII). Sibiuda pretende hacer resaltar la dignidad de la persona humana mediante el valor de eternidad que el hombre lleva dentro de sí mismo.

Todavía presenta otra prueba de gran fuerza, según él: el alma es capaz de abstraer y despojar lo que recibe de toda cantidad, lugar y cualidad corporal . . . (cf. t. CCXVII); todo fenómeno o realidad, cuando entra en el alma «es recibido por ella de un *modo* a la manera de *universal*, y pierde su particularidad, su singularidad y su individualidad . . . » (t. CCXVII). Aquí se detiene largamente sobre la teoría de la *abstracción* de los universales, conclu-

yendo así: «De lo cual se sigue que el alma del hombre es sin cantidad, sin lugar, ni es grande ni es pequeña . . . , sino que es inmortal» (t. CCXVII).

Estas formulaciones manifiestan que Sibiuda posee una cierta mentalidad escolástica, aunque él pretende estar fuera de ella, intentando probarlo todo mediante la *experiencia* interna, bien por evidencia y, como él dice, *ad oculum*.

Con el estudio del *alma humana*, o, dicho de otra forma: el *principio espiritual* del hombre, Sibiuda llega al punto culminante de su antropología. Ciertamente hay una motivación histórica que le hace reivindicar la prerrogativa *inmortal* del hombre, es un cierto escepticismo que pululaba durante su época. El averroísmo de su tiempo contamina un sector de la literatura con errores acerca del alma; y son resucitadas las teorías de Platón. En esto, Sibiuda se sitúa dentro de una tendencia polémica, o más bien, dentro de una corriente apologética. Centrados en el concepto de *alma*, se ha afirmado que Sibiuda acepta al Llull platonizante, o que sobre este punto coinciden, revalorizando dentro de este contexto la idea de *amor*.

La operación más sublime del alma inmortal y racional del hombre, es amar. Para Sibiuda no se puede filosofar si no se cuenta con la afectividad, la pasión y el sentimiento. Junto con el tema del alma, interesa enormemente a Sibiuda el tema del amor; en sus días corrían muchos falsos místicos, se prodigaban las tesis sobre el amor . . . , tal vez esto le movió a presentar su síntesis filosófica sobre el amor. Recordemos, no obstante, que si Sibiuda acentúa este tema es porque estaba influenciado por Llull, Agustín, Buenaventura y Anselmo²⁹.

Dos grandes temas agustinianos: alma y amor preocupan a Sibiuda; algo se ha expuesto, lo fundamental, sobre la meditación filosófica que Sibiuda hace sobre el alma; pasemos ahora a considerar su planteamiento sobre el amor.

²⁹ Cf. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos . . .*, o. c. II, pp. 348-349; J. Y T. CARRERAS Y ARTAU, *Orígenes de la Filosofía de Raimundo de Sibiuda* (Barcelona, 1928), ver todo el estudio; M. MARTINS, *As origens de Filosofia . . .*, o. c., pp. 72-77.

e) *El amor.*

El hombre, por la ciencia del *Libro de las creaturas* o *Libro del hombre*, «será iluminado para que pueda conocer, y mediante esta ciencia la voluntad se moverá y exultará espontáneamente con alegría para querer y obrar por amor» (Pról.). La sabiduría, la ciencia y el amor deben ir siempre juntos. Sibiuda ha dicho que el conocimiento del alma es el máximo de los conocimientos que el hombre puede tener de sí mismo. Sin embargo, para nuestro autor, el alma no tendría ningún sentido si no se la examina reunida con el amor, siendo como es el amor la intensidad vital más característica del alma.

«El amor es todo el tesoro del hombre, aquello que le da más honor, lo que le es más caro, lo que le está más cerca, aquello que se crea en el hombre» (t. CIX). El amor es la propiedad más legítima del hombre, es su propiedad; de manera que si el hombre no tuviera nada propio, nada podría dar a Dios. Pues, efectivamente, el amor radica en el *libre arbitrio*, y ya que éste consta de entendimiento y de voluntad, y siendo así que sólo la voluntad es libre, resulta, por lo tanto, que es en la voluntad donde radica el amor. Ésta es la consecuencia de este raciocinio: «El amor es el primer don de la voluntad» (t. CIX).

El amor goza de plena libertad; el amor es libre, de otra suerte no sería amor. Nadie está obligado a amar una cosa determinada; el amor no puede ser coaccionado, sino que debe vivir en un ámbito de libertad:

...Ista autem conversio (la del amor con la de la cosa amada) non est coacta, non est violenta, non est poenosa nec laboriosa, sed est libera seu liberalis, spontanea, voluntaria, ex libertate facta, placabilis, et delectabilis et dulcis. Et quia amor quocumque vadat, semper vadit sponte, libere et voluntarie... , ideo voluntas que per amorem unitur et coniungitur cum re amata, non potest separari ab ipsa nisi libere et sponte et voluntarie, quia non potest cogi, quia tunc non esset voluntas, neque amor si cogeretur. Et ista unio seu coniunctio est fortissima quia voluntas non potest separari a re amata per violentiam sed solum voluntarie et sponte... (t. CXXXI).

También defiende Sibiuda la integridad de la voluntad en el amar, ya que la voluntad jamás puede mudar de naturaleza, pu-

diendo, no obstante, recibir nuevas expresiones conforme aquello de que: por la voluntad el amor desea: «El amor a dondequiera que vaya siempre permanece en su naturaleza, y la voluntad siempre permanece voluntad y no se destruye cuando recibe ciertas mudanzas, sino que la misma voluntad recibe el modo y forma de la cosa amada, porque tal es el amor» (t. cxxxix). De aquí que la voluntad recibe el nombre según la cosa amada (cf. Ibid.).

Igualmente que Lull, Sibiuda habla del *Árbol del amor*. «Se produce en el alma un gran árbol de amor, cuya raíz se hunde en el amor primero, en el cual se multiplican tantos amores cuantas son las cosas que tienen relación con la primera cosa amada... Cual sea su raíz, tal es todo lo que de ella vive. Y el primer amor es tan fuerte, está tan consolidado, que ningún otro lo puede destruir, a no ser que venga otra primera cosa amada» (t. cxxxiv). He aquí que el hombre aparece una vez más el centro de todo, porque, aunque todo lo creado merece ser amado, el hombre está destinado a equilibrar con el amor los valores del universo, es decir, mediante un amor ordenado.

El amor es la medida del hombre, con él pulsa su orden o su desorden (cf. t. cxlii). Y el amor debe ser el fundamento de la solidaridad de todas las creaturas, en especial con los hombres; siempre será desorden un amor que se centra hacia uno mismo. Este *amor propio* es la causa de que un hombre pueda empequeñecerse, ya que el hombre está destinado a la grandeza de la solidaridad y de la universalidad; el hombre lleva un impulso hacia la fraternidad universal. «Si la cosa *primera* amada es este hombre concreto y singularísimo, se ama a *este tal*, entonces el amor ya no puede escalar ni extenderse al *hombre en cuanto hombre* por haber rechazado en *este tal* la razón común de hombre, que es universal y más elevado que *este tal*. De aquí que no puede amar a los demás hombres en cuanto son hombres, ya que su amor no podrá trascender *tal hombre*... El amor propio es causa de todos los males — si tal amor es primero y raíz —, pues está dividido y separado de todo» (t. cxlv).

Podríamos decir, según esto, que el concepto de personalidad queda radicado en el amor. Cada hombre debe tener su *personalidad*, su valor como individuo, la dignidad humana individuada, su yo irreplicable; sin embargo, esta personalidad es incapaz de

existir como le es debido, para autorrealizarse, sin la comunión con los demás seres engendrados por el amor; se trata de comprender que la expresión más viva de la personalidad está en esta función de armonizar, equilibrar y unir y no en separar y desunir. El amor es la dinámica de la personalidad. Un hombre más intensa y realmente será él mismo, cuanto más universal sea a causa de su amor.

En efecto, el proceso de la filosofía de Sibiuda es una profundización del hombre; su filosofía está orientada hacia la *vivificación* humana, a fin de dar a todo el universo el calor humano y hacer que converjan todos los elementos y seres en el *corazón* del hombre. Realmente el hombre es la síntesis del universo; y en este sentido podemos hablar de la *hominización* — terminología moderna — del universo. Sibiuda hace en su *Libro de las creaturas* una sublime teoría del amor; en definitiva todo el libro es un tratado del amor.

Dios es el gran SER, el único ser que puede dar plenitud al hombre humanizándole y haciéndole llegar al conocimiento de la verdad. El amor orientado en la ruta de Dios es clave para alcanzar la verdad. «El hombre debe servir a Dios por amor, y el hombre sirviendo a Dios se *re-une* con Dios . . . », así «la obligación del amor da cumplimiento, consume y resume todo el mundo. De aquí que todas las cosas proceden del *primer amor* y en el amor son consumadas» (t. CXIX). Esta primera obligación, según naturaleza, de amar a Dios, debe realmente explicitarse en su ejercicio, es así como se consigue la justicia, es decir, el orden y equilibrio (cf. t. CXX).

Además la experiencia enseña que hay que amar según las categorías establecidas por el orden del universo: «Así la voluntad caminará hacia su mejoramiento (autorrealizándose), pues todo clama que el primer amor es para Dios» (t. CXXII).

Resumiendo, el amor que el hombre ejerce para con Dios, este amor es el principio de la verdad y de la realidad del hombre: «Así, pues, el amor de Dios es nuestro primer bien; de lo cual se sigue que es en nosotros la raíz, el fin y el origen de toda justicia, luz, claridad, paz, alegría y consuelo verdaderos, amistad, virtud y *verdad* . . . Este amor convierte convenientemente el hombre en Dios, y así el hombre se diviniza», y así concluye, con esta argumentación trascendental:

Et quia Deus est communissimus . . . ad omnia, ideo quia tantum se extendit amor, quantum res amata, sequitur quod amor Dei facit voluntatem nostram . . . universalem, communicabilem ad omnia . . . (t. cxli).

El hombre por su voluntad, libertad y ejercicio del amor enraizado en el amor de Dios, es una realidad abierto al cosmos, y todo en este amor ordenado del hombre se realiza como verdad.

Situados en una tal perspectiva, Sibiuda invita a la introspección para saber qué es lo que debemos dar a Dios, en cuanto primer amor, ya que no podemos dejar al hombre, letra inicial de la creación, por incapaz de poseer tal conocimiento: «Si alguien quiere saber lo que debe dar a Dios, que se inspeccione y considere lo que quiere para sí, lo que quiere darse y lo que en pro de sí mismo hace . . . Ponga a Dios en su lugar, y esté cierto que todo aquello lo debe dar primero a Dios . . . Así el hombre puede obtener un verdadero y cierto conocimiento sobre aquello que debe dar y hacer para con Dios, y todo esto a causa del amor para consigo mismo» (t. cxlvi). Al fin y al cabo, el hombre, para Sibiuda, es el método de la verdad.

El amor es de por sí realidad oculta e interior, pero que se manifiesta por el *don*, mediante el signo de donación; es por eso que toda *donación* externa y manifiesta es significación de amor, del amor invisible personal. Esto acontece en la creación; todo lo creado es para el hombre, lo cual indica y *significa* que Dios ama al hombre: «así en las otras cosas creadas (que no sean el hombre) no ama sino al hombre. De aquí nace la obligación en el hombre de devolver amor a Dios» (t. cvi; cf. t. cx).

El amor es aquel poder y fuerza que hace que el hombre sea semejante a Dios (cf. t. cx). Para conseguir amor y poseer al mismo tiempo una norma según la cual podamos certificar la presencia del amor, existe una regla segura: mirar las creaturas; éstas nos hablan de ello con bondad y con verdad. Así el hombre y las demás creaturas forman un íntimo y sereno complemento, de manera que al realizarse esta vital compenetración es cuando pueden acercarse a Dios, impelidos por la fuerza de una misma expresión. El hombre resulta ser, según este análisis, un lenguaje vivo y un gesto de amor. La verdad del lenguaje, de la expresión humana junto con la afectividad del amor, constituyen el verdadero *humanismo*, es decir, aquello que es genuinamente humano, aquello que

Dios quiso afirmar del hombre y de la creación desde un principio.

Sibiuda profesa que la verdad no puede alcanzarse, a no ser que se sitúe dentro del sistema del amor. Y, por otra parte, siempre centra en el hombre, y en esta ocasión también, el método de llegar a la verdad: el camino para acertar con la verdad — en cuanto que ésta es *palabra* (expresión) y es *vida* (amor) —, es el mismo hombre; pues el hombre es la síntesis del universo y la expresión o signo del pensamiento y del amor divinos. De esta manera el hombre mediante su libertad puede volver a Dios, realizándose plenamente como hombre.

IV. LA NATURALEZA, OBJETO DE LA CONTEMPLACIÓN DEL HOMBRE

Sibiuda, si por una parte sintetiza toda su concepción filosófica y todo su método en el hombre, por otra nunca deja de considerar a éste como el contemplador de la *naturaleza*, entendida ésta, aquí, en su sentido más amplio. El hombre no se puede experimentar como tal, y por consiguiente no puede ser método de verdad, si no está *situado* en medio de todo un cosmos, dinámicamente actuando por relación a este universo. Aunque, según Sibiuda, el hombre es la medida de todas las cosas, no logra serlo sin el vigor contemplativo frente a la naturaleza, el cual le da el sentido y la valoración de sí mismo. Ahora bien, el hombre, él mismo, también es naturaleza; por eso es él el primer objeto de contemplación.

a) *Contemplar la naturaleza es experimentar.*

El hombre se halla frente a frente con los seres creados de todo el universo y consigo mismo. Sus sentidos tienen la fuerza de poder examinar y experimentar; mediante este ejercicio, luego, la razón abstrae, juzga, deduce, afirma y niega... Sibiuda es un agudo empirista, mas no para quedarse con una filosofía simplemente fenomenológica o, al revés, con un sistema abstractivista, sino para integrar y construir humanamente la unidad de idea y realidad.

Toda la obra sibiudana está impregnada de la palabra: *experiencia*, y no precisamente para usarla sólo como pretexto o como concepto, sino porque proclama el *método experimental* dentro de

un contexto humano: *experimentarse* o experimentar en el hombre todo el universo y toda realidad. El empirismo de Sibiuda es un *humanismo*, así él lo afirma cuando dice que lo que expone en su libro «es ciencia del hombre, para verdad y utilidad del hombre . . . , porque esta ciencia enseña al hombre a conocerse a sí mismo . . . Es el alfabeto de todos los doctores» (Pról.). La ciencia que profesa es «la luz de todas las ciencias, siendo esta ciencia el fundamento y raíz de toda verdad» (Pról.).

Y cuando se pregunta a Sibiuda en qué consiste formalmente esta ciencia, él responde:

Haec scientia arguit per argumenta infalibilia, quibus nullus potest contradicere. Quoniam arguit per quae sunt certissima cuilibet homini *per experientiam*; scil. per omnes creaturas, et per naturas, ipsius hominis, et per ipsumet hominem omnia probat, et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso *per experientiam* et maxime *per experientiam* cuiuslibet intra seipsum . . . (Prol.).

Situemos una vez más esta *experiencia* dentro de la concepción humanista del mundo, es decir, la experiencia por contemplación y observación constituye la gran energía de la antropología de Sibiuda ³⁰.

b) *Valoración de la contemplación de la naturaleza.*

Cuando Sibiuda habla de *naturaleza* entiende simplemente los fenómenos y realidades creadas; no se refiere al aspecto de realidad metafísica, como quien busca qué es tal o cual cosa y qué es lo que hace o constituye que tal cosa sea lo que es. *Naturaleza* aquí es toda realidad de la creación, es lo que el hombre tiene ante sí y lo que el hombre puede experimentar. *Naturaleza* es todo el *cosmos*, en medio del cual, como la realidad más atractiva y básica, está el hombre con su libertad, verdad y amor.

El hombre es el espectador, contemplador y experimentador de todos los fenómenos estables y dinámicos, de todas las leyes visibles e invisibles, de todas las formas del cosmos creado. El hombre contempla en el *Libro de las creaturas* el conjunto armónico del universo, su evolución, las constantes, los equilibrios, la

³⁰ Cf. J. y T. CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía . . .*, o. c. II, p. 150.

estética y la variedad; y esta contemplación se realiza dentro de una ordenación y jerarquía de grados. Todo ello para admirar y conocer la *ley natural*, la cual manifiesta la *teología natural* (cf. t. XLVI). Frente a la naturaleza el hombre se declara o se define *contemplador*.

El mayor de los libros, el principal, que el hombre tiene que inspeccionar es el *libro del universo o de la naturaleza* (cf. Pról.), el cual fue entregado al hombre desde un principio. El hombre debe examinar y luego contemplar la ciencia que contiene este libro natural, ya que es «luz de las demás ciencias» (Pról.).

Et cum doctrina et scientia sine libro, in quo scripta sit, non posset haberi, convenientissimum fuit, ne frustra homo esset capax doctrinae et scientiae, quod divina scientia homini librum creaverit in quo per se sine magistro possit studere doctrinam necessariam. Propterea hoc tantum istud mundum visibilem creavit et dedit tamquam librum proprium et naturalem et infalibilem Dei digito scriptum... (Pról.).

El hombre tiene, pues, que estudiar este libro natural, y mediante su contemplación podrá entender y aprender, en virtud de la misma instrucción natural y dinámica que contiene, todo lo que en él está contenido. «Nadie podrá ver ni leer la sabiduría de este libro siempre abierto, si no estuviere iluminado por Dios y limpio de pecado...» (Pról.). Sibiuda exige una purificación para la contemplación, entonces uno puede ser *iluminado*³¹.

Esta sabiduría humana no es sino la misma doctrina contenida, a manera de libro, en las creaturas, «extraerla de ellas y ponerla en el alma, y entonces alcanzar la significación de ellas» (Pról.). Para lograr esta sabiduría se requiere un método de ascensión, ya que «cuanto más empecemos por lo humilde, tanto más subiremos a los altos grados» (Pról.); ya que «por las cosas que son inferiores al hombre, caminamos y subimos al mismo hombre, y por el hombre nos dirigimos y escalamos hacia Dios» (t. 1). Sibiuda, como ya lo he anotado en otra parte, se mueve dentro de un cierto sistema Iuliano y agustiniano.

Por *contemplación* no se entiende aquí un simple ver, sino que se trata de cierta experiencia espiritual, en el espíritu del hombre;

³¹ J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía...*, o. c., II, p. 146. Estos autores ven en las frases citadas del Prólogo del *Libro de las creaturas* el elemento de *iluminación divina* de carácter agustiniano.

asimismo, por *experiencia* no se entiende simplemente una percepción empirista, sino una percepción espiritual y humana. Para Sibiuda la *contemplación* es superior a la *experiencia*, si bien contemplamos por experiencia. La contemplación lleva consigo un *gaudium* espiritual que eleva al hombre. Así el hombre goza más al contemplar una obra *natural* que una artificial, «ya que aquélla es más semejante a sí mismo» (t. XLVII). El hombre está destinado a gozar en la contemplación de toda la armonía natural del universo, la cual se rige por unas leyes inefables; y este gozo de la contemplación le es connatural, ya que «el hombre no puede olvidar que es del número de las creaturas, no pudiéndose apartar de su compañía» (t. LIX).

Sibiuda valora esta contemplación, porque es una lectura sugestiva que descubre leyes poderosas y sabias, escritas en la naturaleza por el dedo de Dios como en un papel; así «a todos es patente y cualquiera lo puede leer en el libro de la naturaleza» (t. CVIII; cf. Pról.). En fin, el hombre puede oír, si está atento, el grito de las creaturas «que claman al hombre sin cesar» (t. CXIII).

La naturaleza es valorizada en lo humano, ya que es de por sí *manifestación* al hombre; le manifiesta orden, vocablos que anuncian trascendencia, signos que piden ser meditados. El hombre para progresar en madurez humana tiene que escuchar la lección de la naturaleza; tiene que contemplar, entonces percibe la graduación de los seres (t. I), los equilibrios sorprendentes que existen entre las creaturas (cf. t. LVI) y como estos equilibrios y armoniosas proporciones y relaciones no son fruto de un azar. En este punto de la contemplación podemos hablar de un retorno o *descenso*, lo mismo que nos diría Llull.

La alegría que produce la contemplación de la naturaleza es algo que el hombre debe experimentar; no puede desentenderse de ella, y esto porque las creaturas «todo lo que tienen y son, es para el gozo del hombre, no para el suyo» (t. XCVIII), «y, sin duda, la hermosura y la nobleza de la naturaleza manifiestan y dicen que el hombre es perenne» (t. CII).

La naturaleza nos descubre inefables secretos: «Así como en el cuerpo hay multiplicidad de órganos hermosísimos y existe gran diversidad y diferencia entre ellos, constituyendo un cuerpo maravilloso, así también, de una manera análoga, tiene el alma multi-

plicidad de oficios nobilísimos y fuerzas naturales invisibles, según las exigencias de los órganos del cuerpo» (t. cv).

También, contemplando las creaturas podemos conocer nuestros deberes para con Dios: «El hombre por derecho natural está obligado a Dios . . . , y si el hombre no quiere perder el tiempo y destruir sus posibilidades, es necesario que llegue al conocimiento de qué, cuándo y cómo debe dar a Dios . . . ; esto lo conocerá por medio de las creaturas que sirven al hombre por orden divina» (t. cxiv); pues «sobre aquello que el hombre debe dar a Dios, recibe ejemplo y muestra en la manera que las creaturas inferiores sirven y dan beneficio al hombre» (t. cxiv). Este mismo procedimiento lo debemos aplicar cuando se trata de conocer lo que Dios quiere del hombre: «Cual sea la voluntad de Dios, esto nos lo manifiestan las creaturas con su orden; porque todo lo que significan y nos dicen las creaturas, todo es según voluntad de Dios . . . Todo lo incluido en este *libro*, todo es extraído de las mismas creaturas conforme a su ordenación y comparación; por consiguiente, es según voluntad . . . » (t. clxvi). Esto es lo que Sibiuda quiere expresar cuando más de una vez clama: «¡Mira, hombre, y considera este mundo universo!» (t. xlvi).

El camino que propone Sibiuda es una filosofía del espíritu humano, que sin irse por campos meramente religiosos, sino queriendo permanecer dentro de una línea racional y especulativa, pretende introducir el hombre en el ámbito de los valores perennes y de lo increado; y todo ello para obtener gozo y amor y para madurar en la plenitud de hombre. Por eso hay que contemplar con el entendimiento aquellos valores naturales invisibles: «¡Pondere el hombre el *alma*, con todos sus aspectos! ¿Acaso puede apreciar cuánto vale la razón, la libertad, la voluntad y la memoria? Y de la misma manera debe preguntar por el tacto, el gusto, el olfato y la vista . . . » (t. cv).

Es en la experimentación del *gaudium* que esta contemplación de la naturaleza procura al hombre, donde el hombre puede darse plena cuenta de su relación con Dios. El hombre, de alguna manera debe *sentir* o *experimentar* a Dios: «Por eso el *ser del mundo* es como una sombra, que nos puede hacer intuir y ver el mismo *ser eterno*» (t. xxiv). Al acentuar este aspecto, todavía no nos movemos del orden más genuino de la *contemplación* de la natu-

raleza; aquí poco interesa hablar de las pruebas sobre la existencia de Dios.

Más aún, la contemplación de la naturaleza nos va conduciendo a una máxima cumbre; se trata de que el hombre llegue a su auto-posesión refleja: «El ser del mundo que es como un cuerpo compacto, dividido, distinto y ordenado mediante cuatro grados, nos hace encumbrar y nos manifiesta otro ser por el cual el ser humano fue producido» (t. XLV); «No hay ninguna creatura de la cual no podamos sacar doctrina o ejemplo para el bien y progreso del hombre» (t. XCIX). «Un don manifiesto es el mundo, y lo mismo todo lo que el hombre tiene en sí» (t. CVI):

... Et omnia alia dona non sunt nisi *signa* amoris, et *declarant* et *manifestant* ipsum amorem occultum et invisibilem... (t. CVI).

El diálogo del hombre con el universo, la audición silenciosa y callada de las manifestaciones de tantos prodigios y armonías, es para el mismo hombre el camino de su verdadera promoción y perfección; de esta manera avanza por la senda de su autorrealización; así va siendo más hombre. El acto existencial de contemplar la naturaleza interna y externa produce el gozo racional y afectivo tan necesario para el hombre. En resumen, para Sibiuda contemplar la naturaleza es construir el hombre, es una acción indispensable para edificar su existencia y su ser. El hombre debe encontrarse, y para ello debe contemplar.

V. EL ASCENSO DEL HOMBRE HACIA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Se ha insinuado algo sobre la necesidad que el hombre tiene de conocer a Dios. Vamos hablar aquí de este conocimiento como tal, pero considerándolo como conocimiento del hombre y en el hombre.

En definitiva, según la intención de Sibiuda, el *Libro de las creaturas* está orientado para que el hombre pueda conocer a Dios, puesto que el conocimiento de Dios es el máximo de los conocimientos. El hombre debe *conocerse* y *conocer a Dios*; pero que quede claro, el *conocerse* está orientado al *conocimiento de Dios*, que es el sumo de los conocimientos (Pról.). Esta concepción, Si-

biuda la repite constantemente; quiere que todos se percaten de que el hombre debe llegar a Dios y, por consiguiente, de cómo el hombre puede conocer a Dios.

El *antropocentrismo* de Sibiuda desemboca en un verdadero *teocentrismo*, en el sentido de que el estudio de Dios a partir del hombre no es simplemente un estudio lógico y especulativo a la manera de una mera metafísica racional, sino que este estudio es preocupación del hombre y vida del hombre; y un tal conocimiento debe inducir a todos los hombres a obrar orientados hacia Dios. El *Libro de las creaturas* ilumina al hombre «para conocerse y conocer a su Creador, y conocer todo el débito a que el hombre está obligado en cuanto hombre» (Pról.). No se puede separar el conocimiento del hombre y el de Dios; la ciencia que presenta Sibiuda da a conocer el hombre y Dios (cf. Pról.).

Todo conocimiento vital es para Sibiuda la atmósfera y el medio en el cual debe vivir su filosofía; no comprenderíamos su método ni su orientación, si desconectásemos de su filosofía lo realmente *humano*, o bien, dicho de otra forma, si considerásemos el hombre sin su profundidad *humana*. A su manera, Sibiuda es un humanista. Habla del «conocimiento de Dios engendrado en el corazón del hombre» (t. cxciv); y el hombre alcanzará una más profunda ciencia de Dios «cuanto más la busque en lo íntimo del hombre, en el alma . . . , ya que nada mejor conoce el hombre que aquello que siente (experimenta), de aquí se sigue que la noticia y comprensión de Dios adquirida *en el hombre* por obra de Dios . . . es la última y máxima» (t. cxciv).

Et hoc est vere cognoscere Deum, sentire opera sua circa seipsum per experientiam . . . (t. cxciv).

No es un proceso ciego e irracional el de Sibiuda. Con esta formulación pretende acentuar una categoría de intensidad humana en el proceso sobre el conocimiento de Dios. Efectivamente, el *sentimiento* o el simple *sentir* pueden resultar ciegos, pueden permanecer en la área de lo vago e impreciso, mientras que la sola razón puede llegar a ser algo congelado y sin el movimiento vital de lo plenamente humano. Sibiuda asienta claramente el valor de lo racional en el conocimiento de Dios: «Ya que Dios sólo es Ser intelectual y espiritual, no se puede conocer ni ver sino por el en-

tendimiento» (t. XXXIV); y se apresura decir: «de aquí se sigue que sólo el hombre en el mundo puede conocer a Dios, y el fin principal de la posesión del entendimiento es para que pueda conocer a su Creador» (t. XXXIV).

Los cuatro grados que Sibiuda detecta en la naturaleza: ser, vivir, sentir y razonar, en último término se encuentran reunidos en el hombre; y es por medio de esos grados como nos debemos acercar a Dios, puesto que «a partir del hombre vamos y subimos a Dios» (t. I). Mediante el examen de estos grados deducimos que «Dios vive, siente, entiende y tiene libre arbitrio. Por lo tanto tiene ser personal . . . » (t. XLV); de esta manera alcanzamos la máxima ciencia, la de Dios» (t. XLV).

Comparando el hombre con los cuatro grados naturales se llega a la afirmación sobre la existencia de *un solo* artífice y de *un ordenador* del mundo (cf. LIX).

Una vez Sibiuda llega a la afirmación de un *summum esse* a través del examen de grados, posee ya la base para poder hacer sus raciocinios acerca de Dios:

... Deus est suummet esse, eo quod suum esse est simplicissimum, et quia a nullo recipit esse, et ideo de se habet suum esse, et est ipsummet esse, et totum esse, et nulla alia res est suum esse, quia omnis alia res recipit ab ipso suum esse, et per consequens habent non esse de se, quia omnia quod de se non habet esse, de se habet non esse, et hoc ideo quia inter esse et non esse non est dare medium. Ergo nulla alia res est suum esse, sed magis dicitur de se non esse, nihil . . . (t. XII).

Este razonamiento es apelado como «conclusión indubitable» (t. XVIII), formulando luego una detallada síntesis del mismo. En este punto empieza el proceso de *descenso*; encumbrados a lo más alto y trascendente, Dios, hay que retornar al hombre y a todo lo creado: «Por lo tanto concluimos que Dios, que es el mismo ser *per se* subsistente, ha producido el *ser del mundo*, y lo creó “de non esse absque aliqua sui indigentia”» (t. XVIII). En este momento empieza la fase inicial del descenso según la concepción lulista.

Además, Sibiuda, sin dejar de considerar la naturaleza creada, también intenta llegar al conocimiento de Dios por razones metafísicas y puramente racionales. En este sentido podríamos decir

que traiciona su método; sin embargo, a pesar de todo, empieza exponiendo una regla que *radica en el hombre*, que es la siguiente: «Dios es lo que mayor que él no puede ser pensado, o bien, Dios es lo mayor que puede ser pensado. De aquí se sigue que Dios es todo aquello que puede ser pensado de manera máxima y como aquello que es mejor que sea que no que no sea. Por lo tanto, aquello que el hombre puede pensar como más perfecto, óptimo y digno . . . , esto es Dios. Y en esta regla se funda toda la ciencia y el conocimiento de Dios» (t. LXIII).

En este lugar, Sibiuda presenta un argumento para probar la existencia de Dios, que no difiere en nada del argumento célebre propuesto por san Anselmo, aunque Sibiuda simplemente le da unos matices propios que por ser muy secundarios no desfiguran el celeberrimo argumento ³²:

... Illud quo maius cogitari non potest esse in solo intellectu et cogitatione, minus est quam dicere aliquid quod potest cogitari in intellectu et etiam sic esse in re, quia ridiculum quod sit in solo intellectu et non in re. Tunc illud quo maius cogitari non potest, est illud quo maius cogitari potest, quod est impossibile. Ergo homo debet necesse affirmare et concedere, quod illud quo maius vel magis cogitari non potest est in intellectu et in re existens realitas (t. XLIV).

La controversia sobre el valor probatorio de este argumento netamente anselmiano tiene su historia; la inició Gaunilón que fue contemporáneo de san Anselmo; entre los hombres más destacados que se han pronunciado sobre este argumento hallamos santo Tomás, refutándolo; mientras que san Buenaventura lo acepta. Aquí vemos como Sibiuda, una vez más, siguiendo a san Anselmo adopta este argumento, manteniéndolo como altamente probatorio. Para Sibiuda la naturaleza de esta argumentación nacida en el hombre mismo no desentona dentro la línea del *Libro de las creaturas*.

No obstante, será bueno tener en cuenta lo que dicen sobre el argumento de san Anselmo algunos de los mejores intérpretes del *Proslogion*, como son A. Stolz y K. Barth, que en el fondo este argumento no es pura *filosofía*, sino verdadera *teología*, pues en definitiva presupone el dato de la fe y busca esclarecerlo ³³. Tam-

³² J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía . . .*, o. c., II, p. 127.

³³ Cf. SOFÍA VANNI-ROVCHI, *La Filosofía Patristica e Medievale*. En *Storia della Filosofia* di P. FABRO (Roma, 1954), pp. 165-170.

bién podemos subrayar aquí la influencia platónica del mencionado argumento³⁴.

Luego, Sibiuda se detiene con distintos argumentos, siempre dentro de su sistema, en la consideración de los atributos y relaciones de Dios, a fin de poseer un conocimiento más integral del Ser supremo, pues lo que pretende con ello es que el hombre indocto pueda ser debidamente iniciado en el conocimiento de Dios, al mismo tiempo que el hombre docto halle confirmación de este sublime conocimiento en el *Libro de las creaturas*.

Por las propiedades del hombre podemos conocer las de Dios: «Y ya que el hombre es débil y frágil, Dios es fuerte; y porque el hombre puede hacer el bien, Dios puede remunerar» (t. CLXXV). Asimismo da reglas para «tener ciencia de las obras divinas... Por el honor y la utilidad se puede dar razón de todo lo que Dios obra *ad extra*... Estemos, pues bien enraizados en el honor de Dios y en la verdadera utilidad del hombre, ya que esto es la raíz de todas las obras divinas» (t. CLXXXIV). Acerca del conocimiento del nombre de Dios, afirma que «Dios no es conocido *extra se*, a no ser por las obras que aparecen y que nos son manifiestas... Todo lo que sabemos de Dios por sus obras, nos dice el nombre de Dios» (t. CXCIII); su nombre es Él en cuanto obra, y sus obras nos descubren su ser, es decir, su nombre.

A partir del título L, el *Libro de las creaturas* empieza a hablar de la *Trinidad de Dios*. Intenta esclarecer algo esta verdad revelada, no obstante, aquí, Sibiuda, no puede partir simplemente del hombre; resulta demasiado evidente que presupone el dato de la fe. Con todo, concede la dificultad de hablar de Dios: «A menudo el hombre conoce muchas cosas por experiencia, sin que la razón pueda comprender; p. e.: el cuerpo y el alma son muy diversos, sin embargo, forman *un hombre*, esto lo vemos, mas no podemos comprender cómo esto se efectúa. Si esto, pues, resulta incomprendible de la manera que es y no obstante el hombre conoce que es por *experiencia*, ¡cuánto más resulta incomprendible aquello que no puede ser considerado por ninguna experiencia humana!» (t. LIII).

Realmente Sibiuda es muchas veces paradójico, pero en definitiva se manifiesta lógico. Él quisiera probarlo todo por expe-

³⁴ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona, 1954), pp. 269-271.

riencia, éste es su firme propósito y su audacia manifestados en el *Libro de las creaturas*, mas llega en cierto punto que le fallan sus cálculos, y es entonces, al hablar de Dios y del Dios trino, cuando exclama: «... Ya que todo lo dicho son cosas altísimas y por encima de nuestro entendimiento...» (t. LIV). A pesar de todo vuelve con su método, y con audacia dice que son demostrables verdades que la teología sólo atribuye a datos de la revelación. «Así por esta regla (cf. t. LXIII) se puede mostrar (*ostendi*) la suma y eterna Trinidad en Dios, ya que en Dios conviene que se dé toda producción, y ésta que sea tal que no se pueda pensar otra mayor; de la misma manera se debe pensar en una comunidad tan perfecta y grande que no se pueda excogitar otra de mayor» (t. LXIV).

Sibiuda no puede dejar de ver en el hombre un cierto *vigor* que puede elevarle al conocimiento e inteligencia de los más altos misterios. Aquí muestra una concepción no muy adecuada y correcta entre el campo de la teología y el de la filosofía; hoy esto es inexcusable, en aquel tiempo quizá se podía pensar así.

De todas formas hay que insistir en que Sibiuda hace un esfuerzo por mantenerse dentro los límites de una justa razón. A él lo que le interesa es demostrar que el hombre en cuanto tal es capaz de explicar, partiendo de sí mismo, como los más altos y sublimes misterios de Dios y de la naturaleza no pueden ser incoherentes con los datos que nos proporciona la experiencia y ciencia humanas. «El conocimiento de Dios que nace en la propia naturaleza es para nosotros más cierto, más familiar, más placentero; de aquí que, en cuanto podamos, debemos trabajar para conocer mejor la naturaleza del hombre, y a través de nuestra naturaleza — la que está dentro de nosotros mismos — podamos conocer a Dios y todo lo de Dios» (t. LXXXII). Al unir el conocimiento *cierto* con el *placentero*, pretende insistir en un conocimiento pleno conforme al hombre, según el hombre total.

En la medida que el hombre total conozca más a Dios, más poseerá un válido y profundo conocimiento de sí mismo; el conocimiento de Dios por la inteligencia y la voluntad humanizan al hombre: «Dios hizo la creatura racional para que Él creciera en ella, es decir, para que una nueva noticia y conocimiento de Dios se creara en ella. Y puesto que la creatura racional tiene entendi-

miento y voluntad, Dios debe crecer en este entendimiento y en esta voluntad, y así la creatura debe llenarse de Dios... De manera que Dios crece en la naturaleza según que el conocimiento de Dios crece..., y así sucede en la creatura racional: el hombre va creciendo dentro de sí mismo a medida que se efectúa y se engendra en él el conocimiento de Dios» (t. cxc).

Así pues, el conocimiento de Dios, mediante el hombre *total*, realiza la plenitud del hombre; el hombre queda plenamente auto-realizado en la percepción existencial de Dios, es decir, cuando el hombre conoce a Dios y libremente, con la voluntad, se adhiere a Él. Y todo se realiza *en el hombre*; el hombre es método para el hombre.

VI. LA CRITEROLOGÍA DEL «LIBRO DE LAS CREATURAS»

Por un lado debemos considerar la cuestión de *procedimiento*, cuáles son las rutas por las que el hombre debe avanzar hacia los más altos conocimientos, lo que podríamos llamar la técnica del método; y por otro lado hay que analizar la *fuerza de la lógica* que, según Sibiuda, garantiza sus razonamientos y sus conclusiones. De manera unitaria se exponen a continuación estos dos aspectos sobre la criterología del *Libro de las creaturas*.

El proceso lógico de Sibiuda debe llamarse *gradual*, puesto que hace progresar el entendimiento humano en busca de la verdad por medio de *grados*. Estos grados son, ciertamente, objetivos, se hallan en la misma naturaleza. Partiendo de ellos y progresando en ellos la mente abstrae, compara y afirma o niega, y así asciende hasta la Suma Verdad y al Sumo Ser. La ciencia del *Libro de las creaturas* «no es otra cosa sino un pensar y un ver la sabiduría escrita en las mismas creaturas, para poder extraerla de ellas y colocarla en el espíritu, y entonces ver el significado de las creaturas. Así comparamos una creatura con otra, añadiendo una dicción a otra dicción, y mediante estas conjugaciones se nos da el resultado, la sentencia y la significación verdaderos; con tal que el hombre, luego, sepa entender y conocer» (Pról).

«Conviene ver ante todo el orden de las cosas del universo armonizado en diversos grados..., luego se procede a la comparación del hombre; así por *conveniencia* y *diferencia* se nos mani-

festará todo aquello que debemos saber de Dios y del hombre» (t. I; cf. t. LII). Nos encontramos en pleno procedimiento luliano. Con ello vemos como a Sibiuda le interesa, primordialmente y por encima de todo, conocer la verdad del hombre y la de Dios; para lograr este fin acepta el *orden de las creaturas* como camino válido y como «*escala inmóvil* que tiene grados sumos por la que el hombre le es concedido llegar a sí mismo» (t. I; cf. t. LV).

En la exposición de los grados, Sibiuda se muestra lulista³⁵: los contrastes, las diferencias y las comparaciones conducen a la verdad cierta. «Si quieres entender la verdad cierta compara siempre el ser con el no ser...» (t. XXXI), afirma al hablar del conocimiento de Dios.

Es así que la mente debe discurrir por unos caminos graduales que puede divisar bien marcados si contempla la naturaleza. Mediante este proceso y progreso se origina una lógica: el hombre puede abstraer y al mismo tiempo leer unos órdenes inferiores y otros superiores, que comparándolos entre sí y considerando su conveniencia y su diferencia (cf. t. LX) se puede llegar a la verdadera noción de ser y al conocimiento del hombre y de Dios.

Expongamos ahora, a manera de síntesis, como Sibiuda procede y justifica la lógica de sus proposiciones o razonamientos. De entrada hay que decir que la lógica de Sibiuda da más la impresión de proceder por saltos volitivos que por consecuencias netamente lógicas³⁶. El proceso mental por él expuesto a veces da la impresión de ser violento, entonces lo confirma y lo asienta con seguridad diciendo que aquello es: «ciencia cierta, infalible, indubitable...». Mientras que es recio y contundente cuanto enseña al entendimiento a abstraer; en este aspecto es un verdadero aristotólico, dentro de su contexto propio de los grados (cf. tt. III, XVI, XVIII, XLV, CCVII...).

Sibiuda es el filósofo de la fe en la *naturaleza*: «El libro de la *naturaleza* no puede falsificarse, ni borrarse, ni interpretarse falsamente» (Pról.). Esta afirmación, además de decir que la *naturaleza* es el primer germen de verdad, contiene, de manera indirecta, una convicción sobre la aptitud de la mente para hallar la verdad.

³⁵ Cf. J. Y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía...*, o. c. II, pp. 143 ss.

³⁶ Cf. ejemplos en los tt. IV, VI, VII, XLVII, LXIV...

En sus razones conclusivas aparece constantemente la presencia de la volición del corazón conjugada con las leyes de la lógica; p. e.: «Como el hombre tiene que creer aquello que engendra más gozo y consolación en el hombre . . . Así quien no quiere creer en lo que engendra gozo, consolación y esperanza, obra en contra de sí mismo y contra el hombre en cuanto hombre . . . » (t. LXXIX). La lógica de Sibiuda no siempre es según la expresión consecutiva: *por consiguiente se sigue . . .*, sino que muy a menudo las conclusiones son según un deseo profundo o conforme a sus sólidas convicciones. Sibiuda aparece muchas veces más con nobleza humana que con la ciencia; él todo lo mira con ojos humanos, con el corazón y el deseo de comunicar el bien que cree que debe comunicar. Podríamos decir que predomina en él como un sentido común, o la intuición sincera. En una palabra, Sibiuda procede por caminos que no son simplemente los caminos fríos de la razón pura. He aquí porque quiere llegar *al hombre en cuanto hombre* y porque pretende que de sus enseñanzas se aprovechen los más posibles: «a fin de que por todos pueda ser visto y comprendido» (t. LXXXII).

Jamás duda de que el hombre esté capacitado para llegar a la verdad de las cosas y a la certeza frente a evidentes razones: «*Es natural* al hombre buscar la certeza y la evidencia clara, y no reposa hasta que encuentra el último grado de certeza» (t. I). «La fuerza de toda prueba y el camino de toda certeza se origina de la certeza y poder del entendimiento» (t. Ibid.). Pero siempre se apresura a decir que la gran testigo de la certeza es la *experiencia*, el experimentar la naturaleza, «de la cual nadie puede dudar» (t. II); sobre todo exalta la experiencia que uno tiene de sí mismo, dicha experiencia es obra siempre del entendimiento, voluntad, sentimientos . . .

La regla de *afirmar y negar* es lo suficientemente sólida para engendrar verdad y certeza. «Otra operación u oficio muy noble del entendimiento es afirmar y negar, éste es el oficio propio del hombre. Por lo tanto, resulta muy útil y necesario poseer el arte de afirmar y de negar, a fin de que el hombre sepa qué es lo que debe conceder o refutar, y de esta manera esté cierto y no dudando» (t. LXV). Mas al proponer la práctica de esta regla lógica, no deja de inclinarse hacia el área de lo volitivo. «Ya que pertenece al

intelecto el afirmar y negar, el creer y denegar . . . , se concluye que el hombre, por derecho natural, debe y tiene que afirmar aquello que más utilidad y bien le proporcionara, y por consiguiente, ha de afirmar como verdadera la parte más *amable y deseable*, mientras que la opuesta la tiene que dejar por falsa» (t. LXVII). En esta conclusión se concentra algo de lo más característico de Sibiuda: aparejar la verdad con el amor, el entendimiento con el corazón y la lógica con la bondad, porque él siempre mira *al hombre en cuanto hombre*.

Ciertamente Sibiuda justifica su postura: «Si alguien dice, ¿por qué tu afirmación y creencia en aquello que no comprendes?» Él responde a esta pregunta, que él mismo formula al tratar sobre realidades de difícil comprensión: «El que así afirma cree a causa del bien y de la utilidad, y esto lo debe hacer naturalmente, es decir, por derecho natural; y quien obra según la naturaleza, hace lo que debe, y quien hace lo que debe tiene excusa. Y aquí el entendimiento no puede errar, cuando afirma y cree en aquello que es para sí un máximo bien y que su opuesto es la privación de este bien; así se hace un gran bien a sí mismo y a su voluntad. El hombre tiene que obrar así, ya que el entendimiento está hecho y dado al hombre para su utilidad y no en contra de sí» (t. LXVII). En verdad este párrafo, aunque no perfila toda la lógica de Sibiuda, nos da claramente uno de los acentos más fuertes en todo su modo de raciocinar. El hombre está hecho para la verdad y «en la naturaleza nada es falso» (t. LXVIII).

Con estos criterios y convicciones cree que el *Libro de las creaturas* podrá conseguir su propósito, el de que todos los hombres lleguen a la verdad: «He aquí el modo y la práctica de atraer a los hombres que no creen a creer y a afirmar aquello que no entienden por razón; de esta manera el entendimiento se robustece y se conforta» (t. LXVIII).

Sibiuda conduce al hombre a *sentir* la realidad de la naturaleza, que es la verdad o conduce a ella; de aquí porque el *Libro de las creaturas* es el «Libro de la naturaleza que todos lo pueden leer; a todos es común, natural y universal . . . » (t. CVIII). En este libro natural, el hombre debe ser el primero en experimentarse, «ya que el hombre no puede estar más cierto que cuando lo está por sí mismo y cuando se ve a sí mismo» (t. CXLVI).

El examen de la lógica o criteriología que Sibiuda plasma en su libro, nos conduce a la conclusión de que más que ir por los caminos emprendidos por los escolásticos (la especulación a ultranza), Sibiuda anda por caminos más humildes y muy humanos; revitaliza la fuerza del instinto de la verdad que hay en el hombre, y de las intuiciones de certeza creadas por la coherencia de las realidades naturales percibidas por experiencia. Es decir, racionaliza el instinto de verdad, da sabiduría al corazón, llamando todo esto *camino común*.

Acerca del *ascenso* y del *descenso* lulianos que parecen estar presentes en la obra de Sibiuda, podemos decir, en todo caso, que en ella queda muy inacabado este método de raíces platónico-agustinianas. El *ascenso* aparece bien explicado, sin embargo, el *descenso*, o sea, el deducir verdades científicas de las ideas arquetípicas por el hecho de haber ascendido a ellas, eso ya no queda tan claro, o mejor dicho, no se puede hablar científicamente de este *descenso* en sentido estricto. Pocas veces aparecen unos esquemas que algo digan sobre ello. En este punto Llull es realmente más explícito³⁷.

VII. UN JUICIO ACTUAL SOBRE LA ANTROPOLOGÍA DEL «LIBRO DE LAS CREATURAS»

Expuestos los puntos fundamentales de la *antropología* presentada por Sibiuda en el *Libro de las creaturas*, paso a emitir un juicio sobre la misma, a fin de proporcionar una orientación, desde mi punto de vista, y enmarcar así su fuerza de actualidad.

a) El «Libro de las creaturas» y su contexto teológico.

En primer lugar lo que hay que remarcar es que esta obra de Sibiuda fue pensada y escrita dentro de un marco de Teología; toda ella se halla dentro de un contexto teológico. En definitiva — ésta es la intención que entraña —, el *Libro de las creaturas*, cuyo título más normal y corriente es el de *Theologia naturalis*,

³⁷ Cf. J. Avinyó, *La ideología agustiniana Alma Mater del sistema científico lullià*, «Estudis Franciscans» (sin n. ni año), p. 357; J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofia...*, o. c. II, pp. 143 ss.

pretende ser una exposición global de las principales verdades del cristianismo. Es una *Summa* a pequeña escala y con un método propio para que la puedan leer, y, según él, comprender todos los hombres.

Este contexto y este intento no se pueden dejar de lado a la hora de valorar esta obra; sobre todo, como en nuestro caso, cuando sólo se considera un aspecto particular de la misma: aquí la *antropología*.

Sibiuda confunde con cierta facilidad *filosofía* y *teología*. Además, partiendo del *dato de la fe* que él como cristiano posee, y que sólo nos viene del hecho de la Revelación, parece ser que lo presupone oculto dentro de las realidades creadas y que con evidencia se puede descubrir. Sibiuda realmente ignora la naturaleza de la Teología como ciencia. El *dato* de la ciencia teológica, para Sibiuda no queda bien delimitado y especificado; confunde el dato, aquí *teológico*, sobre el cual se funda una ciencia determinada, con el dato de otras ciencias, concretamente el de la *filosofía* que pretende llegar a un conocimiento cierto e inmutable, como resultado de una deducción lógica a partir de principios ciertos, necesarios y universales. Este concepto de ciencia se funda en el aristotélico. Sibiuda vivía en este mundo.

El *dato* de la ciencia teológica — esta afirmación está ya consagrada en la teología actual —, no son *verdades reveladas* en el sentido de que sea primariamente un dato *doctrinal*, sino el dato de la Teología es un *acontecimiento personal*, una *Persona*: Jesucristo, en el cual se nos revela su obra salvadora con toda su complejidad: historia de la salvación; hecho obrado por el mismo Jesucristo; la Iglesia como Cuerpo del Cristo...

La *Revelación* cristiana se comunica por vía de *fe*, es un dato que está totalmente fuera del concepto de ciencia en sentido aristotélico, aunque la Revelación como hecho histórico y personal resulta ser un *dato, sui generis*, pero realmente dato positivo que puede tener bien determinado su método teológico; lo cual permite que la teología pueda ser llamada, en cierto sentido, verdadera ciencia positiva. Pero de ninguna manera se puede aplicar a la ciencia teológica, en un sentido pleno, aquel concepto de *ciencia*, como generalmente se hizo a partir del s. XIII, que la considera un conocimiento cierto e inmutable como consecuencia de

una deducción lógica, a partir de principios ciertos, necesarios y universales.

El *Libro de las creaturas* o la *Theologia naturalis* de Sibiuda, hoy no puede ser aceptado como un buen libro de Teología. Y a causa de la mentalidad experimental, positivista e inductiva de Sibiuda, como hombre que ya pronosticaba un concepto moderno de ciencia, queda todavía más debilitada la fuerza teológica de su obra; pues no toma, como modernamente se hace, el dato teológico de un concepto histórico y personal de la Revelación, sino de un concepto de Revelación meramente *doctrinal*. Sibiuda quiere probar unas *verdades* — una doctrina — cristianas, no analizar y explicar o formular un *hecho personal*, que por ser *salvador* está dentro del ámbito de la fe. La salvación es, en sentido científico, inexperimentable, sólo puede ser creída, luego se puede formular y, en cierta manera, también se puede hablar de una cierta *experiencia de la fe*, que es totalmente distinta de la experiencia científico-positiva. El don del Espíritu es inconmensurable e inefable.

Sibiuda, como teólogo, retrocede respecto de los grandes maestros medievales. Es inconsistente. Es verdad que él no tiene grandes ambiciones y que su propósito es muy popular; mas no por esto se puede justificar la Teología, como ciencia, del *Libro de las creaturas*.

b) *La ciencia antropológica del «Libro de las creaturas»*

El aspecto concreto que he presentado del *Libro de las creaturas* no ha sido el de la Teología, sino la *Antropología*. Pues, en efecto, Sibiuda quiso hacer Teología sobre una Antropología. El hecho de que escogiera el hombre como centro de su obra, y sobre el cual y a partir del cual elaborara todo su intento, resulta, por tratarse de un autor de la primera mitad del siglo xv, algo excepcional. Sibiuda no será para nosotros, los que vivimos en la segunda mitad del siglo xx, un buen teólogo, pero, en cambio, como antropólogo en el sentido de ciencia sobre la persona humana, nos resulta más aceptable e, incluso, más familiar. Pensemos que desde el tiempo de Sibiuda hasta nosotros, siglo xx, han habido muchos y grandes vacíos en el estudio del hombre; prolongadas ausencias de la consideración del hombre como «medida de todas

las cosas». Es por esto que hoy, en este aspecto, nos hallamos muy cerca de Sibiuda y Sibiuda se nos presenta como un hombre de hoy.

La insistente y preocupada atención para el hombre que Sibiuda demuestra, le dan un carácter totalmente nuevo, en aquel tiempo, y se granjea la simpatía y la aceptación, en el nuestro. En esto Sibiuda, no digo que sea original, pero sí que se constituye universal.

Evidentemente la antropología de Sibiuda resulta muy primitiva, si hablamos conforme está hoy desarrollada esta ciencia; no obstante la concepción que él tiene del *hombre* y su acusado *antropocentrismo* hace que continúe siendo hoy una voz válida y profética para el hombre de la era espacial. Por otro lado, Sibiuda, aunque de una manera muy tímida, tiene unas intuiciones antropológicas y cósmicas que no desdicen de la obra maestra y concepción presentada en nuestros días por un Teilhard de Chardin; evidentemente que esta afirmación hay que entenderla dentro de sus justas proporciones.

En fin, Sibiuda como antropólogo es un digno y remoto precursor, y aquí radica su mérito, de la «Declaración de los derechos de la persona humana». En este sentido Sibiuda es muy evangélico, y con su fuerza científica reivindica para el hombre la dignidad, la misión y el lugar que Dios le ha concedido en medio de la creación. No es de extrañar que Pascal leyera el *Liber creaturarum* antes de escribir sus *Pensées*. Todavía hoy Sibiuda tiene actualidad al ver cómo considera y mide el hombre con su libertad, su misión de amor y su destino trascendental.

c) *El «Libro de las creaturas», obra singular.*

Aquí simplemente cabe resumir algunos de los datos ya expresados en el decurso del estudio.

Sibiuda con su obra aparece como un pensador solitario en una época de transición. Existen, ciertamente, algunos coetáneos de Sibiuda que nos han legado obras de primera categoría, por ejemplo Nicolás de Cusa; sin embargo, el *Libro de las creaturas* aparece en un espacio de tiempo en el que reinaba un cierto silencio dentro del ámbito de la filosofía. Sibiuda llena un hueco en el transcurso de la historia de la filosofía europea. No será un autor

de primera magnitud, pero su obra es egregia y digna de ser considerada.

Sibiuda tiene su originalidad a pesar de haber sido fiel discípulo y tributario de algunas corrientes filosóficas maestras, como lo fue de la agustiniana. La singularidad u originalidad de Sibiuda está más bien centrada en su concepción metódica, en el aspecto de haber concebido toda su obra dentro de una rígida y lógica unidad, el soporte de la cual era el *hombre*. Sobre todo esta concepción tiene mérito y resulta importante por su audacia —, consideremos bien su época —, frente al influjo poderoso que ejercían el método y la mentalidad filosófica del mundo de la escolástica. Sibiuda, tratando precisamente un tema teológico-filosófico, resulta, situado en su tiempo, un hombre singular y abierto hacia un futuro. La antropología de Sibiuda, incluso como *actitud* filosófica, resulta original, pues fiel a todo un vigor de fuerzas científicas que estaban germinando supo darse cuenta de que los caminos de hallar la verdad deben estar siempre en consonancia con las realidades históricas en las que vive el hombre. La antropología de Sibiuda es una filosofía historicada. Pudo Sibiuda interesar a los hombres de su tiempo.

Por último, y en consonancia con lo dicho anteriormente, hay que afirmar que Sibiuda con su *Libro de las creaturas* no creó ninguna *escuela*; más bien esta obra está situada dentro de una *corriente histórica*, la que condicionaba e iba madurando desde aquellos primeros días del siglo xv, cuando la aurora del *Humanismo* y del *Renacimiento* empezaba a clarificar una nueva generación. Sibiuda no es padre de ninguna escuela filosófica, pero es un maestro que nos ha enseñado a ser fieles a los hombres y a la historia.

RAMÓN POU

II. BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

referente al estudio «La antropología del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda»

Fuentes

- SABUNDE, Raymundus de, *Theologia naturalis, sive Liber Creaturarum. Specialiter: De Homine et Natura eius, in quantum homo, et de his quae sunt ei necessaria ad cognoscendum Deum et seipsum, et omnem debitum ad quod homo tenetur et obligatur, tam Deo, quam proximo*. Auctore Raymundo de SABUNDE, Artium ac Medicinae Doctore, et SS Theologiae quondam Professore. Francofurti, M.DC.XXXV.
- SABUNDE, Raimundi de, *Theologiae Naturalis seu Liber Creaturarum ad optimarum editionum fidem denuo recognitus. Praefatio von Joachimus SIGHART (Frisingae, 1852)*. Sumtibus J. E. Sidel, Solisbaci, MDCCCLII.
- SABUNDUS, RAIMUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach, 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich STEGMÜLLER. Stuttgart - Bad Connstatt, 1966.

Estudios

- ALTÉS ESCRIBÁ, J., *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético*. Barcelona, 1939.
- AVINYÓ, Joan, *Història del lullisme*, Barcelona, 1925. *Moderna visió del lullisme segons la ideologia dels neolullistes hodierns*. Barcelona, 1929. *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda*. Criterion 11 (1935) pp. 127-138; 12 (1936) pp. 86-107.
- BATLLORI, M. e GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*. En *Grande antologia filosofica*, diretta da M. Sciacca. Vol. VI, pp. 279-657. Marzaroti, Milano, 1964. (En las pp. 225-226 se habla de Ramón de Sibiuda con aportación de bibliografía.)
- BATLLORI, M., *El lullisme del primer Renaixement*. Palma de Mallorca, 1955.
- MONTAIGNE. Tr. with an introd. by A. S. Beattie. F. Ungar Pube Co. New York, 1959. 128 pp.
- BONA, cardenal, *Notitia Auctorum*. Véase la palabra: *Raymundus de Sabunde*.

- BOVÉ, Salvador, *Assaig crític sobre'l filòsoph berceloní En Ramon Sibuide*. Jocs Florals de Barcelona, 1896.
- Íd. *El sistema científic luliano*. Barcelona, 1908.
- BRUNSCHVICG, Léon, *Oeuvres complètes de Pascal*, vol. VII (1904), páginas LXXIII-LXXV.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española — Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV —*. (2 tom.) Madrid, 1943 (cf. To. II, cap. xx, pp. 101-174).
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquín, *La cultura científica filosófica en la España medieval hasta 1400*. En «Hist. de las Literaturas Hispánicas», vol. I, Barcelona, 1949, pp. 749-765.
- Íd. *La difusió del lulisme Teològic a Europa en la primera meitat del s. XV*. Palma de Mallorca, 1955.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibuida (Sabunde)*. Discurso en la Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1928.
- Íd. *Introducció a la Història del Pensament Filosòfic a Catalunya*. Barcelona, 1931 (veure pp. 55-58).
- CICCHITTI-SURIANI, F., *Sopra Raimondo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV*, *Studio storico critico*. Aquila, 1889.
- COLOMER, Eusebio, *El ascenso a Dios en el pensamiento de Llull*. Pensamiento (1962) pp. 165-184.
- COMPAYRÉ, G., *De Raymundo Sabundo ac de Theologiae Naturalis libro*. Paris, 1872.
- COPPIN, J. *Montaigne traducteur de R. Sab*. Lilla, 1925.
- DREANO, M., *L'augustinisme dans l'«Apologie du Raymond Sebond»*. *Bibl. Hum. Ren.* 24 (1962), pp. 559-575, Paris.
- GILSON, Etienne, *Études sur la rôle de le pensée médièval dans la formation du systeme cartésien*. Paris, 1930.
- Íd., *La Philosophie au Moyen Age*. Paris, 1944.
- GUY, Alain, *Les philosophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, 1956. (Existe trad. española: Losada, S. A., Buenos Aires, 1966.)
- HEGEL, *Gesch. der Phil.* III B. 6.195 citado por Sighart, ver *Prefatio* a la *Theologia Naturalis*, Raimundi de Sabunde.
- HIRSCHBERGER, Iohannes, *Historia de la Filosofía*. Herder, Barcelona, 1956.
- HOLBERG, Fr., *De Theologia naturali Raimundi Sabunde*. Halle, 1843.

- HUTTLER, Maximilian, *Die Religions Philosophie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie.* Augsburg, 1851.
- KLEIBER, *De Raymundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis.* Berlin, 1856.
- MARTINS, Mario, *As origens de Filosofia de Raimundo Sibiuda.* «Revis. port. Filos.» 4 (1948) 72-77.
- Íd. *Sibiuda, a «Corte Imperial» e o Racionalismo Naturista.* En «Estudos de Lit. Medieval», pp. 395-415, Braga, 1956.
- MATZKE, David. *Natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts.* Breslau, 1846.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles.* Santander, 1947, vol. II, pp. 344-348.
- Íd. *Historia de las Ideas Estéticas en España.* Santander, 1946, vol. I, pp. 418-429.
- Íd. *Ensayos de crítica Filosófica.* Madrid, 1918.
- MONTAIGNE, M. de, *Essais*, II c. 12: *Apologie de Raymond Sabonde.* Edic. Lefèbre, Libr. (Paris, 1818), t. III, pp. 1-364.
- Íd. *Theologie naturelle de Raymond Sebonde.* Paris, 1569.
- NITZSCH, F., *Quaestiones Raimundianae.* «Zeitschrift für die historische Theologie», Gotha, 1859, pp. 392-435.
- PROBST, J. H., *Le lullisme de Raymond de Sebonde.* Toulouse, 1912.
- Íd. *Ramon de Sibiude et la Theologia Naturalis.* «Arxius de l'Institut de Ciències», Barcelona, 1915, III, pp. 1-10.
- REULET, D., *Un inconnu célèbre: Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde.* Paris, 1875.
- RÉVAH, I. S., *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVIème. siècle: la Theologie Naturelle de R. Sebond.* Lisboa, 1953.
- ROTHER, *Disertatio de Raymundo de Sabunde.* Turici (Tours), 1846.
- SCADUTO, M. *Láinez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo.* «Arch. Hist. S. I.» 24 (1955) 3-32.
- SCHAARSCHMIDT, Art. *Raimundus Sabieude.* «Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche». Tom. XVI, pp. 415-422, Leipzig, 1905.
- SCHAUR, J., *Raymundus von Sabunde.* Programa de 1850 para la universidad de Dillingen: «Ein Versuch der Natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde», pp. 3-34.

- SCHENDERLEIN, *Die philosophischen Anschauungen des Raimund von Sabunde*. Leipzig, 1898.
- SCHUMANN, A., *Raimundus von Sabunde und der ethische Gehalt seiner Naturtheologie*. Crefeld, 1875.
- SIGHART, J., *Prefatio a la Theologia Naturalis, Raimundi de Sabunde*. Sulzbach, 1852.
- STEGMÜLLER, F., *Prólogo a la reedición en facsímil de la edic. Theologia Naturalis*, Sulzbach, 1852: Fr. Frommann, Stuttgart, 1966, pp. 3-23.
- TORRAS I BAGES, J., *La Tradició Catalana*. Barcelona, 1935, vol. I, pp. 372 ss.
- VILLOSLADA, Ricardo García, *Renacimiento y Humanismo*. Hist. Gener. de las Liter, Hispánicas, vol. II, pp. 319-430. Barcelona, 1951.